

Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale

tome 2

Sous la direction de
Monique Canto-Sperber



PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE

Monique Canto-Sperber

Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale

Volume 2

Quatrième édition revue et augmentée

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE



QUADRIGE / PUF

ISBN 2 13 053828 2

Dépôt légal — 1re édition : 1996, octobre
1re édition « Quadrige » : 2004, septembre

Grands dictionnaires
6, avenue Reille, 75014 Paris

PLAN DE L'OUVRAGE

L

LAÏCITÉ

La morale laïque

L'expression de « morale laïque » n'a pas, dans la France d'aujourd'hui, la tonalité positive qui est liée au terme de « laïcité ». La plupart du temps, il n'en est plus question, ce qui, nous le verrons, est significatif. Quand le thème se trouve abordé, il apparaît de bon ton de brocarder cette morale qui aurait été, à l'évidence, simplette et conservatrice. Au début du siècle, au contraire, l'établissement de la morale laïque apparaît comme une entreprise pionnière, une preuve du génie novateur français. Ferdinand Buisson (1841-1932), le maître d'œuvre de la mise en place de la laïcité scolaire (il dirigea une « Union du christianisme libéral » et présida la commission parlementaire qui élabora le projet de loi de séparation de l'Église et de l'État), affirmait en 1904 : « Nous tenons les premiers cette grande expérience de montrer au monde un grand pays qui n'a qu'une morale et des institutions laïques » (cité par Capéran, *L'Invasion laïque*, 1935, 324 *sq.*). Quel que soit le jugement porté à son égard, la morale laïque a revêtu, en France, une importance historique. Il nous faut donc proposer une problématique qui puisse rendre compte de cette importance tout en questionnant la situation actuelle.

Très schématiquement, il est possible d'affirmer que, jusqu'en 1789, l'Église catholique a donné, en France, les fondements principaux de la culture morale commune. Elle définissait, pour l'essentiel, ce qui apparaissait « bien » ou « mal ». L'ordre « temporel » produisait, en gros, des rapports de force – aspect très important en la matière –, l'ordre spirituel produisait de la culture religieuse et morale. Leur alliance et, parfois leur conflit, a jalonné l'histoire de France.

Certes, ce fonds commun n'empêchait pas le développement de morales plus spécifiques. Le code d'honneur de la noblesse se différenciait des moralités paysannes. Les bourgeois des villes possédaient également leurs propres valeurs. Et nous pourrions continuer à diversifier les cas de figure. Mais ce qui nous importe ici, c'est l'existence de références morales consensuelles catholiques que l'Église pouvait inculquer par divers moyens (prêche du dimanche, confessionnal, l'école dans la mesure où elle existait, etc.). Pour autant, cela ne signifiait pas non plus que l'idéal catholique s'imposait totalement : ainsi l'Église catholique défendait la liberté du mariage alors que l'État avait attribué un pouvoir aux parents sur le mariage de leurs enfants.

La valeur de la morale catholique semblait liée à sa vérité religieuse. On sait qu'au XVIIIe s., cette vérité est objet de débat. Si anticléricales soient-elles, les Lumières françaises conservent, de façon dominante, l'idée de l'utilité morale de la religion tout en la dissociant – élément profondément novateur – de son statut de vérité. Jean-Jaques Rousseau élabore, à la fin du *Contrat social* (IV, 8) la notion de « religion civile » que l'article « tolérance » de l'*Encyclopédie* reprendra en partie à son compte.

La religion civile

Le contenu de cette religion civile peut se résumer ainsi : existence de la divinité et de la vie à venir, bonheur des justes et châtiment des méchants, sainteté des lois, exclusion de l'intolérance religieuse. Ces « dogmes élémentaires », et eux seuls, sont obligatoires précisément parce qu'ils « se rapportent à la morale et aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui ». Comme chez Locke, l'athée est considéré comme un être « insociable », incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et « d'immoler au besoin sa vie à son devoir ». Ce socle religieux minimum assure aux diverses religions la liberté d'exister : « On doit tolérer toutes celles qui tolèrent les autres (pour) autant que leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs du citoyen. »

Dans cette logique, le système du temporel et du spirituel (incarné par une Église) est donc remplacé par une religion civile qui légitime les lois et sert de fondement à la morale commune. Mais une certaine vision de la morale (des devoirs du

citoyen) devient également un critère de jugement des « religions positives » (selon la terminologie de l'époque). Ainsi, pour Montesquieu, le protestantisme permet un « esprit d'indépendance et de liberté que n'ont pas les peuples du midi » restés catholiques (*De l'esprit des lois,* XXIV, 5). Les rapports entre religion et morale s'avèrent donc complexes.

Utilité sociale de la religion quant à la morale, méfiance à l'égard du catholicisme pour construire une morale citoyenne : ces deux facteurs expliquent les tentatives opérées par la Révolution pour donner une base religieuse à la morale et leurs échecs successifs. Une « régénération morale » s'avérait nécessaire ; or, affirment les attendus de la Constitution civile du clergé (1790), « de tous ceux qui, dans les temps anciens ou modernes, se sont chargés de la tâche difficile de régénérer les nations civilisées, il n'en est pas un qui n'ait fondé ses institutions sur la base sacrée de la religion ». Cependant, transformant l'organisation interne de l'Église catholique et cherchant à la « démocratiser », la Constitution civile du clergé fut rejetée par la moitié du clergé catholique. Elle aboutira, finalement, à créer un antagonisme entre catholicisme et Révolution.

Ce déracinement de la « régénération morale » entreprise par la Révolution était également dû, dès le départ, à l'idéal nouveau qui émergeait de la dynamique politique engagée en 1789 : la transformation des États généraux en Assemblée nationale, le projet de rédaction d'une Constitution. Il s'agissait de créer la Nation (alors que les cahiers de doléances manifestent plutôt un esprit provincial) comme « possibilité morale et légale » (Sieyès) par l'exclusion des privilèges afin que les citoyens soient désormais « libres et égaux ».

Dans cet esprit, la majorité de l'Assemblée rejette l'idée d'une déclaration des devoirs et refuse la proposition de Volney de dater (donc de lui donner une historicité) la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Cette déclaration, affirme alors A. Duport, veut « dire des vérités de tous les temps et de tous les pays ». Elle est un texte fondateur, créatrice d'un monde nouveau et d'un « Homme régénéré » (J. Ozouf, *L'Homme régénéré*, 1988). Les droits de l'homme sont rapidement qualifiés de « nouvel Évangile », la Constitution et la loi dites « choses sacrées ». Un cérémonial nouveau comporte des prières et des chants patriotiques, la prestation de serments, des fêtes commémoratives et des « panthéonisations ». Les trois couleurs, les arbres de la liberté deviennent l'objet d'une vénération mystique. Cette symbolique se transforme, en 1793, en tentative de cultes révolutionnaires (culte de la déesse Raison, de la déesse Liberté, etc.) que Robespierre cherche à ramener au culte plus consensuel de l'immortalité de l'âme et de l'Être suprême. Ces deux « dogmes » (typiques d'une religion civile) sont la garantie d'une morale républicaine comme l'atteste le titre même de son célèbre discours du 18 floréal An II : « Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains. »

Culte plus consensuel : le problème est là ! Fonder la morale républicaine sur une religion civile suppose un consensus social minimum et non une situation de conflit frontal. Cela implique également, dans la perspective pluraliste de la Constitution de 1791, une dissociation entre un fonds religieux commun et des religions organisées librement et objets d'adhésions volontaires. Des propositions d'instruction publique sont faites dans ce sens (Julia, *Les Trois Couleurs du tableau noir*, 1981, 199 *sq.*). Condorcet (Rapport à l'Assemblée législative, 1792) adopte un point de vue plus radical. Il estime que « les philosophes théistes ne sont pas plus d'accord que les théologiens sur l'idée de Dieu » et propose non seulement « de séparer de la morale les principes de toute religion particulière » mais aussi de « fonder la morale sur les seuls principes de la raison ». Ainsi : « Quelque changement que subissent les opinions d'un homme dans le cours de sa vie, les principes établis sur cette base resteront toujours également vrais ; ils seront toujours invariables comme elle. » Nous retrouverons chez Jules Ferry cette opposition entre l'immuabilité de la morale opposée aux variations religieuses. Elle servira d'argument lors de la création de l'école laïque. La filiation idéologique n'est pas niable.

Si, lors de la Révolution, le projet d'une morale laïque (le terme est, bien sûr, ultérieur à Condorcet) à l'école ne se réalise pas, il est un autre domaine où une laïcisation de la morale s'opère effectivement : le mariage, avec l'instauration du mariage civil. La cérémonialisation religieuse n'est plus nécessaire pour être marié et la nouvelle législation effectue un tri dans le matériau moral d'origine religieuse qu'elle reçoit. Elle fait œuvre de conservation : après tout, puisqu'on était en révolution, il était envisageable d'abolir l'institution même du mariage ou d'autoriser, par exemple, la bigamie. La famille, valeur morale dont la conservation est socialement utile, impose certaines contraintes. Elle fait œuvre de changement en affranchissant non seulement le mariage de la tutelle parentale mais en allégeant notablement les interdictions de mariage avec parents et alliés et, surtout, en supprimant l'indissolubilité du mariage. Devenue elle aussi une valeur, la liberté individuelle marque la loi de sa logique même quand cela contredit le droit canon. Mais en accorde-t-on assez à la famille ? En accorde-t-on assez à la liberté ? Les débats qui ont lieu alors sur les limites à donner au divorce montrent qu'aucune évidence n'existe en la matière. Contrairement aux espoirs de Condorcet, la laïcisation de la morale ne lui donne pas un contenu universel face au particularisme des religions. Au contraire, l'instauration du mariage civil est assez exemplaire de ce que va être, en fait, la morale laïque : une

morale qui n'a pas de fondement unique, qui essaie de concilier différentes raisons (avec un petit r et un s) qui peuvent être contrastées, voire contradictoires.

Au début du XIXe s., Napoléon Bonaparte maintient des mesures laïcisatrices (comme le mariage civil) tout en signant un concordat avec Rome. Cette réofficialisation du catholicisme est explicitement présentée dans une perspective typique de la religion civile : la religion forme « les consciences » et permet à « la morale » et aux « grandes vérités qui lui servent de sanction et d'appui » de « devenir l'objet de la croyance publique » (Portalis, *Discours sur le concordat de 1801,* 1845). Cependant, la méfiance à l'égard du catholicisme, même affaibli par la tourmente révolutionnaire, n'a pas disparu. *Les Articles organiques* (1802) doivent permettre de le contrôler et instaurent un système pluraliste de « cultes reconnus » où l'égalité formelle de statut juridique tente de relativiser la disparité du poids numérique et de la légitimité historique des religions en France.

Le processus de laïcisation de la morale

Le rôle dévolu au catholicisme pour promouvoir dans l'ordre social une morale commune ne pouvait s'exercer sans trop de conflits que si une certaine conciliation s'opérait entre les « principes de 1789 » et les « valeurs catholiques ». On sait que ce ne fut pas le cas. Pour notre propos, l'interdiction du divorce décidée au début de la Restauration a valeur emblématique. Le divorce redeviendra légal sous la Troisième République, en 1884. Ce rétablissement est dû, notamment, à l'action d'un médecin, Alfred Naquet. Ce n'est nullement un hasard. La vision traditionnelle de la morale laïque sous-estime ses liens avec le développement de la médecine. « Dans le principe, rien ne sépare, apparemment, le recours à l'hygiène et à la médecine dans la plupart des pays occidentaux au cours du XIXe s. [...]. Mais nulle part ailleurs qu'en France il ne deviendra aussi nettement une obligation morale » (Nicolet, *L'Idée républicaine en France,* 1982, 310).

De fait, en grossissant le trait, on peut écrire que, dans les pays anglo-saxons, la médecine a dû se lier à l'éthique pour conquérir sa légitimité. Ainsi le Code de Percival (*Médical Ethics,* 1803) inspira ceux des associations médicales anglaises « qui s'en servirent pour conquérir une respectabilité que les conditions, par trop irrégulières, de la formation scientifique et technique, permettaient difficilement d'acquérir autrement » (Isambert, *De la religion à l'éthique,* 1992, 318). En France, dès la Révolution, émerge l'idée que la médecine constitue, en tant que telle, une voie vers la régénération physique et morale de l'homme. Si le projet général de fonder la morale sur la science, présent chez Condorcet et que l'on retrouve chez beaucoup de penseurs du XIXe s., dépasse le cas de la médecine, celle-ci peut-être prise comme un indicateur privilégié d'un changement progressif de la perception culturelle de la morale au cours du XIXe s.

Une morale d'impératifs reste essentielle. Mais il est des domaines où l'impératif qui existait jusqu'alors est suspendu car s'impose la logique d'une morale d'objectifs où le but visé (réaliser un progrès de la condition humaine) devient la valeur morale primordiale. Les résistances morales au progrès ont tendance, alors, à ne pas être perçues au niveau de choix personnels (bien que l'idéologie libérale exalte l'individu) mais de l'intrusion d'une institution – l'Église catholique – dans un domaine où elle n'a pas (n'a plus) légitimement à intervenir. Par exemple, si Laënnec invente le stéthoscope pour ne pas avoir à ausculter à oreille nue des clientes poitrinaires et contribue au « progrès » médical en tenant compte des réserves morales qu'il suscite, cette attitude reste exceptionnelle.

Des médecins, au contraire, de plus en plus nombreux au cours du siècle, ont tendance à considérer la « pudeur » de leur clients comme une « obsession du péché », un sentiment excessif qui n'est pas de mise lors de l'acte médical (quitte, pourtant, à invoquer eux-mêmes la pudeur pour s'opposer à l'existence de femmes médecins).

Autre problème significatif : l'anesthésie. Elle ne tenait plus compte de l'exigence religieuse qui, selon l'Église catholique, devait dicter l'attitude du médecin : maintenir le malade conscient jusqu'à sa confession et l'administration du sacrement d'extrême-onction. Sans qu'il y ait de condamnation radicale de cette pratique, cela impliquait le passage d'un système symbolique où la mort constituait l'instant décisif d'un passage vers l'au-delà (et les « espérances » liées à cette vie future) à un autre système symbolique où la mort se trouve progressivement privée de sens et où la notion « d'espérance de vie » par contre, acquérait une grande valeur. Mais pour gagner le combat de l'anesthésie (combat « moral » dans la perspective du progrès) le milieu médical dut, autant que faire se peut, évacuer du débat deux questions. D'abord, la préparation religieuse de la mort n'était qu'un aspect d'un problème plus vaste posé, sans succès, par Magendie : la réduction d'un être humain à l'état, même momentané, de « cadavre », privé de sa conscience et de toute possibilité de réagir face à l'intervention du chirurgien, ne comportait-elle pas un aspect moralement choquant ? Ensuite, interrogée sur des morts suspectes intervenues au cours d'opérations faites sous anesthésie, l'Académie de médecine choisit de taire ses doutes. N'était-ce pas accepter le « sacrifice de quelques vies individuelles » au profit des espoirs de progrès mis dans l'innovation médicale (cf. sur ces deux points, Rey, *Histoire de la douleur,* 1993, 193 *sq.*, 197 *sq.*) ?

L'heure n'était donc pas à la reconnaissance possible de dilemmes moraux ni à une réflexion critique sur le prix à payer pour parvenir au « pro-

grès ». Cette sorte d'évidence du progrès moral lié au progrès technique, à l'augmentation de la puissance humaine, constituait une arme dans un combat où le « cléricalisme » – voire parfois la religion – devenait synonyme à la fois d'« ignorance » et de « résignation ». De façon plus feutrée, certains auteurs polémiquent aussi contre le siècle qui les a précédés et la conception de la « bonne nature » développée, selon eux, par Rousseau et les Encyclopédistes. Une perspective évolutionniste insiste sur la barbarie des débuts de l'humanité et la nécessité de dompter la nature par un effort constant. L'humanité marche en avant, vers le progrès moral, mais ce n'est pas sans souffrance. Ainsi coexiste, par exemple, la justification de la guerre quand elle a une action civilisatrice et l'espoir que les conflits entre nations pourront un jour se résoudre sans violence (Larousse, *Grand Dictionnaire universel,* 1866-1876).

Cependant, les espoirs mis en la science et la critique d'un catholicisme « clérical » ne signifient pas une adhésion massive à l'athéisme ou même l'agnosticisme. Pour de nombreuses personnes subsiste le souhait de trouver une religion congruente avec les grands principes élaborés de 1789 à 1792 et donc apte à en constituer le fondement. Les solutions proposées sont, au cours du siècle, fort diverses : un catholicisme qui fasse – enfin – alliance avec la liberté, un protestantisme considéré comme la religion du « libre examen », diverses variétés de spiritualismes religieux désinstitutionnalisés, de nouvelles religiosités séculières, une religion de la Révolution, etc.

Aucune de ces solutions n'a prévalu mais plusieurs acquis ont émergé. D'abord le sentiment d'une incompatibilité définitive entre le catholicisme officiel, son système de dogmes (la « religion du Syllabus ») et les idéaux de la société moderne. Dès 1860, le philosophe Eugène Vacherot exprime une conception assez radicale de cette incompatibilité : les caractéristiques principales du catholicisme (et de toute religion comptant des dogmes) sont, d'après lui, l'autorité, l'intolérance et l'immobilisme. Or la démocratie a besoin d'un citoyen libre, tolérant et actif ; ce sont les « conditions morales de sa réalisation » (*De la démocratie,* 1860). Une idée nouvelle fait donc son chemin (la tentative de restauration monarchique sous l'Ordre moral la popularisera en partie) : celle d'une certaine nocivité sociale de la religion (catholique) quant à la morale qui doit assurer le lien démocratique. Mais cette idée peut coexister avec le maintien de la croyance en l'influence morale bénéfique que peut exercer la religion. L'ambivalence n'est pas absente des opinions. Elle peut amener des choix diversifiés.

Ensuite, l'importance de l'instruction. Depuis la Contre-Réforme, l'école est un élément de la pastorale catholique. Sous la Révolution et tout au long du XIXe s., théories et utopies éducatives se sont développées. La loi Guizot (1833) et la loi Falloux elle-même (1850) favorisent les progrès de l'instruction élémentaire. Pour les milieux républicains, celle-ci apparaît, ensuite, le complément indispensable du suffrage universel. La gratuité scolaire fait l'objet d'un quasi-consensus dans le pays. L'obligation est déjà moins populaire (elle peut gêner les familles pauvres dont les enfants travaillaient) et son refus se pare parfois d'arguments moraux (elle diminue les droits et les devoirs du père de famille). Mais beaucoup sont convaincus de sa nécessité. La Ligue de l'enseignement dépose, en juin 1872, un chariot de près de 850 000 signatures en sa faveur au siège de l'Assemblée nationale.

L'école laïque

Méfiance envers le catholicisme, importance capitale de l'instruction aboutissent, à travers beaucoup de débats, à la laïcité scolaire. Retenons seulement ici ce qui concerne l'enseignement d'une morale laïque, élément fondamental de cette laïcité puisque la loi du 28 mars 1882 substitue au programme des écoles primaires « l'instruction morale et civique » à « l'instruction morale et religieuse ».

D'importants débats précédèrent cette substitution. Jules Simon demandait d'inclure dans la nouvelle loi les « devoirs envers Dieu ». Un amendement fut adopté par le Sénat en ce sens. Jules Ferry au contraire, insistait sur l'unicité de la « morale éternelle », la « bonne vieille morale de nos pères » qui contrastait avec la pluralité des conceptions de Dieu. Paul Bert ironisa sur l'action du Sénat « proclamant une religion laïque et faisant de l'instituteur un prêtre laïque » (Chevallier, *La Séparation de l'Église et de l'École,* 1981, 337). Pourtant, rejetés par la Chambre et donc absents de la loi, les « devoirs envers Dieu » furent inclus dans les programmes, inspirés par Paul Janet, publiés le 2 août 1882.

Ces « devoirs envers Dieu » suivent les « devoirs envers soi-même » et « envers autrui ». Ils apparaissent davantage comme une sorte de couronnement de la morale, une ouverture vers la transcendance que comme un fondement nécessaire. Ils montrent l'attitude ambiguë des républicains laïcisateurs envers une religion civile implicite. Ils estiment que la grande majorité des Français ont des conceptions déistes et donnent à la morale laïque une sorte de parfum déiste. Ainsi, elle sera indépendante des différentes confessions religieuses (mais le pluralisme est surtout invoqué au profit de l'autonomie à l'égard du catholicisme) tout en enseignant le respect de l'idée de Dieu. Comme, par ailleurs, il est prévu – outre le dimanche – que l'école laïque a vacances un jour par semaine pour que les parents qui le souhaitent puissent aisément envoyer leurs enfants au catéchisme, cette solution semble pouvoir être un compromis acceptable par le plus grande nombre.

Les manuels proposés aux enseignants furent assez divers. Selon Émile Boutroux (*Revue pédago-*

gique, 15 avr. 1883), à côté de l'optique déiste, l'abstention et une perspective proche du catholicisme furent également représentées. Le déisme se marquait notamment par « une certaine combinaison du rationalisme moral de style kantien et de l'ancien spiritualisme de Victor Cousin ». L'union de « ces deux sources philosophiques » imprégnait aussi « la manière dont sont traitées les questions cruciales du travail et de l'épargne et [...] dont est dressé le modèle du bon citoyen [...] dans une morale du perfectionnement individuel » (P. Colin, *Le Supplément,* 1988, nº 164, 86 *sq.*).

Le « bon citoyen » futur est également celui qui aime les « principes de 1789 » car ils constituent, selon Ferry, « notre morale civique et l'âme même de la patrie ». Les années 1880 sont un moment où l'on ravive des éléments de religion civile issus de la Révolution française : le 14 juillet devient la fête nationale en 1880 et la Marseillaise, hymne national. Quelques années plus tard, l'église Sainte-Geneviève sera de nouveau transformée en Panthéon pour accueillir les restes de Victor Hugo, à la suite de grandioses funérailles nationales civiles (P. Nora éd., *Les Lieux de mémoire,* I, 1984). Malgré certaines précautions prises, de tels changements ne pouvaient faire l'objet d'un consensus. La mise en avant de symboles révolutionnaires ranimait la mémoire vive de catholiques et apparaissait aux plus militants d'entre eux (les journalistes notamment) comme le prélude à de nouvelles persécutions.

La hiérarchie catholique espérait que les maîtres seraient nombreux à utiliser de « bons manuels » (celui de Jules Simon, par exemple). Elle se trouvait partagée entre une nécessaire prudence face au pouvoir politique en place et sa volonté qu'une morale catholique soit toujours inculquée aux enfants (pour elle, il ne saurait en exister d'autres). Significativement, la « querelle des manuels » débuta par l'incrimination d'un passage des *Éléments d'instruction morale et civique* (1880) de Gabriel Compayré consacré au mariage civil. Compayré met en scène un jeune couple sortant de la mairie et s'apprêtant à se rendre à l'église. Avant la cérémonie religieuse, le mari dit avec l'accord de sa femme, « nous sommes bel et bien mariés ». Cela n'était juridiquement pas niable. Nous l'avons dit, pour nous, cette réalité juridique était porteuse de morale laïque. Mais sans doute cela n'apparaissait guère au niveau du vécu. La mise en avant par l'école de cette situation montrait que la consistance propre de la morale (en dehors de son marquage religieux) était déjà reconnue par une cérémonie civile.

Des prêtres du département du Tarn refusèrent l'accès à la première communion aux enfants qui utiliseraient « le Compayré ». Pour beaucoup de parents ce sacrement constituait un rituel de passage moral à l'âge adulte (il contribue à faire des « honnêtes gens »). L'affaire prit une ampleur nationale puis s'envenima avec la mise à l'Index par Rome de quatre manuels de morale (dont « le Compayré »). Le gouvernement – il en avait le droit de par les Articles organiques – interdit alors aux ecclésiastiques de « publier » la mise à l'Index. Il sanctionna les refus de sacrement par des suspensions de traitement. Ces mesures de rétorsion ne pouvaient avoir qu'une efficacité limitée : la presse donnait l'information et prenait position. Porter atteinte à sa liberté aurait été contredire le principe de démocratie. Il y eut négociation et apaisement. Mais cette querelle reste un bon exemple du conflit plus général auquel donna lieu la morale laïque scolaire (G. Faury, *Cléricalisme et anticléricalisme dans le Tarn,* 1980, 123-161).

En novembre 1883, Jules Ferry écrit une « Lettre aux instituteurs ». Cette « chose délicate et sacrée qu'est la conscience de l'enfant » implique un devoir de réserve. L'enseignant doit s'abstenir de traiter des sujets susceptibles de froisser « un seul honnête homme ». Sinon, il peut « parler hardiment ». « Vous n'êtes point l'apôtre d'un nouvel Évangile » affirme le ministre à « Monsieur l'instituteur ».

Que peut conclure ce dernier ? La morale laïque doit assurer la socialisation aux valeurs élémentaires du lien social et enseigner la dynamique propre des valeurs démocratiques. En même temps, le maître ne peut choquer aucun « père de famille » – en sachant que certains d'entre eux sont influencés par un catholicisme de combat qui considère la morale catholique et la morale laïque comme opposées. L'institution, mise en avant dans le domaine médical pour minimiser le problème du respect des croyances personnelles, est, au contraire, mise entre parenthèses ici alors que, dans les faits, son poids se fait sentir. Situation lourde de tensions, de problèmes. Chaque instituteur, chaque institutrice (et leur enseignement est encore plus contesté que celui de leurs collègues masculins) devra se situer entre une attitude engagée, critique voire polémique et la neutralité à l'égard des diverses croyances personnelles et des religions constituées.

Solution utopique aux possibles contradictions : concevoir la structure même de l'école laïque comme créatrice de morale. Lieu d'apprentissage de la tolérance, elle permettrait aux enfants, quelle que soit leur classe sociale ou leur religion, de se connaître et de s'accepter. De même, garçons et filles recevraient la même éducation, ce qui faciliterait l'unité (de celle du couple à celle du pays). Par l'école, la République se veut porteuse de valeurs. La réalité montre des écarts certains avec cette vision idéalisée. L'école laïque conserve des « dissociations scolaires majeures » : hommes et femmes (non-mixité), élite et masse (classes élémentaires payantes des lycées) (Nique & Lelièvre, *La République n'éduquera plus, la fin du mythe Ferry,* 1993, 30-50). On comprend les réticences de certains socialistes à l'égard de l'école laïque, au début du XX[e] s. ; vont se transformer parfois en critiques

ouvertes : cette école « engendre chez l'enfant la résignation à l'inégalité » (Ozouf, *L'École de la France,* 1984, 164). Des instituteurs tenteront d'en tenir compte et d'y insuffler des éléments d'idéaux socialistes, au risque d'être accusés, là aussi, de manquer à la neutralité.

Fruit d'une victoire et d'un compromis, la morale laïque républicaine est donc plus complexe qu'on ne l'a cru. En 1923, elle devient officiellement areligieuse : la mention des « devoirs envers Dieu » disparaît des programmes (dès le début du siècle, certains instituteurs ne dispensaient plus cet enseignement). D'autre part la « Grande Guerre » a donné un certain aspect consensuel aux symboles républicains. Contestée sur deux fronts (la droite nationaliste, la gauche révolutionnaire), la morale laïque semble avoir été perçue par l'opinion publique comme un fondement nécessaire du vivre-ensemble. Son action a sans doute été plus profonde qu'on ne l'a dit ces dernières décennies, limitant l'influence fascisante dans les années 1930 et l'impact du stalinisme après la Seconde Guerre mondiale. De manière d'autant plus forte que cela n'est pas apparu spectaculaire, le contenu moral de l'école a imprégné plusieurs générations de Français, de la fin du XIXe s. au début des années 1960.

Mais si la démocratie est affaire de citoyens, la morale laïque concerne aussi les adultes. Nous trouvons des réflexions, des propositions, des tentatives de construire des doctrines morales liées à des démarches scientifiques dans les milieux laïques et dans les débats qui ont animé la vie d'associations laïques militantes comme les sociétés de libre-pensée et la Ligue de l'enseignement. En 1904 un congrès de la Ligue déclare que « la morale est le produit de l'évolution humaine. Par son perfectionnement méthodique, elle devient de plus en plus scientifique » et a pour objet de « régler les rapports entre les hommes et entre les peuples suivant les lois de la raison et d'après les données de la science » (J. Martin, *La Ligue de l'enseignement,* thèse, 1992, 581). La même année, Marcelin Berthelot écrit au Congrès de la Libre pensée : nous allons vers « une morale plus haute et plus assurée que celle des temps passés, parce qu'elle est basée sur la connaissance de la nature humaine » (J. Lalouette, *Les Mouvements de libre-pensée en France,* thèse, 1994, 1202). Cette perspective se heurte cependant à la méfiance de la tendance spiritualiste et de beaucoup de membres du milieu enseignant qui recherchent un équilibre entre raison, science et sentiments. Leur préoccupation première est moins de trouver un fondement scientifique à la morale que d'ouvrir aux valeurs nécessaires au fonctionnement d'une société démocratique moderne et en voie d'urbanisation des populations (jeunes ou adultes) habituées à une civilisation rurale.

Cependant, la « doctrine de la solidarité » prônée par Célestin Bouglé, Alfred Fouillée, Charles Gide, Henri Marion, etc., et popularisée par Léon Bourgeois (*Solidarité,* 1896), est une expression modérée de tels espoirs. La solidarité née de la rencontre entre science et conscience. Elle s'appuie sur la biologie, la psychologie et surtout sur la sociologie. Cette dernière, affirme Bourgeois, insiste sur « la loi de solidarité des actions individuelles », loi d'organisation indispensable à la vie de chacun. La sociologie va donc « résoudre par la méthode commune à toutes les sciences, [la] question des rapports de l'individu et de la société humaine ». Elle doit, désormais, donner les « conditions du vrai » et, à partir de là, obtenir la « réalisation du bien, c'est-à-dire la satisfaction du sentiment moral ». Ce discours permet d'enseigner aux écoliers le respect du passé, du travail séculaire des générations qui les ont précédés. Les bienfaits apportés par ce travail, déclare-t-on, ont survécu à leurs auteurs. Il en découle le devoir de se « perfectionner ». En développant ses facultés physiques, intellectuelles et morales, l'enfant (mais aussi la femme, le membre des classes populaires, le colonisé, souvent perçus dans une optique analogue) prendra sa place dans cette progression de la civilisation et apportera sa « pierre » à l'édifice social.

Cette doctrine de la solidarité est également destinée aux adultes. Bourgeois défend l'idée d'une « dette » que chaque être humain contracte à l'égard de la société qui lui apporte, à sa naissance, un certain état de civilisation. Cette dette est différente suivant la place qu'occupe chacun dans la société. Les mieux pourvus doivent reverser une partie de leurs avantages sociaux aux plus démunis. Sous l'influence de Bourgeois, des « congrès solidaristes », dans la mouvance du Parti radical, ou ceux de l'Éducation sociale, acclimatent l'idée de la nécessité d'un impôt sur le revenu, d'un système de retraite, d'assistance sociale, etc.

Malgré cette dynamique, Bourgeois en demandait beaucoup à la sociologie, science encore jeune. Certes, quelqu'un comme Émile Durkheim tente de fonder la sociologie comme science de la morale et maîtrise scientifique de la société. Mais il se montre moins optimiste et insiste sur les risques d'anomie. Son époque constitue, à l'entendre, une « période intermédiaire » de « médiocrité » et de « froid moral ». Pour faire face aux problèmes qu'elle affronte, la société moderne doit chercher « laborieusement, douloureusement » de « nouveaux idéaux [...] nécessaires pour orienter notre vie » (cf. Baubérot, *Archives de Sciences sociales des religions,* 1990, n° 69, 154).

C'est, en fait, nous l'avons dit, au niveau de la médecine que le lien entre morale et science s'est effectué le plus communément : souvent hués, dans les procès qu'ils intentaient pour exercice illégal de la médecine vers 1840, les médecins deviennent, au tournant du XIXe et du XXe s., l'objet d'une admiration, voire d'une vénération. Les obsèques de certains d'entre eux sont l'occasion de

démonstrations collectives de reconnaissance. On peut se demander si, de façon plus indirecte que l'école, la médecine n'a pas constitué, également, une institution pilier de la République laïque. Et elle a réussi à l'être en limitant le conflit des deux France. La figure emblématique de Pasteur, savant croyant à sa manière et revendiqué par chaque « camp », est significative à cet égard.

La morale laïque en France apparaît donc comme le résultat d'une construction historique originale où il a fallu pallier l'impossibilité de trouver une forme de religion civile qui assure un fondement moral consensuel. Elle a reposé sur deux croyances dominantes, chacune symbolisée par une institution.

1) D'abord, la croyance en l'existence d'évidences morales stables, une sorte de « morale éternelle » qui « tenait debout toute seule » (comme l'affirmait Jules Ferry), mais que l'on appuyait cependant par le patriotisme républicain et un reste de spiritualisme. Ce fut la morale de l'école laïque. Accusée de « démoraliser » la France, d'engendrer un peuple de « lâches » qui prendrait la fuite aux premiers assauts de l'adversaire, elle est apparue efficace avec la victoire de 1918 : « Le moral des troupes (ce que les hommes ont dans l'esprit en fait de ressources psychologiques, idéales et mentales) c'était aussi un peu la morale (celle du bon citoyen, du bon ouvrier, de l'homme sociable). » Mais cette victoire de la morale laïque s'est avérée, à terme, une victoire à la Pyrrhus : les vertus laïques « ont servi à subir et puis à prolonger et enfin à gagner une guerre dont, à la réflexion, les souffrances qu'elle a suscitées ou permises ont épouvanté les Français » (Agulhon, *Les Morales au XX*e *s.*, 1993, 5 *sq.*). La morale laïque a subi, de plein fouet, la crise des valeurs et a semblé, à partir des années 1960, discréditée. Depuis le milieu des années 1980, cependant, des tentatives de renouveau sont faites. Si la morale laïque scolaire ne s'impose pas d'évidence, son absence semble également poser un problème. Ces tentatives sont orientées vers l'instruction civique, l'ouverture aux droits de l'homme.

Cela pose de passionnantes questions : comment revivifier le « civisme républicain » aujourd'hui ? Il se liait, il y a un siècle, à un rationalisme universaliste persuadé que la France se trouvait à l'avant-garde de la civilisation et qu'elle avait, en conséquence, un « devoir colonial ». Maintenant, cet universalisme autocentré apparaît naïf et dominateur. Il ne saurait représenter un idéal dynamique à l'heure de la construction de l'Europe et de la mondialisation des échanges culturels. Autre problème : comment bien distinguer droits de l'homme et individualisme égocentrique ? Le XIXe s. avait tenté de fonder l'individu sur la notion ambivalente de « responsabilité ». Notre fin de siècle privilégie celle d' « épanouissement » qui se mue en « quasi-obligation » d'être heureux dans l'instant (Monteil, *Portrait du zappeur*, 1994), alors même que se multiplient les phénomènes d'exclusion et de marginalité. Ce n'est pas seulement, cependant, dans les milieux atteints par le chômage et la désocialisation que se développent les actes de petite délinquance (Pottier, Robert & Tournier, *Les Comptes du crime*, 1994). Cela atteste un flottement général des comportements et du sens. Dans un tel contexte, comment transmettre concrètement l'idée que la liberté s'arrête là où commence la liberté d'autrui ?

La laïcité a été invoquée, dans les années 1990, à propos des affaires de foulard qui ont incité certains à affirmer : « Il est permis d'interdire », retournant la problématique issue de mai 1968. Mais comment imaginer, sans racisme, que des interdits soient imposés à la seule communauté musulmane ? Ne serait-ce pas la société française dans son ensemble qui se trouve à un tournant où elle est conduite à redéfinir son rapport à l'interdit – et donc à trouver une nouvelle morale laïque ?

2) Ensuite, la croyance en la possibilité d'une morale éclairée par la science. Espoir que l'on crut, un temps, en voie d'être réalisé au moins par la médecine. Là encore, ce ne fut pas sans effet historique. La création de la Sécurité sociale, juste après la Seconde Guerre mondiale, semble être l'œuvre, en partie, de milieux laïques et il existe une affinité entre les spécificités françaises dans ce domaine et la doctrine de la solidarité. Mais la médecine n'a pas échappé à la critique des institutions et l'image du médecin, homme de savoir et modèle moral (exemple de désintéressement, de courage intellectuel, de sens de l'universel) s'est, de façon générale, estompée. Le développement de la bioéthique a manifesté qu'au « rôle moral » joué par la médecine s'ajoutent les problèmes moraux amenés par le « progrès médical », la puissance des interventions humaines possibles sur la naissance, la mort, le corps. Là également, des évidences se sont effondrées. Alors que de 1884 (rétablissement du divorce) à 1975 (autorisation de l'IVG), l'évolution des problèmes relatifs à la naissance, la sexualité, la famille, le corps, est allée dans le sens d'un affranchissement social à l'égard des normes religieuses, la création d'un Comité consultatif national d'éthique où siègent, entre autres, des théologiens, témoigne d'une mutation culturelle. Il ne s'agit pas d'un retour à une perspective où la religion fonde la morale, mais d'une optique nouvelle où les différentes religions peuvent contribuer, au sein d'un débat pluraliste, à la construction sociale du sens. Cela signifie une double évolution : la séparation nette de ce qui est techniquement possible et de ce qui est éthiquement souhaitable. Le refus de laisser la communauté scientifique (et ses nouveaux clercs biologistes et médicaux) effectuer seule, cette séparation.

Aujourd'hui nous sommes donc confrontés à la perplexité. La perte d'évidence de la morale laïque était, en fait, en germe, dans le mouvement

même de laïcisation. Et, sans toujours se l'avouer, cette morale ne pouvant se référer à un absolu, a dû se confronter à des dilemmes moraux. À travers son histoire, on perçoit la profonde ambivalence des valeurs morales et leur impérieuse nécessité : elles font partie du pacte constitutif de l'organisation sociale, des repères, des quêtes d'identité. Les règles du jeu peuvent changer selon les lieux, les époques et les domaines, l'existence et l'exigence de régularisations morales demeurent, qu'elles en soient l'objet de discours ou de silence. Mais ces règles du jeu ne sont jamais innocentes : enjeux de pouvoir et de violence, elles constituent également des enjeux d'humanité.

▶ BAUBÉROT J., *Vers un nouveau pacte laïque ?*, Paris, Le Seuil, 1990. — BAUBÉROT J., GAUTIER G., LEGRAND L. & OGNIER P., *Histoire de la laïcité*, Besançon, CRDP, 1994. — BOUSSINESQ J., *La Laïcité française*, Paris, Le Seuil, 1994. — FOUREST C. & VENNER F., *Tirs croisés : la laïcité à l'épreuve des inétgrismes juif, chrétien et musulman*, Paris, Calmann-Lévy, 2003. — GASPARD F. & KHOSROKHAVAR F., *Le Foulard et la République*, Paris, La Découverte, 1995. — GAUTHIER G. & NICOLET C., *La Laïcité en mémoire*, Paris, Edilig, 1987. — LEGRAND L., *Enseigner la morale aujourd'hui ?*, Paris, Gallimard/Seuil, 1992. — OGNIER P., *L'École républicaine française et ses miroirs*, Berne, Peter Lang, 1988. — OZOUF J. & OZOUF M., *La République des instituteurs*, Paris, Gallimard / Le Seuil, 1992. — PENA-RUIZ H., *La Laïcité pour l'égalité*, Paris, Mille et Une Nuits, 2001. — POULAT É., *Liberté-laïcité*, Paris, Le Cerf / Cujas, 1987.

Jean BAUBÉROT

→ *Citoyen ; Commémoration ; Durkheim ; Égalité ; Protestantisme ; Socialisme ; Solidarité.*

LÉGITIME DÉFENSE

L'interdiction de tuer d'autres êtres humains constitue le fondement de la morale déontologique. « Tu ne tueras point », c'est le plus fondamental des dix commandements. Il est également clair, si l'on se place du point de vue de l'impératif kantien, que le fait de tuer est un acte autocontradictoire. Je ne peux universaliser la maxime « je tuerai un être humain » de façon qu'elle devienne une loi universelle de la nature, car l'acte même d'universalisation détruirait le statut du sujet « Je ». Dans le monde logique des maximes universalisées, il n'y aurait aucun « Je » pour considérer le fait de tuer un autre être humain, il n'y aurait personne encore en vie pour pouvoir décider du destin d'autrui.

On reconnaît bien toutefois qu'il existe une exception à une telle interdiction de tuer. Il est moralement permis, et peut-être même obligatoire, de tuer ceux qui, de façon imminente, menacent de violer nos intérêts fondamentaux. S'il s'exerce à l'encontre de quelqu'un qui est sur le point de tuer, de violer ou d'attaquer cruellement un être humain, le fait de tuer n'est pas interdit. D'après certaines personnes et d'après certaines juridictions, le même principe s'applique lorsque des intérêts liés à la propriété sont sur le point d'être violés, que ceux-ci soient ou non assortis de menaces dirigées contre la victime. On considère donc souvent qu'il est permis de tuer des voleurs (qui tentent de voler en faisant usage de la force ou d'une menace de violence) et des cambrioleurs (qui entrent par effraction la nuit dans une maison privée). Ce principe est désigné sous différentes appellations dans différents langages. En français, on dit : « légitime défense ». En anglais, ce droit ou principe s'appelle, selon le contexte, *self-defense, defense of others, defense of property*. En allemand, le terme qui désigne ces formes différentes de défense est *Notwehr* (c'est-à-dire : défense nécessaire).

On réconcilie le principe de légitime défense avec le commandement biblique qui interdit de tuer en interprétant la formule hébraïque *lo tirtsach* comme signifiant « tu ne commettras pas de meurtre » plutôt que « tu ne tueras point ». Tuer dans un acte de légitime défense n'est pas commettre un meurtre et n'est donc pas interdit par le commandement (divin). Bien que quelques pacifistes dévots adoptent une ligne d'action plus stricte, les traditions religieuses dominantes n'ont guère eu de problèmes pour admettre le principe selon lequel il est permis de tuer pour défendre ses propres intérêts vitaux. De la même façon, Kant n'éprouve aucun scrupule pour reconnaître que la légitime défense est un principe légal, bien que, si l'on considère la question sous un angle moral, il aurait dû être quelque peu gêné d'admettre qu'il existe une exception à l'impératif catégorique qui nous interdit de tuer. Kant condamne le mensonge, même lorsque celui-ci est nécessaire pour sauver la vie d'une personne innocente (« Sur un prétendu droit de meurtre », Ak. VII, 423-430 ; Pl. III, 435-441) ; il devrait donc *a fortiori* désapprouver la maxime suivante : « Je tuerai quand c'est nécessaire de le faire pour sauver ma vie. »

Cette remarque permet d'illustrer un point essentiel, ayant trait au fossé qui existe entre la conception que Kant avait de la moralité et sa conception du droit ou de la loi. La difficulté qu'on rencontre à tenter de satisfaire le rigoureux test de moralité conçu par Kant n'entraîne aucune conséquence nécessaire quant à la question de savoir si les individus peuvent être, dans la société civile, porteurs de droits tels que le droit de légitime défense. S'il existe donc un droit défini par une loi permettant de tuer pour défendre sa propre vie, il devrait exister aussi, on peut le supposer, un droit de mentir quand cela est nécessaire pour sauver la vie d'une personne innocente (*Doctrine du droit*, Appendice à l'introduction de la doctrine du droit, II : Ak. VI, 235-236 ; Pl. III, 484-485 ; « Sur le lieu commun : il se peut que cela soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut

point », II, corollaire : Ak. VIII, 300-301 ; Pl. III, 283). Il y a bien un certain contenu « moral » dans l'idée de droits définis par la loi, même s'il peut arriver que la maxime qui nous permet d'exercer ces droits ne satisfasse pas l'impératif catégorique – c'est-à-dire la loi morale prise en son sens étroit.

S'il existe un principe de légitime défense, quel fondement donner à l'unique exception ainsi faite à l'interdiction de tuer ? Pourquoi devrait-il être permis de tuer afin de prévenir une agression ? Et la personne qui exerce sa légitime défense, a-t-elle non seulement permission, mais également obligation de prévenir le mal qui sera fait à elle-même ou à autrui ? On a proposé plusieurs arguments pour justifier ce point. Thomas Hobbes a montré qu'aucune loi ne peut obliger un homme à renoncer à la préservation de lui-même, la raison de cela étant qu'une personne en danger préférera toujours sauver sa vie et prendre le risque d'une punition ultérieure (*De cive,* II, art. 18 ; XIV, art. 10 ; *Léviathan,* chap. 14, 21). Toutefois, le même argument s'applique au fait de voler afin d'éviter de mourir de faim. En tout cas, aucun droit à la légitime défense ne découle d'un tel argument. La seule chose qui résulte de l'instinct irrépressible d'autopréservation, c'est au plus la possibilité pour l'homme qui, afin de défendre sa vie, s'empare de l'épée d'un autre homme, de s'en trouver tout à fait excusé... Qu'il soit excusé, signifie ici que l'agent est exempté de punition. Cela ne fonde pas le moindre droit à commettre cette action, et il serait incorrect de dire que si l'on est excusé de l'acte de tuer, alors cet acte s'en trouverait justifié ou légitimé.

Les arguments proposés en faveur d'un droit à la légitime défense prennent une forme différente. Une raison qui leur est commune et leur sert à justifier ce droit est que l'agresseur perd son droit à la vie quand il commet une action qui menace les intérêts fondamentaux d'autrui. S'il a de cette façon renoncé à son droit à la vie, il ne peut être mal de le tuer. Il est impossible de prendre cette thèse littéralement, car commettre une agression, ce n'est pas la même chose que donner son consentement à être tué. L'interprétation correcte qu'on peut donner de cette thèse du renoncement, c'est qu'on doit juger ou comprendre que l'agresseur a de façon consciente abandonné ses droits. Mais cet argument ne fait que nous ramener au besoin que nous avons d'une raison qui justifie la légitime défense.

Un argument qui plaide en faveur du fait d'interpréter l'agression comme étant moralement équivalente à un renoncement à ses droits consiste à dire que les agresseurs méritent le mal qu'ils subissent puisque c'est là ce que leur vaut le fait d'avoir attaqué une autre personne. Leur conduite criminelle mérite une riposte défensive de la même façon que le crime entraîne une juste punition. Les difficultés que comporte cet argument sont de deux sortes. D'abord, le degré de force qu'il est permis d'employer dans la légitime défense dépasse de loin la gravité des agressions. On peut en effet se servir d'une force meurtrière pour prévenir un viol ou une agression. Mais il serait difficile de dire que dans ces cas-là l'agresseur mérite la force avec laquelle on se défend de son agression, car même s'il avait déjà commis le viol ou l'agression, ce ne serait pas par la mort qu'il s'en trouverait puni. La justice qui se trouve implicitement comprise dans la notion de mérite exige une réponse proportionnée, tandis que la légitime défense permet qu'on inflige une riposte disproportionnée. Il est donc difficile de persister à dire que l'institution de la légitime défense est fondée sur des critères de mérite ou de justice.

L'argument selon lequel l'agresseur mérite qu'on considère qu'il a renoncé à ses droits présente une autre difficulté. Telle qu'elle est définie dans la plupart des systèmes juridiques du monde occidental, la légitime défense est permise contre des agresseurs qui ne sont pas moralement coupables de leurs actes, par exemple, contre des enfants ou des fous, lesquels ne sont pas passibles d'une inculpation criminelle pour avoir empiété sur les droits des autres. Supposez qu'un enfant soit sur le point de vous tirer dessus. Nos intuitions nous disent que nous devons avoir le droit de nous défendre en employant la force minimale requise pour l'empêcher de faire feu. Mais cela n'aurait aucun sens de dire que l'enfant mérite de souffrir. S'il subit les dommages qu'entraîne l'exercice de la légitime défense, c'est là une conséquence nécessaire du fait que la victime potentielle a le droit de préserver sa vie. Mais il ne s'agit pas ici d'une question de justice.

L'argument selon lequel l'agresseur renoncerait à ses droits présente une difficulté supplémentaire. Il ruine en effet la distinction qui existe entre les agresseurs et les hors-la-loi. Les hors-la-loi peuvent être tués n'importe où et à quelque moment que ce soit. En revanche, les agresseurs ne s'attendent à voir utiliser contre eux la force défensive qu'au moment où ils commettent l'agression. Avant et après l'attaque, ils en sont préservés. Ils ne sont pas l'objet d'attaques préventives fondées sur la prédiction qu'ils commettront une agression dans le futur. Et ils ne sont pas objet de vengeance une fois que l'agression a été commise. Il n'est guère aisé de faire en sorte que ces traits caractéristiques de la légitime défense soient compatibles avec l'idée que l'agresseur renonce à ses droits, car les droits de cet agresseur sont en fait rétablis aussitôt après que l'agression a cessé. Au bout du compte, il semble donc que l'argument populaire, selon lequel la légitime défense est fondée sur le principe du renoncement de l'agresseur à ses droits, n'a qu'une force de persuasion réduite.

Quelle pourrait donc être la bonne raison qui justifie le droit de se servir, de façon mortelle, de sa force afin de protéger ses propres intérêts vitaux ? Les traditions kantiennes et utilitaristes

ont l'une et l'autre proposé une raison qui justifie ce principe. Les utilitaristes considèrent la légitime défense comme un cas particulier d'un principe plus général selon lequel il est moralement juste d'infliger du tort aux autres chaque fois qu'on réalise ainsi, tout compte fait, plus de bien que de mal. Le mal consiste ici en la blessure physique infligée à l'agresseur, et le bien est représenté par la préservation des intérêts vitaux de la victime potentielle. Ainsi, pour les utilitaristes, la légitime défense ne représente pas la seule exception à l'interdiction de tuer d'autres êtres humains. Ce n'est qu'une illustration d'un principe général qui considère l'acte de tuer comme moralement correct chaque fois qu'il est commis afin de servir un intérêt plus grand. Il faut souligner que, pour les utilitaristes, la légitime défense n'est pas seulement un droit, mais un devoir. S'il est vrai que tuer fera plus de bien que de mal, alors il ne serait pas bien de laisser un plus grand mal se produire en s'abstenant de tuer. La difficulté inhérente à cet argument est qu'il ne permet aucunement d'expliquer le degré disproportionné de force qu'il est permis d'employer dans les cas de légitime défense. Il n'est guère plausible de soutenir que le fait de tuer pour empêcher un viol ou une agression sérieuse produise plus de bien que de mal ; en effet, la valeur de la vie est plus grande que celle des intérêts menacés dans l'attaque. De même, cet argument utilitariste néglige une caractéristique de la situation qui est importante d'un point de vue moral, à savoir qu'une des parties prenantes de ce conflit est un agresseur et que l'autre est une victime potentielle innocente.

La tradition kantienne souligne le fait que l'agression est une violation des droits de la victime. Dans la définition libérale du droit la victime peut agir de façon à justifier ses droits et à rétablir les sphères de droits distinctes les unes des autres dont jouit chaque individu. La légitime défense est un moyen nécessaire de rétablir des droits qui ont été enfreints. L'agresseur représente une infraction objective à l'ordre légal et, par conséquent, n'importe quel membre de la société est légitimé à réduire à néant l'atteinte qu'il y a faite.

Cet argument permet d'expliquer plusieurs traits caractéristiques de notre compréhension conventionnelle de la notion de légitime défense, à la fois dans les domaines du droit et de la moralité populaire. D'abord, il n'est pas nécessaire que l'agresseur soit moralement coupable. Même une attaque commise par un enfant ou par un psychotique viole les droits des victimes potentielles et peut donc provoquer, à strictement parler, une riposte défensive. Deuxièmement, la décision de défendre l'ordre légal est laissée, de façon plausible, entre les mains des citoyens individuels. Il n'existe pas de devoir d'exercer la légitime défense, mais seulement un droit à le faire si l'on choisit d'agir ainsi. Enfin, le principe selon lequel les citoyens doivent rétablir l'ordre juste des choses les autorise à employer la force, sans aucun égard pour ce qu'il en coûtera à l'agresseur. Nous pouvons ainsi expliquer de façon adéquate pourquoi il est permis d'employer une force capable d'infliger la mort pour prévenir un viol, une attaque sérieuse ou même un cambriolage. Si ce sont là les dommages minimaux requis pour rétablir l'ordre légal, alors l'agresseur doit en payer le prix.

Le problème que soulève cette explication est celui de savoir dans quelles limites la quantité de force qu'il est permis d'utiliser pour restaurer l'ordre légal doit être comprise. Faisons l'hypothèse que la seule façon dont une personne handicapée puisse empêcher qu'on la chatouille est de tirer sur la personne qui l'ennuie. Ou bien imaginons que la seule façon d'empêcher un vol minime – par exemple, voler les fruits de l'arbre de quelqu'un – est de tirer sur le voleur qui fuit. S'il n'existe pas de limites qui soient fondées sur des critères de proportionnalité, de telles actions seraient permises. Mais si l'on adopte l'argument kantien selon lequel la force est justifiée pour rétablir l'ordre légal, on a du mal à expliquer pourquoi la victime potentielle doit supporter la violation de ses droits plutôt que d'y répliquer avec une force capable d'entraîner la mort.

Parler de la légitime défense comme d'une façon de rétablir l'ordre légal évoque la manière dont Hegel justifiait la punition. Le fait de punir le criminel constitue une négation symbolique du mal déjà commis et justifie le droit, l'ordre légal (*Principes de la philosophie du droit,* § 99-100). Ce n'est là qu'une des façons dont la moralité de la légitime défense est liée à la justification morale de la punition. La punition est parfois considérée comme une forme de défense sociale. En menaçant implicitement les futurs malfaiteurs de subir des maux comparables, le fait de punir les criminels représente une défense de l'ordre social contre ceux qui pourraient commettre des crimes similaires. On pourrait plutôt invoquer les critères d'une punition proportionnée pour limiter, en cas de légitime défense, l'usage qu'on fait de la force mortelle. Le juriste anglais du XVIIIe s., William Blackstone, soutenait, par exemple, « qu'aucun acte ne peut être empêché par la mort à moins que le même acte, s'il est commis, ne soit puni aussi de mort ».

Un exemple du fait qu'on confond la force qu'on emploie pour se défendre, et qui précède le crime, avec la punition subie après le crime, se retrouve dans le raisonnement de Robert Nozick. Celui-ci veut montrer que le mal dont on souffre quand on est victime de la légitime défense doit être déduit de la punition que l'agresseur mérite pour le crime qu'il a eu l'intention de commettre. Il souligne qu'on peut, en se défendant, anticiper sur la punition que mérite l'agresseur. En raisonnant ainsi, le fait de blesser l'agresseur signifie qu'il devra être moins sévèrement puni pour la tentative d'agression ou d'homicide qu'il était en

train de commettre. Cet argument n'est convaincant que si l'on pense que la force dont on se sert dans la légitime défense est une forme de punition, que c'est comme un mal infligé à l'agresseur parce qu'il le mérite.

En plus des arguments que j'ai cités plus haut qui portent sur le mérite et la proportionnalité, il y a des raisons supplémentaires de rejeter le raisonnement qui permet à Robert Nozick de considérer l'autodéfense comme une forme préliminaire de punition. À un stade plus primitif de notre pensée morale et politique, nous avons pu penser effectivement que la force utilisée pour se défendre était comme une sanction de l'agression, infligée sur le moment. Toutefois il est clair que les buts poursuivis par ces deux institutions sont différents. Le but de la punition, tel qu'il est compris dans la théorie rétributive, est de faire en sorte que le criminel souffre pour ce qu'il a fait. Mais la fin visée par la légitime défense n'est pas de faire souffrir l'agresseur ; elle consiste simplement à se préserver du danger d'une attaque imminente. Comme Thomas d'Aquin semble être le premier à l'avoir noté, le mal infligé à l'agresseur n'est qu'un effet latéral, non visé, du fait que la victime potentielle a assuré sa propre sécurité (*Somme théologique,* 2-2, q. 67, art. 7 *c*). L'acte défensif et ses conséquences ne devraient donc n'avoir aucune conséquence sur le fait que l'agresseur reçoive une juste rétribution pour ses actes criminels. En fait, les systèmes légaux identifient, pour la plupart, l'intention requise pour qu'il y ait cas de légitime défense comme l' « intention de prévenir l'attaque ». Si la victime potentielle se défend elle-même avec l'intention de faire souffrir l'agresseur, elle ne peut prétendre avoir agi par légitime défense.

Dans la mesure où il représente la seule exception à l'interdiction générale de tuer d'autres personnes (*pace* la façon de voir utilitariste), le principe de légitime défense est constamment soumis à des pressions destinées à élargir sa portée et à lui faire couvrir de plus en plus de cas où il serait permis de tuer. Un bon exemple de cela est la tendance à considérer le fœtus comme étant un agresseur s'attaquant à la femme qui le porte et à interpréter, en conséquence, l'avortement comme une forme de légitime défense. On trouve cet argument chez Maïmonide, qui l'applique en tout cas aux fœtus dont le développement menace la vie ou le bien-être physique de la femme enceinte. Mais le problème que pose le fait de traiter les fœtus comme des agresseurs est que les fœtus ne sont pas en train de commettre une action. Ils ne font rien d'autre qu'être biologiquement en gestation.

Aujourd'hui, presque tous les systèmes légaux considèrent que l'action est une condition requise pour pouvoir décrire une menace comme une agression et reconnaître en réponse un droit à la légitime défense. Ni les fœtus, ni les personnes qui tombent d'un étage élevé ne sont, conformément à ce critère, des agresseurs. Pourquoi ne le sont-ils pas ? La portée morale qui est donnée à l'action humaine dans ce contexte n'a jamais été parfaitement comprise. L'argument pourrait être que la légitime défense, définie à partir d'un ordre légal, présuppose un rejet de cet ordre. Dans la mesure où les règles de l'ordre légal sont faites pour les êtres humains, l'action humaine est la condition minimale sans laquelle il ne peut y avoir de rejet de cet ordre. Les événements naturels sont des événements justes, non des violations de règles. Mais la question de savoir si une façon semblable, avec ces restrictions, de considérer la légitime défense trouve à s'appliquer dans notre vie morale, demeure une question ouverte.

► CHATTERJEE D. K. & SCHEID D. E. éd., *Ethics and foreign intervention*, Cambridge/New York, Cambridge Univ. Press, 2003. — CHENEY R. C., « Self-defense, pacifism and the possibility of killing », *Ethnics,* 93, 1983, 108-124. — COHEN A. & LEE S. éd., *Nuclear Weapons and the Future of Humanity,* Totowa (NJ), Rowman & Allenheld, 1986. — NATHANSON S., *An Eye for an Eye : The Morality of Punishing by Death,* Totowa (NJ), Rowman & Littlefield, 1986. — ROMERO F., *Plaidoyer pour la légitime défense,* Dauphin, 1979. — STERBA J. P., *The Ethics of War to Nuclear Detenence,* Belmont (CA), Wadswalle, 1985. — THOMPSON J. J., *The Realm of Rights,* 1992. — WELL MAN C., *A Theory of Rights,* Totowa (NJ), Rowman & Allenheld, 1985.

George P. FLETCHER

→ *Avortement ; Double effet ; Grotius ; Guerre et paix ; Pénale (Éthique) ; Pénalisation ; Violence.*

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, 1646-1716

Dans un article stimulant (« Kant and Natural Law Ethics », *Ethics*, oct. 1993, p. 53-74), J.-B. Schneewind décrit, entre autres, deux familles de penseurs au sein de la philosophie morale moderne. La première, celle des métaphysiciens (J.-B. Schneewind évoque Malebranche, Leibniz, Spinoza ou Wolff) propose des doctrines perfectionnistes, pour lesquelles la morale est orientée vers le bonheur, la béatitude, la sagesse. La seconde, représentée principalement par l'École du droit naturel moderne, envisage plutôt et d'une manière prékantienne, la morale comme doctrine du devoir (Sève, 1989, p. 219-231). S'ensuivent différentes oppositions (évidemment plus ou moins modulées selon les auteurs) entre des styles d'argumentation (déductif/dogmatique *vs* inductif/empiriste) ; des définitions de l'obligation morale (lien d'une action et d'un motif *vs* respect de la loi) et de la sanction (intrinsèque *vs* extrinsèque) ; des conceptions du droit (lié à la justice intérieure *vs* organisant des rapports extérieurs) et du conflit (issu de l'ignorance *vs* connaturel à la vie sociale), etc. Même si cette *summa divisio* peut être approfondie ou complexifiée, elle offre une bonne compréhension de la position leibnizienne à l'intérieur

de l'évolution des doctrines morales. En effet, Leibniz, qui, sur le plan métaphysique, peut apparaître comme le représentant d'un platonisme renouvelé (Sève, *Leibniz. Le droit de la raison (LDR)*, p. 510), présente également, du point de vue de l'éthique (et de la philosophie politique), une inspiration antiquisante où l'idée du sage, plus que celle de la loi, organise la réflexion sur les conduites, et où la liberté est davantage développement de l'être vers son bien, qu'indépendance à l'égard des déterminations naturelles (cf. sur ces questions J.-P. Schneider, *Le Concept de la liberté chez Proclus*, Neuchâtel, 1996).

Le Bien

Le Bien se définit chez Leibniz à partir du plaisir présent ou futur, le bien moral étant lui-même réductible à un bien naturel ou physique (dans un sens large incluant les biens de l'esprit), à l'encontre du dualisme affirmé par l'École moderne du droit naturel : « On divise le bien en honnête, agréable et utile, mais dans le fond je crois qu'il faut qu'il soit ou agréable lui-même, ou servant à quelque autre, qui nous puisse donner un sentiment agréable, c'est-à-dire le bien est agréable ou utile, et l'honnête lui-même consiste dans un plaisir d'esprit » (*Nouv. Essais*, II, 20, § 2), doctrine déjà exprimée dans les textes de jeunesse (*LDR*, p. 104 : « L'honnêteté elle-même n'est rien d'autre que l'agrément *(jucunditas)* de l'âme » ; cf. Descartes, *à Élisabeth*, 18 août 1645).

Le plaisir qui constitue donc la source du bonheur n'est pas cependant, comme non plus la douleur, ou plus largement encore la lumière ou la couleur, susceptible d'une définition nominale (*Nouv. Essais*, *ibid.*, § 1 et 21, § 41), c'est-à-dire exprimant certains caractères de la chose ou énonçant des marques suffisantes pour la distinguer d'entre les autres. Il est cependant l'objet d'une définition causale, indiquant comment il se produit. Selon de multiples textes (*Nouv. Essais*, *ibid.* ; *LDR*, p. 126 ; *à Nicaise* ; 14 mai 1698 ; *Text. inéd.*, p. 395, 579, etc.), le plaisir *(voluptas)* est ainsi « sentiment de la perfection » *(sensus perfectionis)* et la douleur de l'imperfection. Cette expression sous-entend néanmoins un caractère dynamique de la perfection comme perfectionnement, souligné dans d'autres passages : « Le plaisir est un sentiment de perfection et pour ainsi dire un degré plus excellent de santé » (*Text. inéd.*, p. 639) ; « Je définis donc le plaisir un sentiment de perfection. De sorte que la perfection se définira aussi symétriquement, l'augmentation de la puissance » (*Op. inéd.*, p. 517). Un brouillon des années 1677-1678 (*Text. inéd.*, p. 603-604) aligne, dans cette perspective, toute une série de définitions qui précise la structure de l'hédonisme leibnizien :

> Est bien tout ce qui conduit au plaisir.
> Est mal tout ce qui conduit à la douleur [...].
> Le plaisir est le sentiment d'une perfection croissante *(sensum crescentis perfectionis)*.
> La douleur est le sentiment d'une perfection diminuée [...]
> La joie *(laetitia)* est l'excès des plaisirs présents sur les douleurs.
> La tristesse est l'excès des douleurs présentes sur les plaisirs.
> D'où il suit qu'on peut à la fois sentir le plaisir et la douleur, mais non pas être à la fois joyeux et triste [cf. exemples *in Nouv. Essais*, II, 20, § 6 et 21, § 64].
> Il est donc clair que la joie est le plaisir public ou universel de l'homme tout entier résultant de sa constitution complète [...].
> Le bonheur est une joie durable.
> La misère est une tristesse durable.

Cette gradation, plaisir, joie, bonheur (ou douleur, tristesse, misère), sert, comme on le verra, de base au calcul moral et au choix du meilleur. Envisagée ici dans son principe, on peut surtout observer que sa liaison avec la perfection ontologique de l'individu constitue une sorte de fonds commun du cartésianisme (cf., par ex., Descartes, *à Élisabeth*, 1er sept. 1645 ; Spinoza, *Éthique*, III, 2 ; Malebranche, *Méditations chrétiennes*, X, 4) que Leibniz infléchit toutefois à partir de sa propre conception de la substance. Ainsi, suivant la *Monadologie* (en particulier, § 10-30), la monade (entéléchie, âme ou esprit) est essentiellement perceptive, en incluant dans ce terme « les perceptions dont on ne s'aperçoit pas » (§ 14, ou les perceptions sans aperception). En changement continuel, elle tend toujours vers des perceptions plus distinctes, ce progrès produisant le plaisir. Quant à « l'action du principe interne qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre », elle peut « être appelée *Appétition* » (§ 15), elle aussi souvent insensible. Il en découle que « nous ne sommes jamais sans quelque action et mouvement, qui ne vient que de ce que la nature travaille toujours à se mettre mieux à son aise » (*Nouv. Essais*, *ibid.*, § 36).

Ainsi, de même que la joie, ou la tristesse, provenait de la balance des plaisirs et des douleurs, plaisir et douleur perçus sont eux-mêmes le résultat de petits plaisirs ou douleurs inaperçus, dont découle un plaisir ou une douleur notable, « tout comme le sentiment de la chaleur ou de la lumière résulte de quantités de petits mouvements » (*Nouv. Essais*, *ibid.*, 20, § 6). Plus précisément encore, l'état de l'individu est toujours mixte, le sentiment d'*un* plaisir ne provenant que de la prévalence *des* plaisirs inaperçus sur les douleurs concomitantes : par exemple, le plaisir de manger accompagne l'inconfort de l'appétit, résultat lui-même de petites douleurs inaperceptibles, qui ne composent pas cependant une vraie douleur, notable, comme dans le cas de la faim (au sens fort) : « [...] car autrement si cette perception des petites douleurs était trop distincte, on serait toujours misérable en attendant le bien, au lieu que cette continuelle victoire sur ces demi-douleurs, qu'on sent en suivant son désir et en satisfaisant en quelque façon à cet appétit ou à cette démangeaison, nous donne quantité de demi-plaisirs dont la continuation et

l'amas (comme dans la continuation du mouvement d'un corps pesant qui descend et acquiert de l'impétuosité) deviennent enfin un plaisir entier et véritable » *(ibid.).* Cette « affinité du plaisir et de la douleur » (*ibid.* avec renvoi au *Phédon*) signifie non seulement que tout plaisir (sauf en Dieu) se mêle de douleur, mais aussi qu'il n'y a pas d'état neutre (ni, comme on le verra, d'indifférence psychologique ou morale) entre plaisir ou douleur, car toute absence de perfection implique, non une douleur sentie, mais du moins une peine ou des « éléments de douleur » inaperçus comme tels mais dont la substance tend perpétuellement à se dégager. L'individu se trouve donc dans un état permanent d'inquiétude : « L'inquiétude est le principal, pour ne pas dire le seul aiguillon qui excite l'industrie et l'activité des hommes ; car quelque bien que l'on propose à l'homme, si l'absence de ce bien n'est suivie d'aucun déplaisir ni d'aucune douleur et que celui qui en est privé puisse être content et à son aise sans le posséder, il ne s'avise pas de le désirer et moins encore de faire des efforts pour en jouir » *(ibid.).* Il s'ensuit également que le bonheur n'est pas un état achevé et homogène mais implique un progrès perpétuel, l'acquisition d'un bien étant plus sensible que sa possession : « [...] l'amas de ces petits succès continuels de la nature qui se met de plus en plus à son aise [...] est déjà un plaisir considérable et vaut souvent mieux que la jouissance même du bien ; et *bien loin qu'on doive regarder cette inquiétude comme une chose incompatible avec la félicité* (souligné dans le texte), je trouve que l'inquiétude est essentielle à la félicité des créatures, laquelle ne consiste jamais dans une parfaite possession, qui les rendrait insensibles et comme stupides, mais dans un progrès continuel et non interrompu à des plus grands biens [...] » (*Nouv. Essais, ibid.*, 21, § 36). Il faut néanmoins signaler que cette conception n'exclut pas pour autant que l'individu ne puisse atteindre un état où la joie l'emportera irréversiblement sur les douleurs (ou demi-douleurs) : le sage, ici-bas, les élus, au-delà (dans la béatitude), progressent perpétuellement en perfection : « Il est vrai que la suprême félicité n'est jamais pleine (de quelque *vision béatifique* ou connaissance de Dieu qu'elle soit accompagnée) ; parce que Dieu étant infini, ne saurait être connu entièrement » (*Princ. Nat. Grâce*, § 18 ; symétriquement « les peines des damnés persistent parce qu'ils persistent dans leur malignité », *Cause de Dieu*, § 59).

En bref, on peut considérer que la conception leibnizienne du plaisir et du bonheur tente (à l'instar d'autres théories modernes) d'opérer un dépassement du dualisme antique des plaisirs purs et impurs, stables et en mouvement, accompagné dans son cas d'une intellectualisation au moins potentielle des plaisirs liés au corps, selon la formule, « le sensible est de l'intelligible confus ». Souvent discutée dans le domaine esthétique (sur la musique et les arts plastiques, cf. par ex. *Princ. Nat. Grâce*, § 17), la thèse est presque contre-intuitive dans celui des plaisirs physiques, bien qu'on puisse considérer avec Leibniz que le gourmand tend à devenir cuisinier et ce dernier chimiste ou que le sybarite aurait matière à écrire une *Histoire des plaisirs.* Il est vrai que le caractère paradoxal de cette thèse reflète celui de l'affirmation de la non-substantialité du corps, la théorie reconnaissant voire expliquant l'opacité intuitive du continuisme sensible-intelligible et ne cherchant pas, au nom de la « rigueur métaphysique », à modifier les manières ordinaires de parler (cf. *Nouv. Essais, ibid.*, § 41).

La volonté et la liberté

La conception leibnizienne de la volonté reproduit pour ainsi dire les considérations précédentes. « [...] dans le sens général, on peut dire que la volonté consiste dans l'inclination à faire quelque chose à proportion du bien qu'elle renferme » (*Théodicée*, § 22). Il ne faut d'ailleurs pas affirmer que nous voulons un objet parce que nous le jugeons bon ou que nous trouvons bon ce vers quoi nous tendons, puisque la volonté n'est pas cause de la conception ni l'inverse, toutes deux étant concomitantes (*Text. inéd.*, p. 282, commentant Spinoza, *Éthique*, III, 9, sc.). Des distinctions peuvent donc être opérées, en associant les deux ordres : on peut appeler appétition l'effort (ou propension, tendance, *conatus*) qui résulte d'une perception insensible, et volition ou volonté celle attachée à une aperception (*Text. inéd.*, p. 287 : « La volonté est un effort d'agir dont nous sommes conscients »). Quant à l'effet, on peut également dissocier volition (ou volition moins entière, volonté simple, volonté antécédente, surtout dans un contexte théologique) et volonté (ou volition parfaite, volonté pleine, volonté conséquente), cette dernière correspondant à l'effort prévalant, d'où suit l'action.

Il en découle que la décision est la résultante de ces multiples efforts ou volitions, et non pas d'une volonté supérieure. On ne peut en effet vouloir vouloir : « Nous ne voulons point vouloir mais faire et avoir ; nous ne choisissons point les volontés par d'autres volontés car se serait par d'autres volontés, et cela à l'infini, mais nous choisissons les objets » (*Text. inéd.*, p. 482). Ainsi la volonté finale ou complète est-elle une volonté composée où « le jugement de l'entendement pratique » a sa part, parfois tout à fait prédominante, mais aussi toutes les autres inclinations, dont certaines sont imperceptibles. Il s'ensuit, contre les partisans de la liberté d'indifférence, comme les disciples de Molina ou Descartes, que la volonté pleine ou finale est déterminée par le jeu des appétitions ou volitions antérieures. Suspension de la décision, affirmation de sa liberté par le choix du parti contraire au meilleur, choix pur en situation d'équilibre, tous phénomènes semblant plaider en faveur d'une volonté souveraine, s'expliquent pour

Leibniz par « des causes, souvent imperceptibles, dont notre résolution dépend » (*Théodicée*, § 51). Sur le plan moral, cette conception peut évidemment paraître nier la liberté (ou même la subjectivité si cette dernière implique une volonté autonome), bien que Leibniz considère, à l'inverse, qu'une liberté souveraine qui choisirait indépendamment des perceptions et tendances de l'individu supprimerait sa responsabilité. Sur le plan métaphysique, on se contentera de rappeler l'usage que fait ici Leibniz de sa distinction entre vérités nécessaires (dont le contraire implique contradiction) et contingentes : l'action voulue est contingente parce que, même déterminée par des circonstances extérieures et intérieures qui résultent de l'ordre du monde voulu « librement » par Dieu, elle ne revêt pas la même nécessité qu'un théorème de géométrie. Il va sans dire que tant le bien-fondé de cette distinction que son usage cohérent au sein du système ou que sa pertinence pour le problème de la liberté lui-même, ont été l'objet de discussions nombreuses. Notons simplement qu'envisager l'homme comme « automate spirituel » (*Théodicée*, § 52) peut sembler préluder à des formes postérieures d'antihumanisme mais également revenir à une inspiration antiquisante (et même néoplatonicienne de l'âme automotrice) où l'individu tend ou retourne vers le bien.

On comprendra ainsi facilement que Leibniz ne cherche pas à séparer radicalement amour de soi et amour d'autrui ou intérêt et vertu : « L'amour-propre fait tous les vices et toutes les vertus morales selon qu'il est bien ou mal entendu [...] » (*Text. inéd.*, 575) ; « On ne peut obliger personne sinon pour son bien » (VI, 1, 466). Même Dieu n'agit que pour sa perfection et son plaisir (*LDR*, p. 126). Chaque comportement résulte du mouvement de l'individu vers le bien et les différences de conduite ne font que refléter des différences dans la compréhension de celui-ci, souvent trop immédiate ou étriquée (les criminels pourraient faire d'excellents soldats, *Nouv. Essais*, II, 28, § 10). Cette attitude est déclinée dans de nombreux textes avec les infléchissements appropriés aux spécificités de la position adverse : contre Pufendorf, qui recherche un motif d'obéissance à la loi morale indépendamment de l'intérêt de l'action qu'elle prescrit (Sève, 1994, p. 11-35), contre J. Esprit qui dénonce le vice caché derrière toutes les vertus humaines (*ibid.*, p. 40-51), surtout contre les quiétistes ou semi-quiétistes (Molinos, Mme de Brinon, Fénelon) qui tentent de définir un amour pur de Dieu, indépendant de tout souci de soi-même. Leibniz répond ainsi à ces derniers qu'aimer étant prendre son plaisir à la félicité d'autrui, le bien d'autrui peut être voulu pour lui-même sans qu'on abandonne le souci de son bien propre (*Œuvres,* éd. Foucher de Careil, I, *passim*).

La rationalité morale

Comme indiqué ci-dessus, la substance est corrélativement perceptive et appétitive et, de ce point de vue, il n'y a pas plus d'autonomie de la raison qu'il n'y en avait de la volonté : la substance est un flux de « pensées » et de « désirs », qui se succèdent dans un ordre déterminé mais non proprement contrôlé par les facultés (volonté ou raison) : « Ce ne sont pas les facultés ou qualités qui agissent, mais les substances par les facultés » (*Nouv. Essais*, II, 21, 6) ; « Mais nous ne formons pas nos idées parce que nous le voulons ; elles se forment en nous, non pas en conséquence de notre volonté, mais suivant notre nature et celle des choses » (*Théodicée*, § 403). Mais inversement, l'homme (et plus largement les esprits) se caractérise par la capacité de former « des idées distinctes, avec le pouvoir de réflexion, et d'en tirer des vérités nécessaires » (*ibid.*, § 5), capacité qui ne constitue cependant qu'une part, certes toujours améliorable, de son activité psychologique puisqu'il conserve son lot de perceptions imperceptibles, comme celles des plantes, et, comme les animaux, reste « empirique dans les trois quarts de ses actions », le comportement découlant des sensations et sentiments, selon les mécanismes de l'habitude (cf. *Monadologie*, § 19-28). Il s'ensuit que l'individu ne se guide pas toujours selon ses connaissances – toutes les connaissances ont une dimension morale, rien n'étant indifférent au bonheur –, et que la capacité morale de la raison est imparfaite. Ainsi, l'action suivant toujours des perceptions et appétitions prévalentes de l'instant, l'homme peut faire le mal, c'est-à-dire, en définitive, se nuire, non pas en voyant le bien, selon la formule fameuse d'Ovide, mais en le connaissant d'une manière purement verbale : « La source du peu d'application aux vrais biens vient en bonne partie de ce que dans les matières et dans les occasions où les sens n'agissent guère, la plupart de nos pensées sont sourdes pour ainsi dire (je les appelle *cogitationes caecas* en latin), c'est-à-dire vides de perception et de sentiment [...]. On raisonne souvent en paroles, sans avoir presque l'objet même dans l'esprit [...]. Cependant, c'est ainsi que les hommes le plus souvent pensent à Dieu, à la vertu, à la félicité [...] » (*Nouv. Essais, ibid.*, § 31).

La capacité de la raison, qui vise au bonheur ou à la joie *durable*, à diriger l'individu, à triompher des passions et des inclinations vers les plaisirs *immédiats*, est seulement indirecte (*Théodicée*, § 64) et exige une formation, un apprentissage de la maîtrise de soi qui, historiquement, reprend une méthode classique (systématisée au moins depuis le moyen stoïcisme) de *préparation* : « [...] on peut pourtant faire en sorte par avance qu'on juge ou veuille avec le temps ce qu'on souhaiterait de pouvoir vouloir ou juger aujourd'hui » (*Nouv. Essais, ibid.*, § 22). Concrètement, il s'agit de s'habituer à certaines pensées ou « progressions de pensées » (§ 12) qui s'enchaîneront pour éviter l'apparition d'autres, susciter des représentations contraires à celles que l'on veut combattre ou faire diversion à

ces dernières (*ibid.*, § 47), afin que dans l'action prévalent les impératifs du long terme sur la satisfaction immédiate (ce que font très bien d'ailleurs les ambitieux et les avares, *ibid.*, § 37).

On pourrait discerner ici une contradiction dans la pensée leibnizienne : si la raison et la volonté ne sont pas des facultés souveraines, comment peut-on prendre sur soi de devenir moralement rationnel, comment peut-on « sortir pour ainsi dire de la place où l'on est, et se dire : *dic cur hic ? respice finem?* » (*ibid.*, § 47), afin de mettre en œuvre la tactique qui permettra de surmonter les passions ? Sans rentrer dans le détail de cette difficulté, on peut indiquer deux lignes de réponse, dans le cadre de la logique de la doctrine. D'abord, certains individus peuvent être dotés d'un « tempérament » (*ibid.*, § 12) ou placés dans des circonstances où leur raison ne peut s'épanouir (*Théodicée*, § 105), la plupart n'étant pourtant ni dévolus au mal ni infaillibles dans le bien. En d'autres termes, la raison est parfois sans pouvoir et, la rationalité morale ayant ses degrés, la « part obscure » du sentiment garde toujours ses droits (même s'ils vont en diminuant). D'autre part, la stratégie d'éducation morale mise en œuvre par la raison ne résulte pas d'un sursaut ou d'une conversion, mais relève du mouvement normal ou non contrarié de la substance (cf. *Monadologie*, § 60) : la volonté tend au bien, l'homme poursuit son bonheur et aspire naturellement à utiliser sa raison pour atteindre son but. La doctrine morale (elle-même issue du désir d'être heureux en rendant les autres meilleurs) ne cherche pas à provoquer une transformation, mais un développement de la nature et de la raison, qui évidemment ne sera pas général. En conclusion, la doctrine de Leibniz échapperait à la contradiction interne parce qu'elle ne considère pas comme certains mais seulement comme possibles et présumables les progrès de la moralité (tant dans l'individu qu'à l'échelle de la société).

Supposée néanmoins la raison suffisamment influente, quelle fonction doit-elle jouer dans la décision concrète ? Comme il découle de l'hédonisme initial, de la définition du bien et de la composition du bonheur comme excès durable des plaisirs sur les peines, le rôle de la raison est de se livrer à une comptabilité, additionnant et soustrayant les plaisirs et les peines (cf. la métaphore des livres de comptes des marchands in *Nouv. Essais, ibid.*, § 61), envisagés selon leur grandeur et pondérés en fonction de leurs probabilités respectives (comme il en sera de même pour le calcul de l'utilité publique). Mais la raison doit également établir « des adresses, des méthodes, des lois particulières et des habitudes toutes formées » *(ibid.)* pour conserver la ligne de conduite jugée optimale. C'est d'ailleurs ce double aspect de la rationalité morale qui permet d'éviter l'objection qui sera souvent adressée à certains utilitaristes : pour être heureux, il faut calculer toujours et très bien. Selon Leibniz, sauf particularité professionnelle (selon ses exemples, celle de l'homme d'État, du juge, du médecin ou du savant), la conduite de la vie ordinaire dispense des calculs complexes, car la conduite morale de l'existence repose sur de grandes orientations qui consistent à dépasser les avantages immédiats (*Nouv. Essais*, I, 2, 3) et qui, une fois transformées en habitudes, se maintiennent d'elles-mêmes.

En quoi celles-ci sont-elles cependant morales au sens ordinaire du terme, c'est-à-dire, intéressant non seulement l'agent mais également les autres individus ? En négligeant certaines variétés d'exposition (sur ce point cf. Grua, 1956, p. 30-41 ; Robinet, 1994), la position leibnizienne se laisse exprimer ainsi : la sagesse, science de la félicité, montre que notre bonheur augmente avec celui d'autrui, en particulier si nous en sommes non seulement les témoins ou les bénéficiaires mais la cause : « La sagesse qui est la connaissance de notre propre bien, nous porte à la justice, c'est-à-dire à un avancement raisonnable du bien d'autrui » (*Méditation sur la justice*, *LDR*, p. 125 ; cf. *Codex juris gentium diplomaticus, id.*, p. 162, qui définit, ainsi que de nombreux autres textes, la justice comme « charité du sage »). Pour Leibniz, qui se considère ici héritier de Platon ou d'Aristote, le bonheur implique la considération de l'intérêt des autres, non pas seulement, comme le croient pour lui Hobbes ou Pufendorf, d'un point de vue externe, afin d'éviter des rétorsions ou d'obtenir des contreparties, mais d'un point de vue interne, parce qu'il n'y a pas de plus grand intérêt particulier, de plus grande réalisation de ses capacités, que d'être la source du bien à l'extérieur de soi-même. Celui qui agit (ou mieux peut-être construit) comprend le réel, donc augmente la distinction de ses perceptions et son bonheur. Ou à l'inverse, celui qui comprend le réel veut l'améliorer. L'homme bon est ainsi : « dans un perpétuel effort de changer quelque chose, ou d'innover évidemment pour le mieux [...] » (*LDR*, p. 89 ; sur la racine métaphysique de cette conception, cf. *Monadologie*, § 49-52).

Ainsi, contrairement à l'inspiration moderne, ou protestante, qui, séparant bonheur et moralité, fait du premier une affaire subjective, Leibniz conserve l'idée d'une hiérarchie des types de vie : la meilleure est celle du savant qui augmente les connaissances scientifiques et techniques de l'humanité ; puis viennent l'homme d'État qui assure la sécurité et la prospérité d'un pays, les entrepreneurs qui, en développant banques, manufactures et commerce, accomplissent « les justes aumônes, solides, surtout continuelles, qui croissent sans fin, se multiplient par elles-mêmes et peuvent être utiles à bien des milliers d'hommes » (*Œuvres,* éd. Foucher de Careil, VII, 58-59), enfin tous ceux qui, plus anonymement, améliorent leur petit « département » (*Monadologie*, § 83).

Leibniz propose donc une réinterprétation philosophique de la charité chrétienne, celle mysté-

rieuse dans son origine, la grâce, voire dans son accomplissement (le prochain aimé pour lui-même indépendamment de ses qualités). La justice « charité du sage » repose sur un exercice de la raison, véritable grâce ordinaire de Dieu, et, dépassant le soin de l'immédiat, se situe dans la perspective du long terme et du progrès calculé.

Néanmoins, si, en droit, l'intérêt et la vertu coïncident (« personne ne peut être obligé sinon en ce qui concerne son bien », *LDR*, p. 17), en fait, cette coïncidence n'est toujours sensible qu'au petit nombre des sages qui trouvent leur bonheur dans leur devoir (ou *vice versa,* cf. *ibid.*, p. 209). En pratique, peu d'hommes triomphent de certaines tentations. Aussi la moralité du plus grand nombre requiert-elle la croyance en une vie future où les perfections acquises ici-bas porteront leurs fruits. « Puisque chez beaucoup d'hommes le sens de l'humanité et l'aiguillon de la conscience sont affaiblis et que seule se maintient l'utilité propre, qui ne peut assez assurer la protection des hommes les uns envers les autres toutes les fois qu'il y a espoir d'impunité, en conséquence la perfection la plus haute du droit naturel doit être cherchée dans le culte de Dieu [...], que personne ne peut tromper et à laquelle personne ne peut échapper » (*ibid.*, p. 107).

Quant à l'objet de l'action morale, dans la logique générale de la conception du bien, la raison le détermine sur un mode téléologique et non de prime abord déontologique, le calcul du bien collectif reprenant celui du bien individuel et l'englobant. Le principe suprême de l'action est donc : « tout ce qui est publiquement utile, il faut le faire » (*ibid.*, p. 151) ; « il faut rechercher le bien général maximum » (*Text. inéd.*, p. 608). Sa mise en œuvre consiste à comptabiliser les biens et les maux qui proviendraient de chacune des actions envisagées afin de choisir la meilleure, celle dont les conséquences sont les plus bénéfiques à long terme : « Le bien commun s'estime en rassemblant en une somme les biens des individus singuliers. Ainsi le plus grand bien commun consiste dans la plus grande multitude et grandeur des biens, qui échoient aux individus singuliers » (*LDR*, p. 152).

Ce type de formule conduit évidemment à esquisser une comparaison entre la morale leibnizienne et l'utilitarisme ultérieur.

Leibniz et l'utilitarisme

Par rapport à l'utilitarisme, Leibniz semble un des premiers représentants de sa version théologique, puisque, comme on l'a vu, l'existence de Dieu et/ou l'immortalité de l'âme permettent de faire converger à grande échelle les comportements individuels et les réquisits de l'utilité collective. Mais il conviendrait davantage, dans le cas de Leibniz, de parler d'utilitarisme cosmique puisque la considération de Dieu ne sert pas seulement à discipliner la conduite mais également à élargir sa perspective. Ce que le sage doit optimiser, parce que, comme Dieu, il en jouit, c'est la perfection de l'Univers, dont l'humanité ne constitue qu'une partie, pour ainsi dire intermédiaire ou locale (il s'agit ici d'une conséquence de la conception continuiste des substances qui place l'homme sur une échelle allant du vivant à Dieu, via l'animal, le génie, l'ange). En effet, il se peut que « le surplus du bien dans les créatures non intelligentes, qui remplissent le monde, récompensât et surpassât même incomparablement le surplus de mal dans les créatures raisonnables » (*Théodicée*, abrégé, § II) ou « que les soleils ne soient habités que par des créatures heureuses » (*ibid.*, § 19) dont le bonheur pourrait contrebalancer le malheur des hommes. Les développements pratiques de telles considérations ne sont pas des plus claires, puisque les conséquences cosmiques de l'action sont souvent inconnues. Un texte isolé (*Text. inéd.*, p. 342) indique toutefois qu'une invention chimique dévastatrice pour l'humanité pourrait néanmoins servir la gloire de Dieu considérée globalement. Mais on pourrait aussi classer Leibniz parmi les « éco-utilitaristes » au sens où le bien des « êtres sentants » (selon l'expression de Mill) est susceptible d'exiger des sacrifices importants pour l'homme (mais le cas inverse est évidemment avéré). En bref, comme beaucoup d'utilitaristes, mais dans son cas à l'échelle de l'Univers, Leibniz pourrait être accusé d'affaiblir et d'entretenir le flou sur le respect de la dignité humaine. On perçoit ici la différence entre une conception de la moralité comme appartenance, active, à une République des esprits ou une Cité de Dieu, et une vision moins métaphysique où la moralité consiste dans le respect d'une règle morale commune à tous les hommes.

La deuxième différence avec les versions, benthamienne ou contemporaine, de l'utilitarisme réside en ce que, pour Leibniz, doit être maximisé le bien des individus et non la satisfaction de leurs préférences. Dans cette perspective, l'expression bien connue de Bentham (« pushpin is as good as poetry ») est fausse. Cette position facilite bien sûr le calcul du meilleur, l'utilité générale pouvant se calculer selon des indicateurs physiques, mais a également des conséquences politiques identifiables. D'un point de vue théorique, l'autonomie de l'individu, la liberté du droit, n'est pas un principe primitif mais dérive de l'impossibilité de tout dispenser arbitrairement. Ainsi les règles du droit privé (de la famille, de la propriété, des contrats) s'appliquent parce qu'il serait sans fin de disputer casuistiquement des mérites de chacun (*i.e.* de sa capacité à contribuer au plus grand bien général). En matière de droit public, un pouvoir absolu est mauvais non parce qu'il nie le droit des citoyens, mais simplement parce qu'il privilégie son intérêt sur les leurs. D'un point de vue pratique, les priorités d'action sont également claires et fixées presque déductivement : assurer le nécessaire au plus grand nombre (sur un mécanisme d'assu-

rances sociales, cf. Sève, 1994, p. 169-182), promouvoir l'investissement productif, le développement et la diffusion des sciences et techniques (sur ces questions, cf. Sève, 1994, p. 221-251). Cette dernière tâche est d'ailleurs une fin en soi, puisque le bonheur réside, pour tous et chacun, dans les progrès de l'intelligence, « mot de la fin » de l'utilitarisme perfectionniste proposé par le philosophe de Hanovre.

Enfin, on peut s'interroger pour savoir si la morale leibnizienne aboutit à un utilitarisme des règles ou à un utilitarisme des cas. Il est clair qu'en principe seule la règle du meilleur ne souffre pas d'exceptions. Mais en même temps, la sécurité juridique, on l'a signalé, comme l'éducation morale, exigent que des lois ou des préceptes impératifs soient formulés. Sans entrer dans les détails de cette difficulté (Sève, 1989, p. 133-218), puisque, selon Leibniz, le respect de la règle en tant que tel n'a pas de valeur morale mais seulement les conséquences de celui-ci, le problème consiste à évaluer les conséquences de l'exception (son exemplarité négative, le trouble ou le scandale qu'elle entraîne). Même si Leibniz semble, rarement, considérer que certaines règles pourraient être protégées *a priori* par la considération de l'importance des effets secondaires de leur infraction (*Théodicée*, § 25 : « On n'approuvera point qu'une reine prétende sauver l'État en commettant ni même en permettant un crime. Le crime est certain, et le mal de l'État est douteux, outre que cette manière d'autoriser le crime, si elle était reçue, serait pire qu'un bouleversement de quelque pays [...] »), sa tendance générale reste de n'exclure aucun type d'action, pourvu qu'elle serve le bien général (cf. par exemple *ibid.*, § 133 : « Nous savons qu'on détruit quelquefois des villes entières et qu'on fait passer les habitants au fil de l'épée pour donner de la terreur aux autres. Cela peut servir à abréger une grande guerre ou rébellion, et c'est épargner le sang en le répandant »). Ainsi, alors que l'École du droit naturel tend à rationaliser l'éthique en codifiant certaines règles (dites lois naturelles) à la manière d'un décalogue laïc, Leibniz, dans ses essais de systématisation (préfigurant par ailleurs la construction de la logique déontique contemporaine, cf. Gardies & Kalinovski, 1974) développe la notion de l'homme bon, sans fixer aucun contenu normatif général indépendant des circonstances, selon un mélange original de déductivisme moderne et de propédeutique de l'Antiquité. Comme cette dernière, Leibniz semble finalement aboutir à un certain dualisme entre le discours moral complet, celui des philosophes, et une version simplifiée (conforme aux manières ordinaires de parler) pour le plus grand nombre, le premier plus téléologique et casuistique que la seconde, évidemment ; c'est pourquoi par exemple, « régulièrement et *ordinairement*, les souverains doivent *passer pour* irrésistibles » (*Text. inéd.*, p. 886, nous soulignons). Mais il n'y a là nulle dramatisation : qu'un peuple renverse son roi ne le rend pas durablement rebelle, être victime d'un mensonge officieux (accompli par devoir) ne ruine pas nécessairement la confiance dans la communication humaine ; les progrès de l'éducation, de la connaissance et des institutions devront permettre de surmonter ces conflits.

Le caractère privé (correspondance, notes, brouillons, textes achevés mais non publiés) de beaucoup des réflexions leibniziennes sur la morale (et le droit), compensé partiellement par la parution de l'édition Dutens de 1768, rend l'étude de l'influence de Leibniz très dépendante de l'œuvre de Wolff (1679-1754) qui évidemment contraste par son caractère hypersystématique avec certaines fulgurations leibniziennes (sur les rapports directs entre les deux auteurs cf. Gerhardt, *Leibniz und C. Wolff aus den Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Hannover,* Halle, 1860). Dans cette optique, l'effort de Wolff apparaît comme visant une synthèse entre leibnizianisme et droit naturel moderne. De celui-ci, il emprunte en effet le langage légaliste, présentant la doctrine morale à travers une série de préceptes (cf. *Phil. pract. univ.*, 1re partie, en particulier § 220-270), comme chez Pufendorf et Thomasius classés en devoirs par rapport à Dieu, à soi, aux autres. Mais inversement, il reste fidèle à l'eudémonisme leibnizien en faisant de la perfection et de la félicité la fin de l'action (*ibid.*, § 104, 324 ; et 2e part., § 349) et en raffinant encore les méthodes de formation morale (*ibid.*, 2e part., § 597-686, *Phil. Moral.*, 2e part., c. 1 et 2), requises par le déterminisme psychologique (cf. *Ontol.*, § 118 ; *Psych. empir.*, § 887). On ne s'étonnera pas que comme Barbeyrac, défendant Pufendorf contre Leibniz, l'avait fait, Crusius (1715-1775) souligne contre Wolff la différence entre, d'une part, la matière ou le contenu du devoir, qui réside, certes, dans l'augmentation de la perfection, et crée une obligation de prudence, et, d'autre part, sa forme, qui consiste dans l'obéissance à une loi, en dernière analyse divine, et qui constitue une obligation de vertu (*Anweisung vernünftig zu leben*, § 40, 111, 162, 176).

● *Gottfried Wilhelm Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt / Berlin, Deutschen Akademie der Wissenschaften Berlin, 1923 (le premier chiffre indique la série, le deuxième le tome, le troisième la page). — *Opuscules et fragments inédits de Leibniz,* éd. L. Couturat, Paris, 1903 (rééd. Hildesheim, 1966). — *Leibnitii Opera omnia nunc primum collecta,* éd. L. Dutens, 5 t., Genève, 1768. — *Godefroy Guillaume Leibniz. Œuvres,* éd. A. Foucher de Careil, 7 t., Paris, 1858-1875. — *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz,* éd. C. I. Gerhardt, 7 t., Berlin, 1875-1890 (rééd. Hildesheim), 1960, 1978. — *Gottfried Wilhelm Leibniz. Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre,* éd. G. Grua, 2 t., Paris, 1948. — *Die Werke von Leibniz,* éd. O. Klopp, 11 t., Hanovre, 1864-1884. — *Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften,* éd. G. Mollat, Leipzig, 1885. — On trouvera également des éditions séparées, en particulier de la *Monadologie* (Livre de Poche), des *Nou-*

veaux Essais sur l'entendement humain (Garnier-Flammarion), des *Principes de la nature et de la grâce* (PUF), et de la *Théodicée* (Garnier-Flammarion). Sur la philosophie du droit, cf. également Sève, 1994, abrégé ci-dessus *LDR*.

► AYALA H. J., *Solipsismo y mundo externo en la filosofía de G. W. Leibniz*, Valencia, Editorial UPV, 2003. — CARLSON A., *The divine ethic of creation in Leibniz*, New York, P. Lang, 2001. — ELSTER J., *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Paris, 1975. — FEINBERG J. S., *The many faces of evil : Theological systems and the problems of evil*, Wheaton, Ill., Crossway Books, 2004. — FRÉMONT C., *L'Être et la Relation*, Paris, 1981. — FRIEDRICH C. J., « Philosophical reflections of Leibniz on law, politics and the state », *Natural Law Forum*, 11, 1966, p. 79-91 (rééd. *in* FRANKFURT H. G. éd., *Leibniz. A Collection of Critical Essays*, New York, 1972. — GARDIES J.-L. & KALINOVSKI G., « Un logicien déontique avant la lettre : G. W. Leibniz », *Archiv für Rechts- und Sozial philosophie*, 60, I, 1974, p. 79-112. — GAUDEMAR M. DE, *Leibniz. De la puissance au sujet*, Paris, 1994. — GRUA G., *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*, Paris, PUF, 1953 ; *La Justice humaine selon Leibniz*, Paris, PUF, 1956. — HOSTLER J., *Leibniz's Moral Philosophy*, Londres, 1975. — KALINOVSKI G., « La logique juridique de Leibniz. Conception et contenu », *Studia Leibnitiana*, IX, 1977, p. 168-189. — NAERT R., *La Pensée politique de Leibniz*, Paris, PUF, 1964. — PARKINSON G. H. R., « Leibniz on human freedom », *Studia Leibnitiana*, 2, 1970, p. 60 *sq.* — RILEY P., *Leibniz' Political Philosophy*, Cambridge (Mass.), 1996. — ROBINET A., *G. W. Leibniz : le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, Paris, PUF, 1994. — SCHNEIDER H. P., *Justitia universalis. Quellen Studien zur Geschichte des « Christlichen Naturrechts » bei Gottfried Wilhelm Leibniz*, Francfort/Main, 1967. — SCHNEIDERS W., Vera Politica. Grundlagen der Politiktheorie bei G. W. Leibniz, *Recht und Gesellschaft*, Berlin, Friedrich Kaulbach et Werner Krawietz, 1978, p. 589-604. — SÈVE R., *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*, Paris, PUF, 1989 ; *Leibniz. Le droit de la raison*, Paris, 1994. — UYL D. J. DEN, « The aristocratic Principle in the political Philosophy of Leibniz », *Journal of the Hist. of Philos.*, 15, 1977, p. 281-292.

René SÈVE

→ *Bayle ; Bien et mal ; Bonheur ; Crusius ; Libéralisme ; Loi naturelle moderne ; Malebranche ; Pratique ; Sens moral ; Spinoza ; Thomasius ; Utilitarisme ; Wolff.*

LEVINAS Emmanuel, 1905-1995

La pensée d'Emmanuel Levinas procède de deux sources distinctes : la phénoménologie d'une part, la Bible et les textes de la tradition juive d'autre part. Né en Lithuanie, Levinas a étudié la philosophie en France, puis à Fribourg, en Allemagne, où il a suivi, en 1927 et 1928, les cours de Husserl et de Heidegger. Son premier livre, *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930) marque l'introduction de la phénoménologie en France. Parue en 1936, l'étude *De l'évasion* représente, deux ans avant le fameux roman de Sartre, un essai de description phénoménologique de la nausée, comme révolte du sujet contre son engluement dans la pure facticité de l'être-là. La Deuxième Guerre mondiale, que Levinas vécut dans un camp de prisonniers de guerre français en Allemagne, et la découverte des horreurs nazies, vont peu à peu incliner sa pensée dans une direction nouvelle, celle de la prééminence absolue de l'éthique. En 1947 paraît *De l'existence à l'existant*, où Levinas – à travers l'analyse d'états-limite du psychisme, comme la fatigue, la paresse ou l'insomnie – décrit la condition du sujet humain prisonnier de la présence obsédante de l'être dans son envahissement omniprésent, et que Levinas dénomme « il y a ». Mais c'est à partir de *Totalité et Infini* (1961) que la pensée de Levinas commence à se déployer dans toute son ampleur. Le livre commence par une méditation sur la guerre, conçue comme l'état normal d'une humanité vivant dans la mobilisation permanente des consciences s'affrontant dans une lutte incessante pour la survie. En ce sens la guerre dévoilerait la vérité même de l'Être. Reprenant les analyses de Hegel, Levinas se demande alors si la réalité de la guerre n'est pas destinée à avoir nécessairement le dernier mot par rapport aux exigences de la morale individuelle. Ce qui met en cause la priorité de la morale, ce n'est pas le conflit qui, en l'homme, opposerait les forces du mal aux forces du bien, mais le fait que l'homme soit une partie d'une réalité qui l'englobe – celle de la société, de la politique, de l'histoire –, et par rapport à laquelle sa liberté de sujet apparaît comme une simple illusion. Bien plus, si – comme toute la philosophie occidentale n'a cessé de l'affirmer – la vérité se trouve dans la Totalité, et non dans les parties qui la constituent, le sujet individuel est condamné à s'incliner devant la nécessité (que ce soit celle de l'histoire ou celle du logos) qui la gouverne. La Totalité désigne dans la pensée de Levinas l'Être de la philosophie traditionnelle, conçu comme la somme de toutes les particularités, ou encore le corrélat de la Pensée compris comme instance suprême de synthèse où s'intègrent tous les savoirs.

Le visage d'autrui

À cette vision de l'Être comme rapport immanent d'une Pensée posée comme absolue avec une Totalité indépassable, Levinas oppose la relation du sujet de l'éthique avec une transcendance extérieure au système de la pensée objectivante. Cette transcendance est celle du visage d'autrui, tel qu'il se révèle au Moi dans son altérité absolue, c'est-à-dire *en dehors de tout contexte* : dans le rapport éthique à autrui, ma responsabilité envers lui est inconditionnelle, elle déborde tous les conditionnement – psychologiques, historiques ou sociaux – qui pourraient la limiter. Le *visage* d'autrui, ce terme si central dans la philosophie de Levinas, ne doit pas être pris dans son sens empirique : il ne désigne pas les traits de la physionomie. Mais ce

n'est pas non plus une simple métaphore : à travers la réalité corporelle, mais au-delà d'elle, le visage signifie la pure contingence d'autrui, dans sa faiblesse et sa mortalité, ou encore, selon l'expression de Levinas, sa pure *exposition,* c'est-à-dire la demande silencieuse que, par sa seule présence, il m'adresse. Ce que le visage me révèle, c'est la réalité d'autrui dans sa pure *humanité,* par-delà tous les rôles sociaux qu'il peut être amené à jouer. C'est parce que, dans son essence la plus profonde, la rencontre avec autrui se produit dans la révélation de son visage, qu'elle transcende le système clos de la Totalité où tout rapport se lit en termes de savoir ou de pouvoir. C'est le concept de cette transcendance de la relation éthique que Levinas désigne du nom d'*infini.* Ce terme est employé ici dans le sens que Descartes lui donne dans ses *Méditations métaphysiques,* lorsqu'il analyse le paradoxe par lequel l'homme, créature finie, est capable de penser l'idée de l'Infini. Pour Descartes, la présence en nous de l'idée de l'Infini ne peut s'expliquer que par le fait qu'un Etre infini l'a placée en nous. Ce que Levinas retient de cette figure de pensée, ce n'est pas la preuve de l'existence de Dieu qu'elle implique, mais le « geste spéculatif » suggérant que « dans l'idée de l'infini se pense ce qui reste toujours extérieur à la pensée » (préface à *Totalité et Infini*). Ce qui se noue et se dénoue à la fois dans ce paradoxe, c'est l'idée que la pensée peut contenir plus que ce qu'elle pense, c'est-à-dire qu'elle peut, en quelque façon, penser une extériorité qui, en même temps, la déborde absolument. C'est de cette manière que l'altérité d'autrui, telle qu'elle se révèle dans la relation éthique, apparaît à la fois comme radicalement extérieure à la visée objectivante qui s'accomplit dans le système de la totalité, tout en continuant à pouvoir être décrite à l'intérieur des règles du discours philosophique. L'éthique ne constitue donc pas, pour Levinas, un domaine à part, séparé de la réflexion théorique ; au contraire, la relation à autrui forme l'horizon premier de toute philosophie spéculative, puisque toute philosophie est discours, et qu'il n'y a de discours qu'adressé – même implicitement – à une autre personne. De ce point de vue, tout savoir, y compris le savoir scientifique, tire sa possibilité même d'une attitude éthique préalable.

L'altérité radicale d'autrui dans la relation éthique signifie, avant tout, que celle-ci n'est pas réciproque. Il ne s'agit pas d'un troc où l'autre serait destiné à me rendre le bien que je lui ai fait. Une telle réciprocité caractérise le circuit des échanges économiques, régi par la règle du bénéfice mutuel, mais non pas l'unicité du rapport éthique, où le Moi s'efface devant l'autre, dans un mouvement de générosité fondamentalement desintéressée. Autrui, écrit Levinas, me concerne avant toute dette que j'aurais contractée à son égard, je suis responsable de lui indépendamment de toute faute commise vis-à-vis de lui. Cette relation où l'obligation à l'égard d'autrui prime tout ce que je pourrais attendre de lui est essentiellement *asymétrique.*

Il est remarquable que certains des thèmes les plus centraux de *Totalité et Infini* se réfèrent à la Bible et à son interprétation dans la tradition rabbinique. Cependant, les analyses de Levinas ne se réclament jamais de l'autorité des textes sacrés ; elles tirent leur éclat de leur seule force philosophique. Pour Levinas, les sources bibliques et la réflexion philosophique constituent deux ordres séparés ; en effet, le statut épistémologique de la Bible n'est pas différent de celui de la philosophie grecque : il s'agit de deux « spiritualités » distinctes, qui expriment deux modalités spécifiques de l'humain, aussi originelles l'une que l'autre, la philosophie grecque mettant l'accent sur la théorie et sur l'idéal du savoir, la tradition biblique sur la proximité sociale et dialogale.

Treize ans après *Totalité et Infini, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) tente d'exposer une autre manière de philosopher, fondée sur l'antériorité absolue en l'homme d'une exigence éthique laquelle témoigne de la présence en nous de l'idée de l'Infini. Cette autre dimension qui s'ouvre alors dans la pensée implique une extrême radicalisation des thèmes posés dans *Totalité et Infini,* en particulier en ce qui concerne les deux notions centrales de subjectivité et d'altérité.

Altérité

Dans *Totalité et Infini*, le Moi avait encore été défini comme une essence qui se pose elle-même et s'identifie dans la jouissance du monde. L'ouverture vers l'autre avait alors été présentée comme la rupture de cet égoïsme primordial. Dans *Autrement qu'être,* la subjectivité n'est plus décrite en termes de positivité ; ce n'est pas une essence qui existerait, en soi et pour soi, avant de se tourner vers autrui. Originellement, avant toute définition de soi par soi, la subjectivité apparaît comme réponse à autrui, comme engagée par la demande de l'autre, comme soumise à son appel. Cette responsabilité *a priori* pour l'autre – qui, pour Levinas, est de l'ordre d'une *sensibilité* originelle – définit la subjectivité comme pure *passivité,* comme pure exposition à la requête silencieuse d'autrui. Cette passivité (qu'il ne faut pas comprendre comme une attitude psychologique, mais comme une catégorie, comme la manière d'être de la subjectivité) se dit aussi, chez Levinas, en termes de *vulnérabilité* à autrui, de traumatisme que sa seule présence inflige à l'identité du Moi ; parce que, à travers cette sensibilité originelle au prochain, son sort m'importe plus que le mien, et que, de ce fait, je suis fondamentalement requis de me « mettre à sa place », je deviens en quelque sorte son *otage* ; de ce point de vue, le Moi se dépouille de son identité et, d'une certaine manière, se substitue à autrui. En un retournement paradoxal,

c'est par cette *substitution* que le Moi sera désormais défini : être Moi, c'est être pour autrui.

À cette dé-substantiation du Moi répond, dans *Autrement qu'être,* la dé-substantiation de l'autre. Il y a dans l'idée de l'autre, telle qu'elle apparaît dans *Totalité et Infini*, une aporie fondamentale : si le visage d'autrui est défini comme altérité radicale, extériorité absolue par rapport au système de la perception où l'autre est toujours ramené au même, le seul fait de son apparition le réintègre pourtant dans l'horizon de la conscience intentionnelle, et, par là même, annule son altérité. Celle-ci est une absence toujours menacée d'être ramenée à la présence, à l'indifférenciation d'un objet de la perception. A moins de définir l'altérité comme pure absence : ce qui fait qu'autrui est autre serait alors précisément cette impossibilité de réduire sa transcendance, cet éloignement vertigineux de ce qui ne saurait se dire en termes de présence. S'inspirant de la logique grammaticale des pronoms personnels, où la troisième personne (Il/Elle) désigne toujours celui qui n'est pas là, Levinas dénomme cette absence absolue constitutive de l'altérité, *illéité.* De l'illéité, c'est-à-dire de ce qui est toujours absent, on ne peut parler qu'au passé. En ce sens, l'altérité de l'autre ne se révèle à nous que comme quelque chose qui, toujours a déjà passé, c'est-à-dire comme une *trace. La trace de l'autre,* c'est ce qui reste pour nous de son absence : absence que rien ne peut venir rattraper, parce qu'elle renvoie à un au-delà du visage, à une extériorité absolue. La trace, dit Levinas, n'est pas l'effet d'une cause (comme la fumée est l'effet du feu), mais un signe, certes très particulier, puisqu'il ne renvoie à aucune signification positive, mais seulement à une absence. Dans son sens le plus absolu, la trace de l'Autre fait allusion, chez Levinas, à la trace de Dieu, qui n'est jamais là. Ici, comme dans le fameux passage du chapitre 33 de l'*Exode,* Dieu ne se révèle que par sa trace. De ce point de vue, l'altérité absolue d'autrui, conçue comme absence, correspondrait à la trace de Dieu en l'homme.

● *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl,* Paris, Alcan, 1930, 2ᵉ éd., Paris, Vrin, 1963. — *De l'évasion,* in *Recherches philosophiques,* vol. V (1935/1936), Montpellier, Fata Morgana, 1982. — *Le Temps et l'Autre,* in *Le Choix, le Monde, l'Existence*, Cahiers du Collège philosophique, Paris, Arthaud, 1947 (2ᵉ éd., Montpellier, Fata Morgana, 1979 ; 3ᵉ éd., Paris, PUF, 1982). — *De l'existence à l'existant,* Paris, La Revue Fontaine, 1947 (2ᵉ éd., Paris, Vrin, 1977). — *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger,* Paris, Vrin, 1949, 2ᵉ éd., 1967. — *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité,* La Haye, Nijhoff, 1961. — *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme,* Paris, Albin Michel, 1963, 2ᵉ éd., 1976. — *Quatre lectures talmudiques,* Paris, Minuit, 1968. — *Humanisme de l'autre homme,* Montpellier, Fata Morgana, 1972. — *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* La Haye, Nijhoff, 1974. — *Noms propres,* Montpellier, Fata Morgana, 1976. — *Sur Maurice Blanchot,* Montpellier, Fata Morgana, 1976. — *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques,* Paris, Minuit, 1977. — *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques,* Paris, Minuit, 1982. — *De Dieu qui vient à l'idée,* Paris, Vrin, 1982. — *Éthique et Infini,* Paris, Fayard, 1982. — *Transcendance et Intelligibilité,* Genève, Labor et Fides, 1984. — *Hors sujet,* Montpellier, Fata Morgana, 1987. — *À l'heure des nations,* Paris, Minuit, 1988. — *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre,* Paris, Grasset, 1990. — *La Mort et le Temps,* Paris, L'Herne, 1991.

► ATTERTON P., CALARCO M. & FRIEDMAN M. éd., *Lévinas and Buber : Dialogue and difference*, Pittsburgh, Pa., Duquesne Univ. Press, 2004. — BERNASCONI R. & CRITCHLEY S., *Rereading Levinas,* Bloomington, Indiana Univ. Press, 1991 ; *The Cambridge companion to Levinas*, Cambridge/New York, Cambridge Univ. Press, 2002. — BURGGRAEVE R., *Emmanuel Levinas. Une bibliographie primaire et secondaire* (1929-1985 avec complément 1985-1990), Louvain, Peeters, 1990. — CHALIER C., *La Trace de l'infini : Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Paris, Le Cerf, 2002. — GUIBAL F., *Et combien de dieux nouveaux...,* t. 2, *Levinas,* Paris, Aubier-Montaigne, 1980. — LESCOURRET M.-A., *Emmanuel Levinas,* Paris, Flammarion, 1994. — MALKA S., *Lire Levinas,* Paris, Le Cerf, 1984. — MARION J.-L. dir., *Positivité et transcendance,* Paris, PUF, 2000. — MÜNTER A. (dir.), *La différence comme non-indifférence. Éthique et altérité chez E. Levinas,* Paris, Kimé, 1995. — PÉREZ F., *En découvrant le quotidien avec E. Levinas : ce n'est pas moi, c'est l'être,* Paris, L'Harmattan, 2000. — PETROSINO S. & ROLLAND J., *La Vérité nomade. Introduction à E. Levinas,* Paris, La Découverte, 1984. — POIRIE F., *Emmanuel Levinas, qui êtes-vous ?,* Lyon, La Manufacture, 1987. — ROTH J. K., *Ethics after the Holocaust : Perspectives, critiques, and responses,* St. Paul, Minn., Paragon House, 1999. — Coll. : *Exercices de la patience,* n° 1, Paris, Obsidiane, 1980. — *Textes pour Emmanuel Levinas*, éd. F. Laruelle, Paris, J.-M. Place, 1980. — *Les Cahiers de la nuit surveillée. Emmanuel Levinas,* Lagrasse, Verdier, 1984. — *Autrement que savoir,* Paris, Osiris, 1988. — *Répondre d'autrui : Emmanuel Levinas,* Neuchâtel, La Baconnière, 1989. — *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première,* Colloque de Cerisy-la-Salle sous la dir. de J. Greisch & J. Rolland, Paris, Le Cerf, 1992. — *Cahier de l'Herne : Emmanuel Levinas,* éd. C. Chalier & M. Abensour, Paris, L'Herne, 1991.

Stéphane MOSES

→ *Autrui , Corps ; Don ; Phénoménologie ; Relations interpersonnelles.*

LIBÉRALISME

Libéralisme et républicanisme

Le libéralisme est une tradition de pensée politique qui date du XIXᵉ et du XXᵉ s., bien qu'il en existe diverses versions antérieures. Le républicanisme est une tradition beaucoup plus ancienne, dont l'influence a cessé d'être prépondérante au début du siècle dernier, à l'époque où le libéralisme apparaissait comme une force puissante (Pocock, *The Machiavellian Moment*, 1975). La conception que je propose du libéralisme et du républicanisme n'est pas très éloignée de leur sens orthodoxe, mais il faut noter que ces termes sont parfois interprétés

d'une manière tout à fait différente. Certains auteurs comprennent le libéralisme, par exemple, comme le projet récurrent de trouver pour l'État une justification laïque, qui serait à l'abri de toute usurpation religieuse, absolutiste, et même populiste (Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, 1987). D'autres voient dans le libéralisme purement et simplement l'expression de la thèse selon laquelle le pouvoir de l'État doit être systématiquement limité. Selon ces points de vue, le républicanisme représente un épisode de l'histoire du libéralisme, et non un mouvement de pensée distinct du libéralisme.

Le républicanisme trouve ses origines dans la Rome classique, où il est associé en particulier au nom de Cicéron (Fontana, *The Invention of the Modern Republic*, chap. 1, 1994). Il réapparut à la Renaissance, figurant en bonne place dans la pensée constitutionnelle de Machiavel, et il joua un rôle important dans la conception que les républiques du nord de l'Italie avaient d'elles-mêmes – ce furent en effet les premières *politerai* européennes de l'ère moderne. Le républicanisme fournit une pensée et un langage qui ont dominé la politique de l'Occident moderne, de façon particulièrement marquée dans la république néerlandaise, pendant la guerre civile anglaise, et au cours de la période qui précède la guerre d'Indépendance américaine et la Révolution française. Les grandes figures qui illustrent cette conception républicaine plus moderne ont pour nom Harrington, Montesquieu et peut-être Tocqueville, mais cette tradition trouve souvent ses applications les plus incisives dans des textes tels que le volume anglais publié au XVIIIe s. sous le titre de *Cato's Letters* (Trenchard & Gordon, *Cato's Letters*, 1971 (6)) et, aux États-Unis, les *Federalist Papers*. Rousseau et Kant, bien entendu, se rapprochent eux aussi de la tradition républicaine, mais, ayant inscrit les idées qu'ils y ont puisées dans une vision nouvelle, ils ne sont pas des auteurs représentatifs de cette tradition.

Le libéralisme, quant à lui, apparaît à la fin du XVIIIe s. comme une philosophie politique qui est, selon ses défenseurs, particulièrement bien adaptée au monde moderne, commercial et de plus en plus démocratique. Il présente une grande continuité avec la tradition républicaine et considère comme de grands noms de la pensée libérale Locke, Montesquieu et d'autres figures du panthéon républicain. Il n'en reste pas moins que les partisans de cette nouvelle vision libérale renient souvent tout lien avec le républicanisme. Ils considèrent en effet le républicanisme comme une philosophie qui est, jusqu'à l'obsession, nostalgique des notions de vertu civique et de participation des citoyens à la vie politique, une philosophie qui, surtout, a peu de choses à dire au sujet du monde moderne ; ils l'associent souvent aux versions romantiques du républicanisme proposées par Rousseau et par les héritiers des divers courants en lesquels s'est exprimée, en Allemagne, l'opposition aux Lumières. Les défenseurs du libéralisme présentent celui-ci comme étant au contraire une vision politique rationnelle et éclairée, permettant aux populations des sociétés modernes de jouir de la prospérité et du bonheur individuels, à condition que l'État les laisse exercer sans réserve les instincts naturels qui les poussent aux échanges – à condition que l'État les laisse en paix : c'est le slogan du « laisser faire ». Les premiers grands noms de cette tradition libérale sont par exemple Adam Smith en Grande-Bretagne et Benjamin Constant en France – des auteurs dont la pensée possède par ailleurs un certain nombre de caractéristiques qui la rapprochent du républicanisme (Winch, *Adam Smith's Politics*, 1978 ; Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, 1984). Mais plus on avance dans le XIXe s., plus le courant de pensée libéral rallie la grande majorité des intellectuels occidentaux. Leurs rangs sont divisés – les libéraux « modernes » comme J. S. Mill et T. H. Green prônent un appareil d'État plus étoffé que les libéraux « classiques », par exemple – mais leurs points communs restent néanmoins importants.

Des traditions telles que le libéralisme et le républicanisme sont identifiées et unifiées, certains auteurs sont pris pour les représentants et les modèles de ces traditions, en fonction de divers critères intellectuellement moins décisifs. Nous aborderons ici une série de questions qui sont importantes autant pour la tradition libérale que républicaine ; nous mentionnerons les réponses nettement opposées qui sont données à ces différentes questions, et nous relierons ces réponses à l'une ou l'autre tradition de la manière qui est intuitivement la plus convaincante. Dans la manière dont j'attribuerai ces réponses à l'une ou à l'autre tradition, je serai soucieux d'être fidèle à leurs principes et de souligner leur cohérence intellectuelle globale. Mais je reconnais volontiers que, pour toute réponse attribuée, il existera probablement des auteurs, habituellement identifiés à telle tradition, qui ont explicitement réfuté cette réponse. Mon entreprise consiste, de façon inévitable, autant à interpréter le libéralisme et le républicanisme qu'à tenter de présenter ces courants de pensée.

Le libéralisme et le républicanisme s'opposent dans deux grands domaines : la conception que ces deux courants ont de la liberté ; et la façon dont ils imaginent que les sociétés démocratiques fonctionnent et devraient fonctionner. Je retiendrai deux questions ayant trait à la liberté, et deux ayant trait à la démocratie, qui illustrent assez bien le contraste entre ces deux mouvements.

Deux conceptions de la liberté négative

Le débat contemporain sur la liberté est en grande partie défini par la distinction qu'établit Isaiah Berlin entre liberté négative et liberté positive, distinction qui généralise celle que Benjamin Constant avait proposée entre liberté des modernes et liberté des anciens (Berlin, *Two Concepts of*

Liberty, 1958 ; Constant, *De la liberté chez les Modernes : Écrits politiques*, 1980). Schématiquement, être libre au sens négatif – c'est-à-dire libre au sens des modernes – c'est être libre de l'ingérence d'autrui dans la poursuite des activités que l'on est capable, dans une culture donnée, d'exercer sans l'aide d'autrui. C'est être libre de penser ce que l'on veut, de dire ce que l'on pense, d'aller où l'on veut, de s'associer avec quiconque est disposé à le faire, et ainsi de suite pour toutes les libertés traditionnelles. La liberté positive, c'est plus que cela : ce peut être la liberté de participer à l'autodétermination collective de la communauté, comme dans l'image que Constant donne de la liberté des anciens ; c'est être libéré des obstacles internes que sont la faiblesse, l'instinct et l'ignorance, autant que des obstacles externes qu'impose l'ingérence d'autrui ; ce peut même être l'accomplissement d'une certaine perfection morale.

Tout le monde s'accorde pour dire que les libéraux se préoccupent de liberté et, à l'exception de quelques auteurs de la fin du XIX[e] s. comme T. H. Green, que cette liberté consiste, tout particulièrement, en liberté négative. Le libéralisme est avant tout la doctrine selon laquelle l'État doit prendre une forme telle que la liberté négative s'y trouve honorée ou réalisée de façon maximale au sein d'une société. Le libéralisme en ce sens peut accorder une valeur intrinsèque à la liberté négative, ou il peut lui attribuer de la valeur pour les bienfaits qu'elle apporte : par exemple, pour le bonheur que produit la réalisation de la liberté négative, comme dans la conception utilitariste. En ce sens toujours, le libéralisme peut revêtir une forme libertarienne ou libérale au sens classique, s'il ne reconnaît aucune valeur politique autre que la liberté négative, ou s'il considère la liberté comme un bien à rechercher parmi d'autres, comme dans les versions du libéralisme situées plus à gauche sur l'échiquier politique.

Les libéraux disent souvent que les républicains préfèrent une conception positive de la liberté à leur propre conception négative. Mais, comme le soutient Quentin Skinner, on ne trouve guère d'indices d'une telle position dans la tradition républicaine historique (Rorty, Schneewind et Skinner, *Philosophy in History*, 1984 ; Pettit, *The Common Mind*, 1993). Au contraire, il s'avère que les grandes figures du républicanisme se préoccupent aussi avant tout de la liberté comprise de façon que l'élément le plus important soit d'être libre de l'ingérence d'autrui.

Cette conception « négative » de la liberté est déjà présente dans le concept romain, originel, de *libertas*. Hanna Pitkin (« Are freedom and liberty twins ? », 1988, 534-535) résume bien la position d'autres auteurs. « La plèbe romaine luttait non pour la démocratie mais pour la protection, non pour le pouvoir public mais pour la sécurité privée. Elle recherchait bien entendu une garantie publique et institutionnalisée de cette sécurité. Mais la *libertas* était "passive", "défensive", "avant tout négative". » Le travail de Quentin Skinner sur Machiavel met en évidence le même thème. Pour Machiavel, selon Skinner, « la plupart des hommes "souhaitent simplement ne pas être dirigés" ; ils veulent pouvoir "vivre comme des hommes libres" *(vivere liberi)*, poursuivant leurs propres fins aussi loin que possible sans insécurité ni ingérence inutile. Ils veulent, en particulier, être libres *(liber)* d'épouser qui ils souhaitent ; élever leurs enfants sans craindre pour leur honneur ni leur propre bien-être ; et être en mesure de "posséder librement *(liberamente)* leur propriété". C'est là ce que signifie "jouir de la liberté personnelle" *(la liberta)* » (Skinner, 1982). On retrouve, enfin, les mêmes accents dans un texte du républicanisme tardif tel que les *Cato's Letters*. « La liberté véritable et impartiale, c'est donc le droit de chaque homme à poursuivre les commandements naturels, raisonnables et religieux de son propre esprit ; le droit de penser ce qu'il veut, et d'agir comme il l'entend, tant que ce n'est pas au détriment d'autrui ; le droit de dépenser lui-même son propre argent, et de disposer à sa guise des fruits de son travail ; et le droit de travailler pour son propre plaisir et profit » (Trenchard et Gordon, 6[e] éd., 1971 (6), vol. 2, 248).

Mais si l'idéal républicain de liberté est centré sur la non-ingérence, comme l'idéal libéral, où se situe alors la différence entre les deux ? La réponse est que, tandis que les libéraux assimilent la liberté à l'absence d'ingérence, les républicains, eux, l'assimilent au fait de ne pas être soumis à l'ingérence d'autrui selon son bon gré, au fait d'être mis à l'abri d'une telle ingérence. La liberté d'une personne, en ce sens, équivaut au fait qu'elle ne soit pas soumise au pouvoir qu'a autrui de lui faire du tort, au fait qu'elle ne soit pas dominée par autrui.

La liberté conçue comme absence de domination – en tant que sécurité contre l'ingérence arbitraire – est un idéal très différent de la liberté conçue comme simple non-ingérence. La domination est le type de relation qui unit, par exemple, le maître et l'esclave ou le maître et le domestique – c'est du moins ainsi que nous entendrons ici le sens de ce terme. Une telle relation signifie que la partie dominante a en quelque sorte la capacité de s'ingérer arbitrairement dans les choix de la partie dominée, d'intervenir dans ses activités sans devoir solliciter l'autorisation de quiconque et sans être passible d'une quelconque sanction – de s'immiscer à son gré et en toute impunité. Sans aller plus loin dans l'analyse de la domination, ni d'ailleurs dans celle de l'ingérence, quelques éléments de réflexion devraient permettre de montrer que la non-domination et la non-ingérence représentent des idéaux très différents.

La différence entre ces idéaux se manifeste par le fait que la domination est possible sans ingérence, et l'ingérence sans domination. Je puis être dominé par autrui – pour prendre un cas extrême,

je puis être un esclave – sans que quiconque intervienne effectivement dans mes choix. Il se peut que mon maître soit dans des dispositions bienveillantes et non interventionnistes, ou il se peut simplement que je sois assez rusé pour réussir à faire ce dont j'ai envie.

D'autre part, je peux subir effectivement une ingérence dans mes choix sans être dominé par quiconque, c'est-à-dire sans être en relation d'esclavage avec qui que ce soit. Envisageons la manière dont l'État, conformément à la loi, pourrait s'ingérer dans ma vie en exigeant le paiement de mes impôts. Je fais assurément l'objet d'une contrainte lorsqu'on m'oblige à payer cet impôt, mais je ne fais pas l'objet, du moins pas nécessairement, de la volonté arbitraire d'un maître libre de toute entrave. Étant donné que l'autorité de la loi prévaut, ceux qui imposent le paiement de cet impôt ne seront en mesure de le faire qu'en vertu d'un titre et d'une nécessité de procédure, et tout impôt qu'ils percevront s'appliquera à eux comme à moi : ainsi, bien qu'ils s'ingèrent dans ma vie, ils ne peuvent pas le faire à leur gré ni en toute impunité ; ils ne me dominent pas comme le maître domine l'esclave.

La tradition républicaine s'exprime d'une seule voix pour présenter la liberté comme le contraire de l'esclavage et pour considérer la soumission à la volonté arbitraire d'autrui, ou le fait de vivre à la merci d'autrui, comme le mal suprême. Dans la république de Rome, le contraire du *liber*, l'homme libre, était le *servus*, l'esclave. Alors que l'esclave était à la disposition de son maître, la personne libre jouissait d'un statut situé à l'autre extrême. La personne libre était plus qu'un *servus sine domino*, un esclave sans maître, à qui la première personne venue pouvait ordonner ce qu'elle voulait ; le *liber* était, par nécessité, un *civis*, un citoyen, avec tout ce que cela impliquait de protection contre l'ingérence (Wirszubski, 1968). Cette opposition entre esclavage ou servitude, d'une part, et liberté, d'autre part, est probablement le trait le plus caractéristique de la longue tradition de rhétorique de la liberté à laquelle l'expérience de la république de Rome a donné naissance (Patterson, 1991). C'est une opposition importante, parce que l'esclavage se caractérise essentiellement par la domination, et non par l'ingérence effective : même si le maître se trouve être entièrement inoffensif et permissif, il continue à dominer l'esclave. Lorsqu'on oppose la liberté à l'esclavage, c'est un indice certain du fait que l'on considère la liberté comme l'absence de domination.

Machiavel est un de ces penseurs qui accordent la place d'honneur à l'opposition entre liberté et servitude ; il tient en effet la soumission à la tyrannie et à la colonisation pour des formes d'esclavage. Mais c'est dans les versions anglaise et américaine de l'héritage républicain que le langage de la liberté et de la servitude, de l'homme libre et de l'esclave, trouve réellement son expression la plus forte. James Harrington souligne cette opposition en précisant que, pour être libre, une personne doit avoir des ressources matérielles : « L'homme qui ne peut pas subvenir à ses besoins doit être un servant ; mais celui qui peut vivre de ses ressources peut être un homme libre » (Pocock, 1992, 269). Pour Harrington, l'absence suprême de liberté réside dans le fait de devoir vivre à la merci d'une autre personne – avec tout l'arbitraire que cela implique – à la manière d'un esclave ; l'essence de la liberté est de ne pas devoir subir une telle dépendance et vulnérabilité. Harrington emploie ce langage pour mettre en évidence le contraste qui existe entre une personne qui vit par exemple en Turquie, et est soumise à une domination arbitraire, et le citoyen de la république de Lucques : « Le plus grand *bashaw* est le simple locataire, aussi bien de sa tête que de sa terre, au gré de son seigneur, alors que le plus simple habitant de Lucques possédant une terre est le libre détenteur des deux, et n'est à la merci que de la loi » (Pocock, 1992, 269). L'expression décisive, ici, est « au gré de son seigneur » : pour permissif que soit le seigneur, le fait de dépendre de sa grâce et de sa faveur, le fait de vivre sous sa domination, entraîne une absence de liberté.

La tradition anglaise du *commonwealthman* (l'homme du bien public) accordait, sous l'influence de Harrington, un large rôle à l'opposition entre liberté et esclavage. Les auteurs des *Cato's Letters*, là encore, énoncent ce thème avec vigueur : « La liberté, c'est vivre selon ses propres termes ; l'esclavage, c'est vivre à la merci d'autrui » (Trenchard et Gordon, 1971, vol. 2, 249-250). Au cours du XVIIIe s., le *commonwealthman* vit se profiler un nouveau motif d'inquiétude : la cause des colonies américaines, en particulier leur rébellion contre les taxes imposées par un État sur lequel elles n'exerçaient aucun contrôle. Force était de constater que ces individus vivaient à la merci d'une volonté extérieure et potentiellement arbitraire : celle du parlement britannique. Il y avait là, aux yeux des défenseurs de cette tradition, un peuple dans les chaînes de l'esclavage, un peuple qui n'était pas libre.

L'un des défenseurs modérés de cette position fut le scientifique et philosophe anglais Joseph Priestley. Voici comment il présentait, en 1769, les protestations des Américains contre les nouvelles taxes proposées : « Quel est le grand grief de ces gens ? Réponse. C'est d'être taxés par le parlement de Grande-Bretagne, dont les membres sont si loin de se taxer eux-mêmes qu'ils se soulagent par la même occasion. Si cette mesure est appliquée, les colons seront réduits à un état de servitude totale, comme tout peuple qui a été asservi dans l'histoire. Car le pouvoir qui permet au peuple d'Angleterre de leur faire payer *un penny* lui permet aussi de les obliger à verser le *dernier penny* qu'ils possèdent. Et il n'y aura plus rien qu'impo-

sition arbitraire d'un côté et humble requête de l'autre » (Priestley, 1993, 140).

Aux yeux de Priestley, la preuve de l'absence de liberté des Américains était que le parlement de Grande-Bretagne pouvait arbitrairement prélever leur dernier *penny*, même s'il eût peut-être volontiers admis que le parlement n'aurait jamais, en pratique, osé une taxation aussi extravagante. Le simple fait d'être exposé à cette possibilité, d'être dominé de cette façon, signifiait pour Priestley que les Américains n'étaient pas libres. Priestley aurait pu citer son ami, Richard Price, pour expliquer son point de vue. « Les individus privés, tant qu'ils sont soumis au pouvoir d'un maître, ne peuvent pas être désignés comme libres, pour équitable et bon que soit le traitement qu'ils reçoivent. C'est strictement vrai des communautés aussi bien que des individus » (Price, 1991, 77-78). Il y a domination, et donc absence de liberté, même si aucune ingérence ne se produit effectivement.

Deux conceptions de la liberté et de la loi

La différence entre la conception de la liberté que j'attribue aux libéraux et celle que j'attribue aux républicains se manifeste dans la vision différente qu'ils ont du rôle de la loi vis-à-vis de la liberté. Ces deux traditions partagent une même foi dans l'autorité de la loi et l'État de droit. Dans la tradition républicaine, cette attitude date des Romains ; la loi offre un espoir de sécurité contre l'arbitraire, espoir que ne donne pas le règne de l'individu tout-puissant, par exemple le roi ou le despote : d'où l'opposition républicaine à la monarchie. Dans la tradition libérale, la foi dans l'autorité de la loi ne revêt pas un tel aspect antimonarchique ; elle permet plutôt d'exprimer la grande confiance que de nombreux libéraux placent dans la tradition de la *common law* (droit coutumier, droit civil). Mais bien que ces deux traditions soient liées par une foi commune dans l'autorité de la loi et l'État de droit, les manières dont elles conceptualisent la relation entre loi et liberté sont nettement opposées.

Lorsqu'un penseur défend la liberté conçue comme non-ingérence, on peut être presque assuré qu'il verra alors dans la loi elle-même une forme d'invasion de la liberté des individus, bien que cette invasion puisse être justifiée par les torts plus grands qu'elle permet d'éviter. La loi étant une forme d'ingérence – au minimum, elle a un effet coercitif sur les individus –, elle est un exemple du type même d'acte qui est contraire à la liberté ; si elle accroît globalement la liberté, c'est parce qu'elle produit un effet compensateur et positif du fait qu'elle interdit l'ingérence des autres. La relation entre loi et liberté est donc purement extrinsèque. La liberté est définie de telle manière qu'en elle-même la loi n'est pas particulièrement adaptée à la promotion de la liberté – au contraire, elle porte atteinte à la liberté – et si elle permet d'accroître la liberté dont jouit une société, c'est pour des raisons contingentes de circonstances, parce qu'elle permet d'empêcher d'autres ingérences.

Il n'y a donc aucune surprise à voir les défenseurs libéraux de la conception de la liberté conçue comme non-ingérence – en particulier les cercles libéraux traditionnels, de langue anglaise – insister sur le fait que la loi elle-même est une invasion de la liberté. C'est chez les « grands penseurs politiques anglais », et en particulier chez Hobbes et Bentham, que Isaiah Berlin trouve exprimée l'idée que la loi en tant que telle empiète sur la liberté (Berlin, 1958, 8). Maurice Cranston va plus loin qu'Isaiah Berlin en suggérant que pour le libéral anglais, les contraintes de l'État, et par conséquent les contraintes de la loi, sont les principales menaces qui pèsent sur la liberté (Cranston, 3ᵉ éd., 1967, 48). « Par liberté, il entend liberté par rapport aux contraintes de l'État. » Anthony Arblaster reprend ce thème dans ses commentaires sur la tradition du XIXᵉ s. : « La liberté, pour les libéraux, continue à signifier, avant tout, la liberté par rapport au contrôle, à la contrainte, aux restrictions et à l'ingérence de l'État » (Arblaster, 1984, 58).

Ce thème se retrouve encore chez des libéraux contemporains de gauche tels que John Rawls. Ils s'intéressent aux libertés dites élémentaires associées à la non-ingérence et comprises au sens traditionnel (Rawls, 1971, 61). Le but premier de l'État, selon ces auteurs, est de défendre ces libertés de manière égale pour tous, et ils considèrent que l'État empiète lui-même sur la liberté lorsqu'il poursuit cet objectif : la « liberté [...] ne peut être limitée qu'au nom de la liberté elle-même » (Rawls, 1971, 302, 239). Là où ces libéraux modernes se distinguent des libertariens, ce n'est pas en donnant de la liberté une conception différente, mais en ajoutant d'autres buts que l'État se doit de rechercher parallèlement à la liberté, ou d'une façon qui lui soit subordonnée.

Voilà donc la conception libérale du rôle de la loi par rapport à la liberté. Examinons maintenant la conception républicaine. Selon la doctrine républicaine la plus ancienne, ce sont les lois d'un État acceptable, en particulier les lois d'une république, qui créent la liberté dont jouissent les citoyens ; les lois n'empiètent pas sur cette liberté-là, même à un degré qui pourrait être ultérieurement compensé. L'attitude qu'adoptent les républicains est mise en évidence par leur conception de la citoyenneté ou *civitas*. La citoyenneté est un statut qui n'existe, par nécessité, que dans un régime de lois convenable. Comme l'exprime un commentateur de la tradition républicaine, « le trait fondamental de la *civitas* est le règne de la loi » (Viroli, 1990, 149). Mais la citoyenneté et la liberté sont présentées comme équivalentes par tous les républicains, en vertu du précédent établi par Rome : « À Rome et pour les Romains, la pleine *libertas* est assimilable à la *civitas* » (Wirszubski, 1968, 3). La liberté est donc considérée par la tradition républicaine comme un statut qui n'existe que dans un régime

de loi approprié. De même que les lois créent l'autorité dont jouissent les dirigeants, de même elles créent la liberté dont jouissent les citoyens.

Les lois sont créatrices d'autorité et de liberté seulement, bien entendu, si elles se conforment au modèle d'une loi et ne sont pas simplement les instruments de la volonté arbitraire d'un individu ou d'un groupe. Lorsqu'elles le deviennent, on se trouve en présence, selon la tradition républicaine, d'un régime tel que le régime despotique du roi absolu, dans lequel les citoyens deviennent esclaves et sont entièrement privés de liberté. Chacun d'eux vit, selon l'expression de Harrington, « au gré de son seigneur » ; chacun d'eux est totalement dominé par le pouvoir illimité de l'individu ou du groupe qui commande.

Cette conception républicaine, selon laquelle ce sont les lois qui créent la liberté des individus, prend tout son sens si l'on considère que la liberté équivaut à la non-domination. De bonnes lois peuvent libérer les individus de la domination – les protéger contre ceux qui pourraient avoir un pouvoir arbitraire sur eux – sans pour autant introduire elles-mêmes une nouvelle force dominante. Les autorités politiques reconnues par les lois sont potentiellement dominatrices, mais une idée récurrente chez les républicains est que ces autorités seront elles-mêmes soumises à des contraintes – elles n'auront pas de pouvoir arbitraire sur les citoyens – par une constitution appropriée ou par l'autorité de la loi, par exemple lorsque des mécanismes convenables de représentation, de rotation des mandats, de séparation des pouvoirs, et autres, sont mis en place (Oldfield, 1990).

La conception républicaine de la loi et de la liberté a été critiquée pour la première fois au XVIIe s. par Thomas Hobbes. Celui-ci commence par présenter la liberté non comme absence de domination, mais comme non-ingérence. Cette manière de concevoir la liberté, et c'était là une innovation en son temps, amène Hobbes à soutenir que la loi empiète toujours elle-même sur la liberté des individus, même si cet empiétement est inoffensif à long terme. Il observe que la liberté, comprise au sens d'absence de contrainte, c'est-à-dire, à ses yeux, au sens qu'il convient de lui donner, fait toujours l'objet d'un empiétement par les lois coercitives imposées par l'État, quelle que soit la nature de cet État. Le résultat est que les individus n'ont de liberté que dans le silence des lois, que là où la loi n'intervient pas. « La liberté des sujets ne réside par conséquent que dans les choses qu'en réglementant leurs actions, le souverain a passées sous silence » (Hobbes, *Léviathan*, éd. 1971, p. 224).

Cette observation permet à Hobbes de tourner en ridicule l'idée républicaine selon laquelle, selon un sens particulier de la liberté, le citoyen d'une république serait libre et le sujet d'un régime despotique ne le serait pas. Dans chacun de ces types d'États, le sujet jouit de la liberté entendue dans un seul et même sens : le sens où il n'est pas entièrement contraint par la loi. Et chacun de ces types d'États est lui-même libre seulement en un sens commun : le sens où il est libre de résister à d'autres États ou de les envahir. Hobbes assied son argument en comparant la liberté qui existe dans la république de Lucques et dans la despotique Constantinople. « Qu'une République soit monarchique ou populaire, la liberté y reste la même » (*Léviathan*, 1971, p. 227).

En présentant une telle conception de la liberté, et ses conséquences pour la relation entre loi et liberté, Hobbes lançait un défi audacieux à la pensée républicaine. Son propre but suprême était la défense d'un gouvernement autoritaire et, à cette fin, il lui était utile de pouvoir affirmer qu'aucun ensemble de lois n'était particulièrement associé à la liberté ; car cela signifiait que les lois d'un Léviathan autoritaire ne pouvaient pas être considérées comme fautives par rapport aux raisons traditionnelles du républicanisme, et que sa défense d'un tel État autoritaire pouvait bénéficier d'un examen décent : au moment d'en juger, on ne l'écouterait pas en s'en moquant.

Le défi lancé par Hobbes fut relevé avec enthousiasme par les républicains. James Harrington y répondit, quelques années après la publication du *Léviathan*, par son *Oceana*. Il cite le passage de Hobbes sur Lucques et Constantinople et tourne à son tour l'argument en ridicule. Pour Harrington, la liberté entendue au sens approprié est la liberté selon les lois – la liberté au sens de citoyenneté – alors que la liberté vis-à-vis des lois n'a guère d'importance. On peut parler de liberté par rapport aux lois sous n'importe quel gouvernement, dit-il, mais on ne peut parler de liberté selon les lois que dans certains États – dans les républiques et autres formes similaires de gouvernement. La tradition *whig*, la tradition du *commonwealthman*, celle qui inspira pour finir la guerre d'Indépendance américaine, se plaça résolument du côté de Harrington dans son débat avec Hobbes. Dans cette tradition, en effet, c'est la domination ou l'esclavage, et non n'importe quel type de contrainte, qui est présenté comme le contraire de la liberté. Par conséquent, il n'y est nullement suggéré que la loi réduise nécessairement la liberté de ceux qui y sont soumis ; tout au contraire, une bonne loi est considérée comme une source de liberté.

John Locke représente lui aussi cette tradition, bien que l'originalité de sa démarche rationnelle et contractualiste lui confère une place à part. Il fut probablement plus influencé par Hobbes que par Harrington, mais il se place clairement du côté de Harrington dans le débat sur la liberté. Il considère la « liberté vis-à-vis du pouvoir absolu et arbitraire » comme essentielle, et comme ce qui est à l'opposé de l'esclavage (Locke, *Two Treatises of Government*, 1965, *Second traité*, sect. 23). Et il estime que la loi crée la liberté : « Ce qui nous empêche seulement de tomber dans [...] les précipi-

ces mérite mal le nom de contrainte ; [...] la finalité de la loi n'est pas d'abolir la liberté ni de la restreindre, mais de la préserver et de l'élargir » (*ibid.,* sect. 57).

Cette conception de la liberté et de la loi devint habituelle dans l'Angleterre et l'Amérique du XVIIIe s. L'opinion générale était que sans loi il ne pouvait y avoir de liberté – de liberté au vrai sens du terme, au sens civil – et que la loi qui prévalait sous la constitution anglaise était particulièrement bien adaptée à la création de liberté. Cette opinion serait allée de soi pour quiconque était familier des commentaires de Montesquieu sur l'Angleterre, publiés pendant les années 1740 : « Il y aussi une nation dans le monde qui a pour objet direct de sa constitution la liberté politique » (Montesquieu, *L'Esprit des lois*, Livre 11, chap. 5). Montesquieu était beaucoup lu à cette époque en Angleterre et en Amérique, et il a profondément influencé la pensée populaire.

Les oppositions que j'ai esquissées jusque-là entre traditions libérale et républicaine – portant sur la conception de la liberté négative et les relations entre loi et liberté – ne sont pas objets de controverses. Mais les oppositions que je vais maintenant souligner entre ces deux philosophies – qui portent sur leur conception du processus politique – ne peuvent se calquer sur l'une ou l'autre tradition d'une manière aussi indiscutable. Mon exposé ressemblera désormais davantage à une construction d'idéaux types. En ce qui concerne le processus politique, libéraux et républicains sont tous, de manière générale, des démocrates, et qui plus est, on peut le supposer, des partisans de la démocratie universelle ; si l'un de ces groupes a pu être associé à une restriction de la franchise par le passé, c'était une question de culture locale. Mais cet engagement laisse possible un certain nombre d'autres choix. Voici deux choix pour lesquels il peut être utile de tracer une frontière entre libéraux et républicains.

Deux idéaux pour les électeurs

Tous les démocrates croient en l'importance du vote, mais ils sont nettement divisés lorsqu'il s'agit d'expliquer pourquoi le vote est important. Une opinion pragmatique est que le vote est important dans la mesure où il permet, comme le ferait une loterie, de s'assurer qu'aucune dynastie ne conserve indéfiniment le pouvoir. Mais je pense ici à une opposition entre différentes explications du vote qui soient davantage fondées sur des principes. On trouve deux grandes explications opposées : l'une fondée sur la préférence, l'autre sur le jugement (Brennan & Pettit, « Unveiling the vote », 1990).

La conception « préférentielle » du vote place les électeurs dans le rôle de consommateurs, et les hommes politiques et les partis qui se présentent aux élections dans le rôle de fournisseurs ou de vendeurs. L'idée est que chaque parti offre un lot de biens collectifs – un ensemble de politiques – et qu'en votant pour un parti de préférence à un autre, ce que fait chaque électeur revient en fait à acheter ce lot. Bien entendu, l'électeur n'est pas assuré d'obtenir le lot pour lequel il vote, puisque la sélection d'un lot est déterminée par l'ensemble des votes. Mais néanmoins, selon cette conception, le comportement de chaque électeur devrait imiter celui du consommateur qui choisit quel produit acheter. Dans chaque cas, la personne a un ensemble global de préférences, un classement global des options, et dans chaque cas elle adopte le comportement qui manifeste sa préférence la plus forte.

Pourquoi est-ce une bonne chose que les individus votent, si voter consiste en ce type d'expression d'une préférence ? Une manière courante de justifier le vote de préférence fait appel à des motifs plus ou moins utilitaristes. Supposons que chaque personne réussisse mieux que les autres à exprimer ses propres préférences et à savoir ce qui va probablement accroître la satisfaction de ses préférences ; et supposons que la satisfaction des préférences soit assimilable au bonheur. Supposons encore que lorsqu'elle vote selon sa préférence, selon le modèle en question, la personne vote pour le lot de biens qui devrait la rendre plus heureuse que les autres lots possibles, celui qui laisse espérer un niveau de satisfaction des préférences plus élevé (mais voir Brennan & Lomasky, 1992). Et supposons finalement que le système de vote soit bien adapté pour reproduire les préférences des électeurs, qu'il reflète, dans toute la mesure du possible, le classement social global qui répond le mieux aux classements individuels (mais voir Arrow, 2e éd., 1963). Aucune de ces hypothèses n'est exempte de controverse, mais maintenons-les néanmoins. L'important est que si ces hypothèses tiennent, alors nous pouvons affirmer que le système dans lequel chaque personne vote selon sa préférence est le système qui est le plus fiable pour produire une satisfaction globale des préférences et le bonheur global.

Cette explication préférentielle des raisons pour lesquelles il est bon que les personnes puissent voter est très différente de ce que j'appelle l'explication fondée sur le jugement. Selon cette conception, les électeurs ne sont pas des consommateurs de « lots » politiques mais, pour continuer à employer la métaphore commerciale, des agents de contrôle de la qualité. Ils ne vont pas voter pour exprimer leur préférence personnelle entre les différentes offres, comme nous pourrions exprimer notre préférence personnelle entre les différentes destinations de vacances qui s'offrent à notre famille. Ils vont voter pour faire enregistrer leur jugement quant à l'option qui est la meilleure pour l'ensemble de la société, selon les critères qu'ils jugent appropriés. Ils se comportent non comme des vacanciers potentiels exprimant leurs goûts différents, mais comme les membres d'un

comité de nomination qui tentent de formuler un avis consciencieux sur les mérites des candidats.

Alors que le principal argument en faveur du modèle préférentiel du vote est qu'il est le mieux placé pour favoriser le but utilitariste que constitue la satisfaction globale des préférences, on utilise deux arguments différents pour défendre le modèle du vote fondé sur le jugement. Le premier argument est que si la population participe à des débats et exprime ses opinions sur ce qui permet d'améliorer les politiques et sur la question de savoir quel ensemble de politiques est réellement le meilleur, alors il y aura une probabilité accrue que l'ensemble qui est le meilleur, selon les critères les mieux défendus, soit effectivement choisi. L'autre argument est que si la population participe à de telles activités, cela accroîtra la qualité de la participation politique et de la communauté au sein de la société ; cela sensibilisera les citoyens à un sujet d'intérêt public, d'une manière intrinsèquement et instrumentalement bénéfique.

John Stuart Mill est l'auteur qui défend de la façon la plus forte l'idéal du vote défini comme jugement, et qui le rapporte le plus explicitement à la tradition républicaine. Il reconnaît les différentes manières dont les électeurs votent ou peuvent être supposés voter. « Un grand nombre d'électeurs auront deux ensembles de préférences – l'un fondé sur des motifs privés, l'autre sur des motifs publics » (Mill, *Considerations on Representative Government*, éd. 1964, 305). Mais il a une opinion tranchée sur la manière dont l'électeur devrait se comporter : « Son vote n'est pas une chose pour laquelle il a le choix, n'ayant pas plus de lien avec ses souhaits personnels que le verdict d'un juré. C'est strictement une question de devoir ; il est tenu de voter selon son opinion la plus consciencieuse du bien public. » Et il dit clairement que le vote doit libérer le citoyen, en lui attribuant une tâche noble. « Quiconque a une autre idée du vote n'est pas digne d'avoir un suffrage ; son effet sur lui serait de pervertir, et non d'élever, l'esprit » (Mill, *Considerations...*, 1964, 299).

Quelle est la position respective des libéraux et des républicains sur la question du vote ? De nombreux libéraux adoptent une attitude différente, comme l'illustre le cas de J. S. Mill, mais celle qui est généralement approuvée dans leurs rangs, en particulier par les libertariens, est la conception préférentielle du vote (voir Pateman, 1970 ; Schumpeter, 1966). L'attachement libéral au marché, qui remonte à l'association historique avec la cause du libre commerce, a rendu très séduisante l'image de l'électeur en tant que consommateur. En revanche, le thème dominant dans les écrits républicains est que le vote est important parce que c'est un acte qui fait participer les citoyens aux affaires du gouvernement, qui les amène à former et exprimer une opinion réfléchie sur ce qui est bon pour le bien public : en termes économiques, ils ont une action de contrôle de qualité, et non un comportement de consommateurs.

Cette position républicaine est souvent liée à l'hypothèse que la société en question est d'assez petite taille pour permettre aux individus non seulement de voter mais aussi de prendre une part active aux affaires gouvernementales ou parlementaires ; elle est souvent liée à une croyance dans la possibilité d'une politique directe et participative. Mais cette association avec la politique participative n'est probablement pas nécessaire. Il n'y a aucune raison pour que les citoyens ne jouent pas le rôle d'électeurs votant selon leur jugement, d'électeurs tentant d'internaliser le bien public et de former leur opinion quant à ce qu'il nécessite, même si la grande dimension de la société a pour conséquence qu'ils ne peuvent pas tous aspirer à avoir leur place au parlement, et qu'ils devront donc avoir recours à un système de représentation politique.

Deux idéaux d'hommes politiques

Une deuxième question relative au processus politique a trait non au comportement des électeurs ordinaires, mais à celui des hommes politiques eux-mêmes. Envisageons ce que font les hommes politiques, lorsqu'ils ont affaire aux groupes de pression ou lorsqu'ils s'adressent les uns aux autres, individuellement ou par le biais de groupes parlementaires. Comment concevons-nous leur comportement idéal ? Le comportement idéal de l'électeur consiste à exprimer sa préférence globale, selon le modèle libéral, et à exprimer son jugement final, selon le modèle républicain. Quel est le type idéal de comportement pour l'homme politique ?

On trouve, là encore, deux conceptions principales. L'une est de dire que ce que les hommes politiques devraient faire, et d'ailleurs ce que font pour l'essentiel les hommes politiques démocrates, c'est se livrer à une sorte de processus de négociation avec les groupes qui font pression sur eux ou avec ceux auxquels ils se confrontent au parlement. Lorsque deux ou plusieurs partis négocient les uns avec les autres, ils tiennent pour données leurs propres opinions et préférences – elles ne sont pas soumises au débat dans de tels échanges – et ils défendent la satisfaction de leurs préférences au moindre coût que les autres peuvent tirer d'eux ; ils offrent les concessions minimales qui sont nécessaires pour amener les autres à se comporter de manière bénéfique. En un mot, ils marchandent.

Pourquoi jugerait-on souhaitable que les hommes politiques se livrent à de telles négociations, entre eux et avec les groupes de pression ? Voici une histoire familière, assez panglossienne, là encore marquée du sceau de l'utilitarisme. En négociant les uns avec les autres, les hommes politiques représenteront les préférences de leurs différents électeurs – ils ne seront pas réélus s'ils ne les

reprennent pas à leur compte – et chacun fera de son mieux pour satisfaire ces préférences. Lorsqu'ils négocient avec les groupes de pression, en revanche, ils prêtent l'oreille à leurs revendications, et ils accordent du poids aux préférences que ces groupes représentent, proportionnellement au nombre d'électeurs concernés ; et ils se comportent donc, globalement, d'une manière qui sert bien la répartition des préférences dans la société : ils n'accorderont pas une importance excessive aux préférences d'une petite minorité ni une importance mineure aux préférences d'un grand groupe de pression. C'est ainsi, suggère-t-on, que les activités de négociation des hommes politiques profitent au bien global. Ce sont des types d'activités dont nous avons des raisons de souhaiter que les hommes politiques les exercent, du moins si nous nous soucions de la satisfaction globale des préférences des citoyens.

L'autre conception du comportement idéal des hommes politiques est au modèle de la négociation ce que la conception du vote comme jugement est à la conception préférentielle. Elle suggère que, au lieu de négocier les uns avec les autres, les hommes politiques devraient plutôt se soucier de délibérer et de débattre. Leur objectif devrait être non d'obtenir le meilleur résultat possible étant donné leurs buts préalables, mais de chercher à identifier, dans un échange délibératif d'informations et d'arguments, ce qu'exige le bien public dans tous les domaines, ainsi que les mesures qui devraient permettre de le favoriser. Les hommes politiques devraient alors s'efforcer de répondre aux autres hommes politiques et aux différents groupes de pression à la façon dont un scientifique pourrait réagir lorsqu'un autre scientifique tente de le persuader qu'il a tort à propos de quelque sujet. Ils devraient s'adresser à leurs interlocuteurs en politique comme à des partenaires dans un forum de conversation et d'argumentation.

On voit sans mal les attraits que pourrait présenter ce modèle délibératif du comportement idéal des hommes politiques. Supposons qu'il y ait des faits avérés, du moins dans les limites de certaines contraintes, quant à la question de savoir si telle ou telle politique est meilleure pour une société. Il semblerait alors que la voie à suivre, pour un homme politique qui tente de décider quelle politique il va soutenir, serait de prendre en compte les arguments des autres non en proportion du nombre d'électeurs qu'ils représentent, mais en proportion du poids des faits et des arguments présentés à l'appui de leurs thèses.

De même que l'idéal de préférence et l'idéal de jugement, pour le comportement des électeurs, se calquent respectivement sur le libéralisme et le républicanisme, de même l'idéal de négociation et l'idéal de délibération, en matière de comportement des hommes politiques, entretiennent les mêmes rapports avec ces deux doctrines. La tradition républicaine a toujours attaché beaucoup d'importance à la délibération dans la prise de décision politique, comme cela a été fréquemment remarqué ces derniers temps (Sunstein, 1988). La tradition libérale est plus ambivalente à ce sujet : de nombreux libéraux accordent, certes, leur faveur au modèle délibératif, mais il existe une longue et profonde tradition, parmi les rangs libéraux, qui est favorable au modèle de négociation. L'un des attraits de ce dernier modèle réside peut-être dans le fait que, tout comme le modèle préférentiel du vote donne à cet acte un aspect pratiquement commercial, le modèle de négociation confère aux activités des hommes politiques une sorte de vernis commercial.

Les quatre positions que j'ai situées de part et d'autre de notre ligne de partage sont clairement liées. La conception républicaine de la liberté en tant que non-domination exige, à titre de condition supplémentaire, l'opinion selon laquelle la loi, loin d'empiéter sur la liberté des individus, la leur donne au contraire ; la conception républicaine des électeurs en tant qu'agents du contrôle de qualité s'assortit naturellement à l'idée que les hommes politiques doivent se consacrer au débat plutôt qu'à la négociation ; et le couple de conceptions de la liberté correspond au couple de conceptions de la démocratie, dans la mesure où l'idéal démocratique d'électeurs et d'hommes politiques vertueux, correctement réalisé, favoriserait la conception républicaine de la liberté sous l'autorité de la loi. La conception libérale de la liberté en tant que non-interférence, en revanche – la liberté, c'est être laissé en paix –, exige, à titre de condition supplémentaire, que la loi soit toujours conçue, en premier lieu, comme une restriction de la liberté ; l'idée libérale selon laquelle les électeurs devraient voter en fonction de leurs intérêts va de pair avec l'idée que les hommes politiques doivent répondre aux groupes de pression en fonction de leur poids électoral plutôt qu'en fonction de leurs arguments ; et ces deux conceptions de la liberté correspondent à ces deux conceptions de la démocratie, dans la mesure où l'image d'une démocratie plus ou moins autorégulatrice – une démocratie où la vertu n'est pas nécessaire – s'accorde avec l'idée que les individus sont libres quand on les laisse en paix.

Le débat entre libéralisme et républicanisme n'a trouvé d'écho que ces dernières années, lorsque les philosophes, entraînés par les historiens, ont pris conscience que le libéralisme était une tradition du XIXe s., qui remplaçait une tradition républicaine beaucoup plus ancienne. Idéalement, ce débat devrait répondre à deux besoins. Premièrement, il pourrait nous aider à comprendre les différentes conséquences institutionnelles de ces deux perspectives et à comparer leur succès dans la réalisation d'un « équilibre réfléchi », pour employer l'expression de John Rawls, entre nos jugements bien pesés, relatifs à la manière dont

l'État devrait se comporter. Deuxièmement, ce débat pourrait révéler jusqu'à quel degré les idéaux rivaux de liberté et de démocratie sont institutionnellement applicables ; dans quelle mesure nous pouvons demander aux institutions du monde réel de réaliser ces différents idéaux et d'en faire des traits marquants de notre vie sociale.

► ARBLASTER A., *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Oxford, Univ. Press, 1984. — ARROW K., *Social Choice and Individual Values*, New York, Wiley, 2e éd., 1963 (trad. fr., *Choix collectifs et préférences individuelles*, Paris, Calmann-Lévy, 1978). — BERLIN I., *Two Concepts of Liberty*, Oxford, Univ. Press, 1958 (trad. fr., *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1988). — BRENNAN G. & LOMASKY L., *Democracy and Decision*, Cambridge, Univ. Press, 1992. — BRENNAN G. & PETTIT Ph., « Unveiling the vote », *British Journal of Political Science*, 20, 1990, 311-333. — CONSTANT B., *De la liberté chez les Modernes : Écrits politiques*, éd. M. Gauchet, Paris, Flammarion « GF », 1980. — CRANSTON M., *Freedom : A New Analysis*, Londres, Longmans, 3e éd., 1967. — FONTANA B. éd., *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge, Univ. Press, 1994. — HOBBES T., *Leviathan* (1651), éd. C. MacPherson, Harmondsworth, Penguin, 1968 (trad. fr. F. Tricaud, *Léviathan*, Paris, Sirey, 1971). — HOLMES S., *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, New Haven, Yale Univ. Press, 1984 (trad. fr., *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme*, Paris, PUF, 1995). — HULLIUNG M., *Citizens and citoyens : Republicans and liberals in America and France*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 2002. — LOCKE J., *Two Treatises of Government*, éd. P. Laslett, New York, Mentor, 1965 (trad. fr. J.-F. Spitz, *Le Second Traité du gouvernement*, Paris, PUF, 1994). — MANENT P., *Histoire intellectuelle du libéralisme : Dix leçons*, Paris, Calmann-Lévy, 1987. — MILL J. S., *Considerations on Representative Government*, Londres, Everyman Books, 1964. — MONTESQUIEU (Ch. de Secondat), *L'Esprit des lois*, in *Œuvres complètes*, t. II, p. 396, Paris, Gallimard « Pléiade », 1951. — OLDFIELD A., *Citizenship and Community. Civic Republicanism and the Modern World*, Londres, Routledge, 1990. — PATEMAN C., *Participation and Democratic Theory*, Cambridge, Univ. Press, 1970. — PATTERSON O., *Freedom in the Making of Western Culture*, New York, Basic Books, 1991. — PETTIT Ph., *The Common Mind : An Essay on Psychology, Society and Politics*, New York, Oxford Univ. Press, 1993. — POCOCK J. G. A., *The Machiavellian Moment*, Princeton, Univ. Press, 1975 ; *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, New York, Cambridge Univ. Press, 1992. — PRICE R., *Political Writings*, éd. D. Thomas, Cambridge, Univ. Press, 1991. — PRIESTLEY J., *Political Writings*, éd. P. Miller, Cambridge, Univ. Press, 1993. — RAWLS J., *A Theory of Justice*, Oxford, Univ. Press, 1971 (trad. fr., C. Audard, *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987). — RORTY R., SCHNEEWIND J. & SKINNER Q. éd., *Philosophy in History ; Essays on the Historiography of Philosophy*, New York, Cambridge Univ. Press, 1984. — SCHUMPETER J. A., *Capitalism, Socialism and Democracy*, Londres, Allen & Unwin, 1966 (trad. fr., *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1972). — SKINNER Q., « Machiavelli on the maintenance of liberty », *Politics*, 18, 1982, 3-13. — SULLIVAN V. B., *Machiavelli, Hobbes, and the formation of a liberal republicanism in England*, New York, Cambridge Univ. Press, 2004. — SUNSTEIN C., « Beyond the republican revival », *Yale Law Journal*, 97, 1988, 1539-1590. — TRENCHARD J. & GORDON T., *Cato's Letters*, New York, Da Capo, 6e éd., 1971. — VIROLI M., « Machiavelli and the Republican Idea of Politics », *in* BOCK G. *et al.* éd., *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Univ. Press, 1990. — WINCH D., *Adam Smith's Politics. An Essay in Historiographic Revision*, Cambridge, Univ. Press, 1978. — WIRSZUBSKI Ch., *Libertas as a Political Idea at Rome*, Oxford, Univ. Press, 1968.

Philippe PETTIT

→ *Arendt ; Autonomie ; Citoyen ; Communauté ; Constant ; Démocratie ; Droits ; Esclavage ; Hobbes ; Impartialité ; Libéralisme ; Libertarianisme , Locke ; Machiavel ; MacIntyre ; Mill ; Rawls ; Smith ; Spinoza ; Stoïcisme ancien ; Utilitarisme.*

LIBERTARIANISME

Fondements et sources

Tout comme les origines d'une grande partie de la philosophie politique actuelle, les hypothèses fondatrices du libertarianisme moderne sont extrêmement variées, relevant de raisonnements relatifs à la justice, à l'utilité sociale, ou encore aux contrats sociaux. Il faut garder à l'esprit cette diversité de fondements. Car bien qu'il existe un large consensus parmi toutes les versions du libertarianisme, sur nombre de questions politiques et morales, une telle diversité explique généralement les divergences pratiques qui peuvent se manifester ; elle reflète aussi d'importantes variations dans les hypothèses méthodologiques, voire métaphysiques, de ce courant.

Tout aussi variées, sinon plus, sont les origines intellectuelles du libertarianisme. Locke, et la tradition libérale classique qui se réclame de lui, en sont évidemment des éléments marquants. Il en va de même de Hobbes – du moins dans la mesure où ce philosophe a proposé, pour la première fois, une conception du contrat social comme solution conceptuelle au problème des « biens publics ». Certains libertariens situent le fondement suprême de leurs principes politiques et moraux dans l'éthique d'Aristote, tandis que d'autres estiment que les œuvres d'Adam Smith, de Benjamin Constant, d'Alexis de Tocqueville et de John Stuart Mill défendent l'idée que le bien-être général est servi au mieux par la préservation d'une large sphère de liberté personnelle. Moins connues, mais à de nombreux égards tout aussi importantes pour la pensée libertarienne actuelle (surtout aux États-Unis), sont les idées puisées dans les contributions des proudhonistes et des individualistes radicaux du XIXe s., tels Josiah Warren, Lysander Spooner, Benjamin Tucker et, bien sûr, Herbert Spencer.

Qu'ont en commun tous ces courants du libertarianisme ? Ignorant pour l'instant leurs différences, nous constaterons que chacun d'eux plaide en faveur d'une considérable réduction – voire d'un rejet total – de l'autorité de l'État. Adhérant à certaines formes d'individualisme éthique et méthodologique, les libertariens jugent que tous les États

passés et présents sont investis d'un pouvoir légal – qu'ils sont de plus disposés à exercer – beaucoup plus grand que cela n'est moralement ou rationnellement justifié. Un grand nombre, sinon la plupart, des maux de la condition humaine sont attribués par eux, de près ou de loin, à l'utilisation, même bien intentionnée, de ce pouvoir excessif.

Par « pouvoir excessif » de l'État, les libertariens entendent l'autorité légale dont disposent les gouvernements pour mettre en œuvre des politiques qui interdisent, restreignent ou réglementent une quantité abusivement grande d'activités humaines. L'hypothèse est qu'en réduisant cette autorité – en contractant le domaine public –, en élargissant par là même le domaine de la conduite privée et en y augmentant la diversité des comportements qui y sont légalement autorisés, on accroît la liberté de chaque personne. Que cette hypothèse soit correcte ou non doit évidemment dépendre de la définition précise que l'on donne de la « liberté ». Une telle réduction du contrôle de l'État sur les individus ne les laisse-t-elle pas plus exposés à la coercition privée ? C'est là aussi un point sur lequel les libertariens ont des avis très divergents.

Comme il a été suggéré, la pluralité des normes sur lesquelles se fonde ce courant entraîne une diversité de positions, au sein du libertarianisme, sur le degré auquel on peut réduire l'État, mais aussi sur les arguments employés pour justifier cette réduction. L'un des points communs à toutes les variantes est une adhésion avouée à la notion d'inviolabilité de l'individu et à une relative absence d'entraves aux droits de la propriété privée. Examinons maintenant les diverses manières dont les libertariens formulent et défendent cet engagement.

Les arguments fondés sur la justice

La justice est la considération fondamentale qui doit gouverner les relations entre les individus. Or ce que la justice prescrit, c'est le respect de leurs *droits moraux*. Bien que la moralité impose sans doute de nombreuses contraintes supplémentaires à nos rapports interpersonnels, aucune d'elles ne prend le pas sur les exigences de la justice. Les individus peuvent se trouver posséder différents types de droits moraux, mais un droit est détenu par chacun d'eux, c'est le droit naturel élémentaire à la propriété de soi-même – l'esclavage (la possession de certains par d'autres) étant le symbole même de l'absence de droit et d'injustice. Le droit des personnes à disposer d'elles-mêmes – et par là même leur droit moral à jouir des fruits de leur travail et d'en disposer à leur guise, selon les termes de Locke – dérive d'un droit général à la liberté, droit lui-même ancré soit dans un idéal aristotélicien de perfection individuelle, soit dans l'impératif kantien interdisant de traiter les autres personnes comme de simples moyens en vue de ses propres fins.

Cet ensemble de droits fondamentaux, ainsi que les divers droits créés par leur exercice, détermine les justes contraintes qui s'imposent aux personnes dans la poursuite de leurs finalités respectives, et délimite le domaine qui leur revient et les préserve de toute ingérence mutuelle pour ce qui a trait aux possessions privées. Les entraves non contractuelles imposées de l'extérieur à la possession de ces biens – expropriation, taxation ou réglementation – constituent d'injustes violations de ces droits fondamentaux. Elles équivalent à un vol, à de l'exploitation, et demandent à être compensées par une restitution. Les individus sont de plus dotés de ce que Locke appelait des « droits d'observer ou d'exécuter la loi de nature » (« rights to execute » ; *Second traité,* § 7) – droit à obtenir le respect de leurs droits de propriété – et ils sont libres d'autoriser d'autres personnes à exercer ces droits en leur nom. Toute autorité ainsi conférée, que ce soit à des organismes publics ou privés (dont l'État), est donc strictement limitée aux fonctions de justice et de protection, et ne s'étend pas aux activités de redistribution et de réglementation économique. Les conceptions rivales de la justice distributive, qui confèrent à l'État davantage de pouvoirs, sont jugées cautionner des politiques qui violent les droits libertariens de propriété et donc le droit naturel à la possession de soi-même.

Les arguments fondés sur l'utilité sociale

Fortement influencés par l'économie politique des écoles néo-classiques d'Autriche ou de Chicago, certains libertariens accordent autant d'importance à la liberté personnelle que confèrent les droits naturels, mais ils considèrent qu'elle possède une valeur morale instrumentale plutôt qu'intrinsèque. S'ils assignent à l'État une autorité minimale, voire nulle, c'est parce que les processus privés de prise de décision – que ces processus passent par le marché ou par d'autres transactions volontaires – sont capables de procurer une affectation optimale des biens et des services – optimale, c'est-à-dire qui maximise le bien-être, au sens de la satisfaction des préférences.

Rejetant toutes les conceptions morales de la justice distributive comme étant désespérément arbitraires et prenant pour norme fondatrice la prospérité sociale, cet argument contre l'État repose sur deux fondements principaux. Le premier est que la planification centrale de l'État ou les organismes de réglementation sont structurellement incapables d'accéder au vaste volume d'informations socialement dispersées qui sont nécessaires à la coordination rationnelle des préférences de consommation et des activités productives des individus. Deuxièmement, l'absence relative d'entraves à la propriété privée doit engendrer une structure d'incitations à la productivité que rien ne peut égaler, puisque cette absence d'entraves assure que les décideurs supporteront chacun toutes les conséquences (bonnes et mauvaises) de leurs décisions. Le récent effondrement généralisé des économies « dirigées », longtemps annoncé par

les libertariens, est pris comme argument pour soutenir la thèse selon laquelle de tels régimes n'ont aucune idée des conditions cognitives et motivationnelles nécessaires à une organisation économique efficace. Certains des libertariens considèrent que, de par sa supériorité, le marché peut même assurer la fourniture des services de justice et de sécurité. L'utilité sociale, affirment-ils, serait encore accrue par la dépénalisation des « crimes sans victime » – le chantage, le commerce de la drogue, la prostitution, l'exercice d'une profession sans accréditation, etc. –, dans la mesure où on les conçoit comme des activités qui répondent aux préférences des individus sans violer aucun droit de propriété.

Les arguments fondés sur le contrat

Cette dernière manière d'aborder le libertarianisme par la théorie du choix public revient plus ou moins à reprendre les normes défendues par les deux positions précédentes en matière de droits personnels et de prospérité sociale. Mais elle cherche à les déduire, par un argument de type Pareto, de l'élaboration d'un contrat constitutionnel qui émergerait d'un état de nature hobbesien, dépourvu de lois, où les agents uniquement soucieux de maximiser leurs intérêts doivent par conséquent mener des activités prédatrices et défensives autant que des activités productives. Niant à toute conception particulière de la vérité morale la capacité de résoudre ce problème, ce courant étudie plutôt le type de cadre légal qui serait approuvé à l'unanimité par des agents rationnels ayant des intérêts mutuellement conflictuels. Engendrant un ensemble bien défini de droits de propriété privée, de tels cadres supposeraient un État qui fournit des services productifs aussi bien que des services de protection, les premiers assurant la fourniture des « biens publics » qui ne seraient pas fournis par le marché.

Dans le même temps, toutefois, les « contractariens », qui se réclament de la théorie du choix social, ont apporté d'importantes contributions aux recherches théoriques et empiriques qui constatent de profondes disparités entre les structures incitatives au sein desquelles travaillent les agents de l'État et les structures qui favorisent la fourniture efficace des biens et des services. Une société dans laquelle l'autorité de l'État n'est pas restreinte par des règles de procédure inscrites dans la Constitution – en particulier des règles limitant la manipulation de la masse monétaire et exigeant l'équilibre budgétaire – ne peut que reproduire certains aspects de cet état de nature dispendieux évoqué par Locke (*Second traité,* chap. II), en encourageant les groupes d'intérêts organisés à détourner leurs ressources des activités productives pour les consacrer à une lutte prédatrice, destinée à s'assurer l'influence politique sur la richesse sociale, alors directement et indirectement contrôlée par l'État.

Problèmes

Toutes ces positions doivent affronter plusieurs difficultés internes, lorsqu'elles tentent de justifier la réduction du rôle de l'État dans la vie sociale et l'expansion de la sphère de liberté individuelle. Ces difficultés sont peut-être bien connues dans le cas des arguments fondés sur l'utilité sociale. Elles ont trait à l'opposition habituelle entre les exigences agrégatives de maximisation et les exigences distributives des droits individuels : dans certaines conditions, l'esclavage peut maximiser le bien-être social. Plus généralement, et même si l'on admet que la libre interaction des propriétaires privés produit une affectation optimale des ressources, l'argument contre l'intervention de l'État n'aboutit pas. En effet, comme le démontre la théorie économique, une affectation ne peut être jugée optimale qu'en fonction de la répartition de l'ensemble précédent de droits de propriété dont elle est issue : il peut y avoir autant d'optima que d'ensembles préalables. Pour être justifiable, le rejet de l'intervention de l'État doit donc présupposer un ensemble de droits de propriété préalable qui puisse être justifié. Or c'est une chose que l'argument utilitariste ne peut pas offrir : les marchés des produits volés sont aussi capables que tout autre marché de produire une affectation optimale.

Pour répondre à ce problème, certains « contractariens » maintiennent que le bien public que représente un État limité par la constitution est suffisamment bénéfique pour amener tout agent rationnel, indépendamment de l'étendue de ses propriétés dans un état de nature hobbesien, à souhaiter réduire la portée de l'État. Il n'est pas sûr que cette thèse soit nécessairement vraie. Les droits libertariens de ceux qui doutent de cette thèse, et ne lui donneraient pas un consentement rationnel, seraient donc menacés dans leur inviolabilité, à laquelle ils ont manifestement droit. De plus, le fait que les libertariens évitent la question des hypothèses morales fondatrices – soutenant que la moralité sociale est, au mieux, le produit du contrat social plutôt que ce qui doit être présupposé par un tel contrat – les expose, lorsqu'ils attribuent en même temps un statut d'obligation aux termes du contrat, au type de circularité que dénonce la critique de Hume (*Traité de la nature humaine,* III, II, 5). En effet, c'est seulement lorsqu'on suppose que les contractants ont des droits précontractuels que l'on peut dire que leurs entreprises constituent des devoirs.

Sans parler des différences qu'ils présentent quant aux fondements méta-éthiques des droits, le plus grave défi que les arguments libertariens fondés sur la justice doivent relever est de donner une explication adéquate des titres de propriété originaux – des droits (aux ressources naturelles) dont doivent dériver tous les autres droits de propriété. Puisque de telles ressources ne sont pas des pro-

duits du travail, le droit à en bénéficier ne provient pas exclusivement du droit naturel fondamental à la possession de soi-même : l'investissement d'un labeur dont on est propriétaire dans une ressource naturelle dont on n'est pas propriétaire pourrait aussi facilement être tenu pour un abandon de ce labeur que pour une appropriation de cette ressource. L'une des solutions proposées est simplement de légitimer l'appropriation des ressources en fonction de l'ordre d'arrivée. Mais cela semble faire du droit général à la liberté des générations futures (qui pénètrent dans un monde entièrement privatisé), comme de leur droit spécifique à la possession d'elles-mêmes, des droits entièrement formels, sinon dépourvus de toute valeur. Tentant de donner quelque substance à ces droits, ces libertariens ont proposé diverses limites à poser sur l'appropriation des ressources, dispositions qui soit restreignent l'ampleur d'une telle privatisation, soit confient aux propriétaires de ces ressources le devoir d'offrir une compensation. La cohérence et l'applicabilité de ces propositions demeurent l'objet de controverses, de même que la question de savoir si elles sont compatibles avec la réduction de l'autorité de l'État.

► ARVON H., *Les Libertariens américains*, Paris, PUF, 1983. — BANDOW D., *Freedom and virtue : The conservative/libertarian debate*, Wilmington, DE, ISI Books, 2003. — BARRY N., *On Classical Liberalism and Libertarianism*, New York, St. Martin's Press, 1987. — BUCHANAN J., *The Limits of Liberty*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1975. — DUPUY J.-P., *Le Sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Paris, PUF, 1992. — FRIEDMAN D., *The Machinery of Freedom*, New York, Harper & Row, 1973. — GAUTHIER D., *Morals by Agreement*, Oxford, Univ. Press, 1986. — HAYEK F. VON, *The Constitution of Liberty*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1962 ; *Law, Legislation and Liberty*, 3 vol., Londres, Routledge & Kegan Paul, 1973-1979 (trad. fr., *Droit, législation et liberté*, Paris, PUF, 1980, 1981 et 1983). — LOMASKY L., *Persons, Rights and the Moral Community*, Oxford, Univ. Press, 1987. — MACHAN T. éd., *The Libertarian Alternative*, Chicago, Nelson-Hall, 1974 ; éd., *The Libertarian Reader*, Totowa (NJ), Rowman & Littlefield, 1982. — MARTIN J., *Men Against the State*, Colorado Springs, Ralph Myles, 1970. — MISES L. VON, *Liberalism*, Kansas City, Sheed Andrews & McMeel, 1978. — NARVESON J., *The Libertarian Idea*, Philadelphie, Temple Univ. Press, 1988. — NOZICK R., *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell, 1974 (trad. fr., *Anarchie, État et Utopie*, Paris, PUF, 1988). — PAUL J. éd., *Reading Nozick*, Oxford, Blackwell, 1982. — ROTHBARD M., *The Ethics of Liberty*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1982 (trad. fr., *L'Éthique de la liberté*, Paris, Les Belles Lettres, 1991). — STEINER H., *An Essay on Rights*, Oxford, Blackwell, 1994. — TILMAN R., *Ideology and utopia in the social philosophy of the libertarian economists*, Westport, Conn., Greenwood Press, 2001. — VAN PARIJS Ph., *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, Paris, Le Seuil, 1991.

Hillel STEINER

→ *Anarchisme ; Choix social ; Contractualisme ; Droits ; Économie ; Hobbes ; Justice ; Libéralisme ; Loi naturelle ; Rationalité ; Travail ; Utilitarisme.*

LIBERTÉ → Autonomie ; Autonomie de la personne ; Libre arbitre ; Volonté

LIBERTÉ D'EXPRESSION

Liberté d'expression et censure

Le respect de la liberté d'expression ne semble pas prêter à discussion dans son principe, mais recouvre des positions très différentes quant à sa mise en application pratique. C'est à travers ces différences qu'il est possible de mettre au jour des divergences philosophiques profondes sur l'autonomie des sujets politiques, le statut des formes d'expression et la conception de la liberté.

Prévention et répression

Liberté d'expression et censure ne sont pas des notions complémentaires, se limitant l'une l'autre, mais des notions opposées, qui correspondent à deux régimes juridiques distincts : le régime répressif et le régime préventif. Comme le note Maxime Dury, ces deux régimes relèvent de deux rationalités différentes et dénotent deux répartitions différentes du pouvoir et de l'autonomie politiques (Dury, 1997).

Le régime répressif est le régime de la liberté d'expression et de la rationalité juridique. Il se fonde sur trois principes : 1 / la règle de la bonne réputation du citoyen, qui pose que tout est *a priori* permis, sauf les abus de la liberté énumérés par la loi ; 2 / la règle de la raison légale, qui soutient que le sujet de droit peut connaître exactement l'étendue de sa liberté, et, enfin ; 3 / la règle de la raison judiciaire, qui dit que seul le juge peut évaluer le non-respect de la loi. Dans ce régime, tous les sujets de droit participent donc de la même rationalité explicitement rendue publique par la loi. Ils sont, en un sens, autonomes : chacun a la possibilité d'user pleinement de son pouvoir d'expression en toute connaissance de cause.

Le régime préventif, dont relève à proprement parler la censure, est d'un point de vue juridique, l'inverse exact du précédent. Il se caractérise par trois principes : 1 / la règle de la mauvaise réputation du citoyen, qui pose que tout est *a priori* interdit car contraire à l'ordre social ; 2 / la règle de l'absence de règle, qui empêche le sujet de droit de connaître précisément à l'avance les motifs d'une éventuelle interdiction et, surtout ; 3 / la règle de la raison politique, puisque c'est le pouvoir exécutif qui interdit et autorise. Dans un régime de censure donc, les sujets de droit ne participent pas à la même rationalité que le pouvoir qui censure, ils n'ont pas d'autonomie politique par rapport à celui-ci. Ils ne peuvent user pleinement de leur pouvoir d'expression, n'en connaissant pas les limites.

Le marché des idées

La plupart des philosophes font naturellement le choix de la liberté d'expression contre la censure, de la rationalité partagée contre la rationalité cachée. *De la liberté* de John Stuart Mill donne la version paradigmatique de ce que C. Edwin Baker (Baker, 1989) appelle le modèle du marché des idées *(the marketplace of ideas model)* et qui correspond à la conception classique de la liberté d'expression. Selon celle-ci, la vérité est un bien pour la société dans son ensemble et c'est pourquoi il convient d'organiser le marché des idées de façon telle que le plus de vérité possible apparaisse. D'un point de vue pragmatique, la liberté d'expression semble alors la meilleure organisation. On peut, en effet, imaginer trois cas de figure, qui tous plaident en faveur de la liberté : 1 / si l'opinion hérétique contient la vérité et que nous la faisons taire, nous perdons une occasion de substituer la vérité à l'erreur ; 2 / si les opinions reçues et les opinions contraires portent chacune une part de vérité, leur confrontation dans une discussion ouverte est le meilleur moyen de mettre au jour la vérité de chacune, et enfin ; 3 / quand bien même le point de vue hérétique serait totalement faux et l'orthodoxie contiendrait toute la vérité, il y a un risque que la vérité admise, si elle n'est ni débattue ni contestée, ne devienne un simple préjugé, une sorte de dogme mort, dont le sens se perd ou perd de sa force et que, du coup, cette vérité devienne inefficace dans la recherche du bien. Le fond rationaliste de cette conception paraît clair : la liberté d'expression est un moyen d'atteindre la vérité qui est un bien pour une communauté de sujets rationnels.

L'expression au-delà des idées

Mais cette conception classique s'appuie finalement sur une théorie assez pauvre de la communication : les expressions ne sont conçues que comme des moyens de transmettre des idées vraies ou fausses. Cette perception cognitiviste de la communication est l'une des principales limites de la conception classique de la liberté d'expression.

Elle ne tient pas compte, en effet, des aspects non conceptuels des expressions dont le rôle dans la persuasion a pourtant été bien mis en évidence par les rhétoriciens et les théoriciens de la communication. Une expression comprend toujours un contenu *et* une forme, et la forme n'est jamais le véhicule neutre du contenu. Pour donner un cadre à une éventuelle typologie des expressions, on pourrait placer comme extrêmes d'un côté la pure parole, *i.e.* les expressions utilisant une forme absolument neutre et pouvant se réduire à leur contenu (dont l'exemple le plus approchant serait sans doute l'article de revue scientifique), et de l'autre le pur acte expressif, *i.e.* les expressions sans autre contenu que leur forme (dont les œuvres graphiques et visuelles seraient de bons exemples approchants).

Les auteurs anglo-saxons disposent des deux notions distinctes : *freedom of speech* (liberté de parole) et *freedom of expression* (liberté d'expression), pour rendre compte de la nuance entre des conceptions cognitivistes et des conceptions non cognitivistes de ce qu'en français nous regroupons sous le vocable unique de « liberté d'expression ». Les tenants d'une conception large des formes d'expression protégée par la notion de liberté d'expression choisiront de parler de *freedom of expression* alors que les partisans d'une conception plus restrictive défendront l'idée que seule la *freedom of speech* doit être défendue.

La position classique, strictement cognitiviste, exclut du champ de la liberté d'expression toutes les expressions non rationnelles, qui ne sont pas susceptibles d'être, à strictement parler, vraies ou fausses, c'est-à-dire beaucoup de formes d'expressions que l'intuition nous pousse pourtant à y inclure. Aussi, paraît-elle très contestable. Seulement, si l'élargissement de la définition de la notion d'expression semble indispensable, cet élargissement présente toujours le risque d'être entraîné par son propre mouvement. Le mot « expression », déplore par exemple Francis Canavan, « tend à générer une dynamique propre, par laquelle le contenu substantif de l'expression est progressivement absorbé par sa forme » (Canavan, 1984). Pourtant, Canavan affirme que « la liberté que nous défendons est la liberté d'exprimer des “idées” » et on ne peut que craindre de voir « tout ce qui est exprimé [...] qualifié d' “idées” par le simple fait qu'il est exprimé ».

Ce débat sur la définition de l'objet de la liberté d'expression s'est souvent cristallisé autour de la pornographie. La pornographie entre-t-elle dans le champ de la liberté d'expression ? Pour les auteurs les plus conservateurs, la pornographie n'ayant pas la vocation de transmettre d'idée, elle assume son statut de pure expression dont le but, l'excitation sexuelle, ne relève pas de la raison. Elle n'entrerait donc pas dans le champ de la liberté d'expression. Les auteurs plus libéraux inversent la charge de la preuve et soulignent que c'est pour des raisons idéologiques que l'on interdit la pornographie, et qu'il s'agit donc bien d'une forme de contribution au débat d'idées. Les autorités religieuses condamnent l'apologie de la jouissance physique que véhiculent ces œuvres, les militants féministes dénoncent le rôle et la place qu'elles assignent aux femmes : dans l'un ou l'autre cas, c'est bien son contenu idéologique qui est reproché à la pornographie. Elle semble donc bien devoir être protégée par la liberté d'expression.

Autonomie du récepteur

Cependant le fait qu'elles véhiculent des idées n'implique pas nécessairement que toutes les formes d'expression doivent être protégées. Certaines expressions véhiculent des idées mais semblent

également avoir des conséquences néfastes, voire dangereuses pour la société : c'est la cas de la pornographie, mais aussi du racisme, de l'antisémitisme, et toutes les expressions haineuses et agressives *(hate speech)*.

Pourtant, justifier une limitation de la liberté d'expression par ses conséquences contreviendrait, selon Thomas Scanlon, au respect dû à l'autonomie des sujets (Scanlon, 1972). Scanlon énonce un « Principe millien *(Millian Principe)* » que l'on peut résumer ainsi : certains dommages *(harms)*, bien qu'ils n'aient pas eu lieu sans certains actes d'expressions, ne peuvent pas servir à justifier une restriction légale de la liberté d'expression. Ces dommages sont : *a)* le fait, pour certains individus, d'être amenés à avoir des croyances fausses ; *b)* les conséquences des actes réalisés suite à ces actes d'expression, ces expressions ayant amené les agents à croire (ou à augmenter leur tendance à croire) que ces actes méritaient d'être réalisés. Un tel principe devrait, par exemple, nous faire rejeter la notion d'« incitation à la haine » qui, en France notamment, est la principale limite à la liberté d'expression. On peut regretter la diffusion des croyances fausses qui servent de fondement au racisme, à l'antisémitisme ou au sexisme, mais cela ne saurait justifier une interdiction de l'expression de ces croyances.

Scanlon fonde son principe sur le respect de l'autonomie individuelle : l'État ne doit pas intervenir au niveau de ce qui motive éventuellement un agent à agir de telle ou telle manière. Les actes illégaux peuvent et doivent faire l'objet de sanctions, mais pas ce qui les motive. S'achève ici la rupture avec la conception classique du « marché des idées » : les expressions ne sont plus du tout évaluées d'un point de vue conséquentialiste. Toutes les expressions ont une valeur en elles-mêmes en ce qu'elles contribuent à la réalisation et à l'épanouissement de l'individu. Elles doivent donc toutes (ou presque) être protégées.

Si une telle conception présente l'avantage d'une grande clarté, elle est cependant affaiblie par le peu de valeur qu'elle accorde à la notion de violence morale. Car les expressions incitant à la haine ne sont peut-être pas seulement critiquables moralement de par leurs conséquences éventuelles (les actes de violence physique et les croyances fausses qu'elles peuvent motiver), mais aussi en tant que violence morale infligée aux autres. Les expressions haineuses entraînent une dégradation de l'image de soi et de l'estime de soi que l'on peut certes considérer comme des dommages relevant de la catégorie *(a)* de Scanlon, mais il paraît aussi possible de soutenir qu'elles sont une sorte de violence très comparable à la violence physique et qu'elles devraient donc être condamnées au même titre (Schauer, 1993). Ces deux positions semblent cependant excessives : la violence verbale est certes une violence, mais elle n'est certainement pas du même ordre que la violence physique. Il paraît donc souhaitable de proposer des critères de jugement spécifiques pour cette violence particulière que véhiculent certaines expressions.

Les limites de l'autonomie

La notion d'autonomie individuelle étant au fondement des conceptions libérales du type de celle que défend Scanlon, elle constitue l'angle d'attaque privilégié des tenants de conceptions plus limitatives. La conception libérale suppose que les expressions ont un pouvoir simplement motivant, et que c'est donc de façon autonome que l'individu choisit de suivre ou non cette motivation. Mais on peut également soutenir que certaines expressions ont un véritable pouvoir causal sur les agents. Pour reprendre l'exemple de la pornographie, Danny Scoccia soutient que si la pornographie risque de faire augmenter le nombre de viols c'est parce qu'elle « renforce chez ses usagers, par un procédé de conditionnement opérant, un désir de violenter les femmes » et non pas parce que « la pornographie violente diffuse un point de vue misogyne ou une idéologie que ses usagers décident d'accepter et de mettre en pratique » (Scoccia, 1996). Ce ne serait donc pas de par son contenu idéologique, et du caractère éventuellement motivant de celui-ci, que la pornographie serait dangereuse, mais parce qu'il est possible d'établir chez certains sujets une véritable chaîne causale entre la consommation de pornographie violente et la violence envers les femmes. Dans ce cas, l'expression contrevient à l'autonomie même de l'agent. Elle ne saurait donc être défendue au nom de cette autonomie. La limitation de la liberté d'expression se justifie ici par une perte d'autonomie : exposés à certaines expressions irrationnelles, certains sujets perdraient leur liberté d'agir.

C'est également pourquoi même une conception très libérale refuse de défendre comme exercice de la liberté d'expression des abus comme le fait de crier mensongèrement « Au feu » dans une salle de spectacle bondée, ou de vendre comme un remède miraculeux une substance sans effet. Dans ces situations, les sujets ne sont pas, en un sens, autonomes puisqu'ils n'ont pas la possibilité de réellement prendre de décision en connaissance de cause.

Mais l'argument de l'autonomie semble aussi jouer dans un autre sens : il faut préserver de la connaissance certains sujets ayant déjà perdu leur autonomie. C'est notamment le cas, en France, pour les personnes à tendance suicidaire. Le législateur les considère comme des personnes dont l'autonomie est affaiblie et à qui il faut éviter de donner les moyens de facilement se tuer. Le livre *Suicide, mode d'emploi* n'a pas été interdit parce qu'il faisait l'*apologie* du suicide, ce que la loi autorise, mais parce qu'il faisait de la *publicité* en faveur de moyens de se donner la mort, c'est-à-dire qu'il portait à la connaissance du public les

moyens de commettre un suicide. Ici, ce sont des expressions rationnelles, transmettant des connaissances scientifiques, qui sont interdites au nom du risque et du manque d'autonomie de certains récepteurs (ici les suicidaires, mais l'on retrouve également ce mode de justification pour protéger de certaines expressions les enfants, les adolescents et tous les individus réputés « fragiles »).

La limitation de la liberté d'expression au nom de la préservation de l'autonomie du sujet semble donc bien avoir deux dimensions : d'un côté la répression des expressions irrationnelles entraînant une perte de son autonomie chez un sujet rationnel et de l'autre la répression des expressions rationnelles entraînant des actes non voulus et, éventuellement, répréhensibles, chez un sujet à l'autonomie déjà affectée ou limitée.

Application et contrôle

La faiblesse de cette conception fondée sur le respect de l'autonomie du sujet tient à son caractère substantif : ce ne sont pas certaines formes d'expression qui sont interdites, mais certains contenus. Cette nécessité de tenir compte du contenu des expressions aboutit à une sorte de paradoxe du contrôle de la limitation de la liberté d'expression.

La publicité de la justice est supposée, en effet, assurer le contrôle démocratique de l'application de la loi par les juges. Mais, dans les cas de limitation de la liberté d'expression, apparaît une difficulté pratique puisque : 1 / les lois sur la liberté d'expression cherchent à limiter la publicité du contenu de certaines expressions ; 2 / le contrôle de l'application des lois réclame la plus grande publicité possible des procédures et de leurs contenus ; 3 / le contrôle de l'application des lois sur la liberté d'expression réclame la plus grande publicité possible des procédures et du contenu des expressions dont les lois cherchent à limiter la publicité. Il s'agit là d'une réelle difficulté pratique et politique de la limitation de la liberté d'expression. La surmonter oblige à une délégation sans contrôle du pouvoir de limiter la liberté d'expression aux juges. L'évident danger politique à accepter cette délégation pousse certains auteurs à renoncer à toute limitation de la liberté d'expression.

Mais, si elle pose de réels problèmes politiques et pratiques en tant que liberté négative (*i.e.* la possibilité pour l'individu de s'exprimer), la liberté d'expression en pose également en tant que liberté positive (*i.e.* la réalisation effective du but de l'individu : être entendu) (Berlin, 1988). Comment assurer l'accès effectif de tous à l'expression publique ? Si des oligopoles ou un monopole de fait contrôlent les grands moyens d'expression, comment permettre aux opinions minoritaires d'être effectivement entendues ? Le « laissez-faire » libéral n'est certainement pas une réponse pleinement satisfaisante à ces questions. Aussi, la défense effective de la liberté d'expression appelle-t-elle une nouvelle conception de cette liberté, un pluralisme qui ne soit pas un simple libéralisme. L'expression semble bel et bien exister comme liberté négative, mais reste encore à trouver les moyens de la faire vivre comme liberté positive.

► ADMUR R., « Scanlon on freedom of expression », *Philosophy & Public Affairs,* 1980. — ANGEVIN H., « Provocation au suicide », *Juris-classeur pénal,* 1996. — BAKER C. E., *Human Liberty and Freedom of Speech,* New York, Oxford Univ. Press, 1989. — BARENDT E., *Freedom of Speech,* Oxford, Clarendon Press, 1985. — BERLIN I., *Éloge de la liberté,* trad. fr. J. Carnaud & J. Lahana, Paris, Calmann-Lévy, 1988. — BOLLINGER L., *The Toleran Society,* New York, Oxford UP, 1986. — BRISON S. J., « The Autonomy defense of free speech », *Ethics,* 108 (2), janv. 1998, 312-339. — CANAVAN F., *Freedom of Expression : Purpose as Limit,* Carolina Academic Press, 1984. — CEW J. W. DE, « Violent pornography : Censorship, morality, and social alternatives », *Journal of Applied Philosophy,* 1, mars 1984, 79-94. — COHEN J., « Freedom of expression », *Philosophy & Public Affairs,* 22 (3), été 1993, 207-263. — COX Ph., « The Disputation of hate : Speech codes, pluralism, and academic freedom », *Social Theory and Practice,* 21 (1), printemps 1995, 113-144. — DURY M., « Du droit à la métaphore : sur l'intérêt de la définition juridique de la censure », *in* ORY P. éd., *La Censure en France à l'ère démocratique (1848-...),* Bruxelles, Complexe, 1997. — DWORKIN R., « Liberté et pornographie », *Esprit,* 175, 97-107, 1991 ; *A Matter of principle,* Cambridge et Londres, Havard Univ. Press, 1985. — EASTON S., « Autonomy and the free speech principle », *Journal of Applied Philosophy,* 12 (1), 1995, 27-39. — GORDON J., « John Stuart Mill and the "marketplace of ideas" », *Social Theory and Practice,* 23 (2), été 1997, 235-249. — GRCIC J., « Freedom of expression and access to mass media », *Philosophy & Public Affairs,* printemps 1988, 51-58. — GREENAWALT K., *Speech, Crime & the Uses of Language,* New York, Oxford UP, 1989. — GREENE Th. M., *Liberalism : its Theory and Practice,* Austin, Univ. of Texas Press, 1957. — GRIMALDI M., « Le suicide en droit privé », *in* TERRÉ F., *Le Suicide,* Paris, PUF, 1994. — HORNSBY J. & LANGTON R., « Free speech and illocution », *Legal Theory,* 4 (1), mars 1998, 21-37. — INGRAM P., « Principle and practice in censorship », *Social Theory and Practice,* 4, automne 1977, 315-332. — JACOBSON D., « Freedom of speech acts ? A response to Langton », *Philosophy & Public Affairs,* 24 (1), hiver 1995, 64-79. — JONES, « Censorship, State secrets and participatory democracy », *Analysis,* 33 (4), mars 1973, 143-144. — KUHLMANN M., KUNTZMANN N. & BELLOUR H., « Censure et bibliothèque au XX[e] siècle », Paris, Cercle de la librairie, 1989. — LADENSON R., « Is the right of free speech special ? », *Social Theory and Practice,* 23 (2), été 1997, 251-276. — LEFORT C., « Humanisme et antihumanisme : hommage à Salman Rushdie », *Esprit,* 178, 1992, 53-66. — LOCKE J., *Two Treatises of Government* (1690), *Essay Concerning Human Understanding* (1690), *Letters on Toleration* (1690). — MCMULLEN W. A., « Censorship and participatory democracy : A paradoxe », *Analysis,* 32 (6), juin 1972, 207-208. — MILL J. S., *De la liberté* (1859) trad. fr. L. Lenglet d'après Dupan White, Paris, Gallimard, 1990. — MILTON J., *Areopagitica* (1644). — MUSSELMAN J. D., « Critical race theory on hate speech as a bias crime », *Contemporain Philosophy,* 17 (5), sept.-oct. 1995, 2-8. — RAZ J., *The Morality of Freedom,* Oxford, Claren-

don Press, 1986. — SCANLON Th., « A Theory of freedom of expression », *Philosophy & Public Affairs*, 1 (2), hiver 1972, 204-206. — SCHAUER F., *Free Speech : A Philosophical Enquiry*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1982 ; « The Phenomenology of speech and harm », *Ethics*, 103 (4), juil. 1993, 635-653. — SCOCCIA D., « Can liberals support a ban on violent pornography ? », *Ethics*, 106, July 1996, 776-799. — STARK C. A., « Pornography, verbal acts, and viewpoint discrimination », *Public Affairs Quarterly*, 12 (4), oct. 1998, 429-445. — TAYLOR C., *La Liberté des modernes*, trad. fr. Ph. Lara, Paris, PUF, 1997. — WEISSMAN D., « Free speech », *Metaphilosophy*, 27 (4), oct. 1996, 339-355.

Philippe COLOMB

→ *Autonomie ; Communication ; Droits ; Médias ; Obscénité et pornographie ; Pornographie ; Tolérance.*

LIBERTÉS → Droits ; Libéralisme

LIBERTINS ÉRUDITS

Des « libertins spirituels » aux « esprits forts » : dissidence religieuse et sagesse philosophique

Lorsque, dans la *Response à un certain Hollandais, lequel sous ombre de faire les chrestiens tout spirituels, leur permet de polluer leur corps en toutes idolatries,* Jean Calvin attaque un anonyme hollandais proche des thèses de Sebastian Franck (mais qui sera présenté plus loin comme « plongé en la puante secte des Libertins »), le phénomène des « libertins spirituels » est quelque chose d'extrêmement limité, ne dépassant pas la région rhénane et les provinces françaises des Pays-Bas. Il correspond en réalité à l'attitude adoptée par de petits groupes de sectaires qui, dans le conflit opposant les Églises, revendiquaient pour eux-mêmes la liberté toute intérieure (donc « spirituelle ») d'observer, sous le voile d'un conformisme extérieur, une souveraine indifférence à l'égard non seulement des œuvres, mais aussi des controverses théologiques et des rigidités dogmatiques, reléguées au rang des *adiaphora* / ἀδιάφορα (ou choses indifférentes). S'il est vrai que le nom de « libertin » s'est imposé, dans un deuxième temps, comme élément polémique, comme le montre l'efficace hendiadys contenu dans le titre du libelle calvinien de 1545 *(Contre la secte phantastique et furieuse de Libertins, qui se nomment spirituelz),* on doit souligner d'autre part que ces non-conformistes, pratiquant souvent le nicodémisme (attitude spirituelle consistant à cacher sa foi pour éviter de s'exposer aux représailles des représentants de la religion dominante), revendiquaient en propre une interprétation nettement hétérodoxe d'un célèbre passage de saint Paul, tiré de l'épître aux Corinthiens (I Co., 2, 15), passage qui attribuait au « spirituel » le privilège de tout juger sans être jugé (« l'homme spirituel juge de tout et n'est lui-même jugé par personne »). Dans *La declaration de l'homme exterieur et de l'homme interieur, l'un selon la chair, l'aultre selon l'esprit* (1547), l'exégèse de ce passage paulinien permet d'affirmer une juridiction de l'« esprit » supérieure aux normes dictées par la « crainte ». Distinguant chez l'homme deux natures (« l'une selon l'ame ou visible et l'aultre selon l'esprit invisible ») l'auteur anonyme soutient que la loi spirituelle « est maistresse spirituellement dominante sur tout, ainsi qu'il est escript que celuy qui ha icelle loy spirituelle du Pere, *il iuge tout et n'est iugé d'aucuns, estant sans tuteurs ou curateurs* ». Tout en niant l'existence d'un désaccord entre la « loy de l'ame et celle de l'esprit », puisque toutes deux découleraient inséparablement de Dieu, la *Declaration* insiste cependant sur la priorité axiologique de la seconde et surtout sur son caractère originel, permettant d'évaluer les imitations ou les dérivations (« contrefaictes et pourtraictes aprez elle, afin qu'enfantifvement elle se donnast en l'exterieur a cognoistre »).

La séparation entre l'intérieur et l'extérieur, la revendication de la liberté de jugement (on n'oubliera pas l'origine sémantique du terme « libertin », du latin *libertinus,* affranchi), la réduction de la loi extérieure à une simple matière indifférente, sans autre valeur qu'utilitaire, juste bonne à « tenir en bride » la masse des hommes « charnels », tels sont les caractères propres au libertinage « spirituel » du XVI[e] s. ; caractères que l'on retrouvera également, quoique profondément modifiés et situés en dehors de tout contexte hérétique, dans le libertinage érudit du XVII[e] s. Il faut préciser tout d'abord que, dans le creuset des luttes confessionnelles du XVI[e] s., la position des « spirituels » était vouée à un échec certain : condamnés aussi bien par les protestants que par les tenants de la Contre-Réforme, les « spirituels » sont décrits par Calvin comme ceux qui « estendent puis apres la liberté Chrestienne pour faire tout licite à l'homme sans exception » ; aux yeux du réformateur, leur position est d'autant plus détestable qu'avec leur exégèse radicale, ils « abolissent toute la loy, dysans qu'il n'y faut plus avoir d'esgard, pource que nous en sommes affranchis » (*Corpus reformatorum,* t. VII, col. 206).

Il est intéressant de noter, d'autre part, que certains des thèmes évoqués par les « spirituels » seront repris sur un mode très différent à la fin du XVI[e] s., dans l'œuvre de Pierre Charron, un auteur qui, avec Montaigne, fait figure de maître de la nouvelle « sagesse », tant pour les libertins érudits de ce qu'on a appelé la « tétrade », que pour les représentants du renouveau sceptique. Il n'est pas douteux que Charron ait été étranger aux ferments hérétiques issus du schisme de la Réforme. Sa position officielle au sein de l'Église catholique (comme théologal de Condom), son rôle apologétique en faveur de l'orthodoxie de la Contre-Réforme tel qu'il apparaît dans les livres sur *Les trois véritez,*

ses inquiétudes devant les troubles politiques dus aux divisions religieuses, sa conviction qu'une autorité sans faille est nécessaire au maintien de la paix dans l'État : tous ces éléments contribuaient à inscrire la réflexion de Charron dans un climat fort éloigné de l'opposition spirituelle à la loi telle qu'elle se développe au XVIe s. Cependant, si l'on considère l'un des passages les plus significatifs du chef-d'œuvre charronien, *De la sagesse,* il est aisé de constater combien l'appel à l' « universalité d'esprit », qui devrait caractériser l'attitude du sage, se nourrit non seulement d'une référence manifeste à l'enseignement stoïcien selon lequel le savant, véritable « citoyen du monde », doit concevoir « cette grande image de notre mère nature dans toute sa majesté » ; mais, plus encore, combien cette législation souveraine du sage repose sur une interprétation particulière de la formule paulinienne « spiritualis omnia dijudicat et a nemine judicatur » (« le privilège de tout juger sans être juge »). Ce n'est pas par hasard si cette formule est reprise avec insistance à la faveur des corrections apportées à la seconde édition de la *Sagesse*, et y figure comme emblème du « privilège du sage et spirituel » à « iuger de tout » : comme s'il jouissait *« iure suo singulari »* [en vertu de son droit personnel] d'une particulière « liberté et authorité », qui lui eût été donnée pour « censurer et condamner (comme la pluspart erronees) les opinions communes et populaires » (1604, préface, § 12, in *Toutes les Œuvres de P. Charron,* éd. de la Rochemaillet, 1635, t. I). Il est vrai que pour Charron ce précepte connaît une limitation importante : « sauf – précise-t-il – en matiere de religion, où la seule authorité vaut sans raison », mais il est indéniable qu'en dehors du domaine des controverses religieuses, la validité du principe de jugement reste entière sur le plan de l'évaluation philosophique et qu'il irrigue même de façon vitale les réflexions consacrées à l'autonomie du sage dans les limites exactement définies de la « preud'hommie ». Ce n'est donc pas par hasard que, dans ce contexte, la *Sagesse* en revienne à une exégèse extensive du passage paulinien, pour retrouver le sens fort de la « liberté d'esprit », opposée au « credit et [à l']observance commune ». « Le premier est de iuger de tout – lisons-nous à propos de l' « universelle et pleine liberté d'esprit, tant en iugement et volonté » –, c'est le propre du sage et spirituel, dit un des premiers et souverains sages [...]. Le vray office de l'homme, son plus propre et plus naturel exercice, sa plus digne occupation est de iuger » (*op. cit.,* II, ii, p. 12-13). De même, la confirmation de l'autonomie morale du sujet – que Charron conçoit sur la base de la doctrine stoïcienne – se prête à l'affirmation d'une juridiction supérieure, toute intérieure et privée cependant : « Par droit le sage est par dessus les loix », même si « par effect externe et public », il continue de s'y conformer. Et puisqu' « au dedans » il a le « privilege » de « iuger au vray », il pourra même arriver « qu'il condamnera ce qu'au dehors il fait » (*op. cit.,* II, ii, p. 13-14). Et comme le noyau fondateur de cette instance discrétionnaire se retrouve « au niveau de la verité de la raison et nature universelle », on comprend bien la nécessaire disparition, dans l'œuvre de Charron, de toute référence mystique ou prophétique propre au spiritualisme du XVIe s., ramené ici à une sobre dimension rationnelle : le « spirituel » est devenu désormais un « esprit fort », selon la connotation particulière que revêt ce terme dans la *Sagesse.* La « force » de l' « esprit » consiste essentiellement dans sa capacité à mettre en doute les conventions, les idées reçues, les valeurs héritées de la tradition, qu'elles soient de l'ordre des mœurs ou de la religion, mettant ainsi l'accent sur les aspects actifs du doute sceptique. Plutôt qu'un impondérable point d'équilibre entre opinions divergentes, comme dans la tradition classique de l'*isosthénia* / ἰσοσθένεια (égalité de puissance), l'*épochè* / ἐποχή (suspension de jugement) charonnienne se présente en revanche comme un mouvement énergique et actif d'émancipation par rapport à l'ensemble des croyances, avant que, dans une attitude de conciliation avec les valeurs de la vie ordinaire, le doute ne se traduise en une critique rigoureuse, au principe même de la tradition et du *consensus.* Il est significatif qu'allant bien au-delà des prudentes déclarations d' « indifférence générale », l'auteur de la *Sagesse* se préoccupe de donner du nerf à l'*épochè,* soit en formulant l'objectif explicite de sa recherche (« la queste de la verité) », soit en faisant tenir dans la raison aussi bien l'instrument (l' « outil ») que la méthode de vérification.

Tullio Gregory a très clairement expliqué comment l'architecture de la *Sagesse* se fonde sur une série de dichotomies : « monde et cloître, vie civile et vie monastique, esprits forts et esprits faibles, discours libre, discours philosophique et discours théologique, autonomie intérieure et attitude extérieure » – dichotomies destinées finalement à déboucher sur la « suprême distinction entre la raison et la religion » avec laquelle s'ouvre aussi la *Sagesse,* et sur lesquelles il serait cependant « erroné » de faire prévaloir « l'interprétation fidéiste qui tend à le mettre sur le même plan que les autres apologistes contemporains », 1986, 85-87). Il suffira de penser à l'idée, libre de préjugés, selon laquelle, malgré la prétention d'être « estranges aux sens communs, surpassantes de bien loin toute la portee et intelligence humaine », toutes les religions « fausses » mais aussi la « vraie » ont en commun le fait que « la particulière reception se fait bien tous les iours par voye, mains, et moyens humains, la nation, la pays, le lieu donne la religion » (*Sagesse,* II, V, § 8, p. 56). À plus forte raison, les « loix, coustumes, ceremonies du pays » se trouvent privées du crédit que leur attribuaient les dogmatiques ; certes, le sage les respecte, au moins dans son comportement extérieur, mais non « par superstition ny par servitude », comme le fait le

peuple, mais plutôt « librement », avec la claire conscience que « les loix et coustumes se maintiennent en credit, non pource qu'elles sont iustes et bonnes, mais pource qu'elles sont loix et coustumes, c'est le fondement mystique de leur authorité » (*op. cit.,* II, VIII, § 2, p. 88 : la phrase évoque une célèbre formulation de Montaigne). Il n'est donc pas étonnant que ses efforts pour séparer la religion de la superstition (la première « met l'homme en paix et en repos », la seconde « trouble et effarouche l'homme ») aboutissent chez Charron à une conclusion qui dépasse largement le simple projet d'épurer les croyances et pose au contraire clairement le principe de l'autosuffisance de la vertu : « religion » et « preud'hommie » doivent certes être « iointes », mais demeurent « deux choses bien distinctes » qui ne doivent pas être « confuses » (*op. cit.,* II, V, § 25, p. 63). Si les « esprits simples et populaires » accordent la primauté à la religion et qu'en revanche les « esprits forts et genereux » la décernent à la « preud'hommie », le sage charonnien s'approche plutôt de ces derniers, sans être pour autant « atheiste » : il sait en effet que « la religion est posterieure, est une vertu speciale et particuliere » (*op. cit.,* II, § 27-28, p. 64), mais surtout il pratique la vertu non parce qu'elle est imposée par un commandement divin, mais pour elle-même et pour sa valeur (« je veux que tu sois homme de bien, quand bien tu ne deurois iamais aller en Paradis » : § 28, p. 65).

L'éthique sceptique du libertin érudit

C'est d'après la monographie classique de René Pintard qu'on a pris l'habitude de nommer « libertins érudits » les membres de la Tétrade : François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Pierre Gassendi, Élie Diodati et, après la défection de ce dernier, Guy Patin. En vérité, chez ces auteurs, l'emploi du terme « libertin » est fort rare et ils ne l'ont presque jamais repris pour leur propre compte. Parmi les rares exemples, peut-être le plus remarquable est-il le passage par lequel « Orasius Tubero » (pseudonyme de La Mothe Le Vayer) ouvre ses *Dialogues faits à l'imitation des Anciens,* et où se révèle la liberté intellectuelle propre à un auteur qui se place au-dessus des préjugés du « vulgaire » : « Ma main est si genereuse ou si libertine, qu'elle ne peut suivre que le seul caprice de mes fantaisies, et cela avec une licence si independante et si affranchie » qu'elle ne pourra viser d'autre but qu' « une naifve recherche des vérités ou vray-semblances naturelles » (*Dialogues faits à l'imitation des Anciens,* 1988, p. 15). Dans ces dialogues, La Mothe, avec finesse et ironie, s'emploie à illustrer les thèses, contradictoires entre elles, auxquelles aboutissent les philosophies « dogmatiques » en physique, éthique et logique ; amplifiant ensuite les potentialités déjà présentes dans le dixième trope d'Ænésidème, le libertin compare les divers usages, coutumes, croyances, systèmes moraux et politiques en vigueur dans des peuples et des époques différents, pour en tirer une leçon de relativisme et livrer ainsi sa conclusion sceptique et pessimiste sur l'incapacité de la raison à mettre de l'ordre et à découvrir des vérités incontestables dans un domaine chaotique et corrompu par tant de préjugés. La religion elle-même n'en sort pas indemne : l'enquête de La Mothe s'étend jusqu'à elle en prenant la forme d'une phénoménologie sceptique des différentes « apparences » adoptées par le fait religieux dans divers contextes historiques et culturels (le dialogue « De la divinité » prendra pour titre dans la seconde édition : « De la diversité des religions »). Et surtout, peu à peu s'impose l'idée que les croyances éthiques et religieuses ne sont en fait que des constructions artificielles de l'esprit, produites par des « législateurs » pour « sauver les phénomènes » de la vie sociale, de la même manière que les « hypothèses » astronomiques devraient « sauver les phénomènes » de la voûte céleste : « Tout ce que nous apprenons des Dieux et des religions, – affirme Orasius, l'interlocuteur sceptique du dialogue – n'est rien que ce que les plus habiles hommes ont conçu de plus raisonnable selon leurs discours pour la vie morale, et œconomique, et civile, comme pour expliquer les Phenomenes des mœurs, des actions, et des pensées des pauvres mortels, afin de leur donner de certaines Regles de vie, exemptes autant que faire se peut, de toute absurdité ». La religion elle-même fait partie des « hypotheses » échafaudées pour « expliquer plus facilement tous les devoirs de la vie civile » ; de ce point de vue, précise La Mothe, elle « n'est autre chose qu'un systeme particulier, qui rend raison des Phenomenes morales, et de toutes les apparences de nostre douteuse Ethique » (*op. cit.*, p. 330-331). Il s'agissait là d'une reprise sceptique, et par de nombreux aspects, d'une extension de l'explication “politique” de l'origine des religions, qui à partir de Machiavel, à travers l'aristotélisme de la Renaissance, Pomponazzi, Cardan et Vanini, avait enfin trouvé une large diffusion dans la culture hétérodoxe française, de Jean Bodin aux *Quatrains du Déiste,* jusqu'à l'*Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnez de magie* et aux *Considérations politiques sur les coups d'estat* de Gabriel Naudé (publié à Rome à 12 exemplaires en 1639 ; réédité aux Éditions de Paris, avec une introd. de Louis Marin, en 1989).

Il faut toutefois noter qu'à la reprise de la tropologie sceptique traditionnelle, La Mothe ajoute une prise de conscience inédite de la scène nouvelle du savoir au XVIe s. : le sentiment de l'immensité de la nature, tel qu'étaient en train de le faire naître les récentes conquêtes géographiques et les découvertes astronomiques, est constamment opposé à l'étroitesse de perspective qui caractérise non seulement le « sens commun », mais aussi les philosophies dépassées et rigidifiées dans un incompréhensible culte de l'autorité. Le “dogma-

tisme” exprime précisément « l’arrogance et la temerité de l’esprit humain, lorsqu’elles luy font condamner, pour estre irregulier, tout ce qui luy est nouveau, comme s’il pouvoit estre la regle de toutes choses », « comme si la Nature n’avoit point d’autre estenduë que sa connoissance », ou « comme si sa sphere d’activité n’avoit point d’autres limites que celle du globe intellectuel ». Dans son effort pour briser le carcan des traditions et des “sectes” philosophiques, La Mothe n’hésite pas à évoquer la scandaleuse hypothèse (commune à Lucrèce et à Giordano Bruno) de la pluralité infinie des mondes ou à projeter la perspective de l’infinité sur l’échelle du temps, reprenant la doctrine impie de l’éternité de l’univers, qui a en outre pour conséquence l’éternel retour de l’identique dans le cours du cycle cosmique. Dans les deux cas, l’ « ici » et le « maintenant » sont relativisés et déchus de l’absoluité à laquelle aspire le dogmatique – mais du même coup (selon le principe classique du *nil admirari*) ce qui semble nouveau et propre à provoquer l’étonnement ne saurait être rejeté pour cette seule raison : « puisque ce qui est nouveau à notre égard, est vieil dans le grand Monde, et au respect de l’Éternité » (*Opuscule ou petit traité sceptique sur cette façon de parler « N’avoir pas le sens commun »,* in *Œuvres*, 1662, t. II, vol. I, p. 370-371).

Il n’était pas difficile, avec les outils du scepticisme, de construire une critique de la morale publique et d’en appeler à la nécessité d’une « révolution intellectuelle » à même de réorienter le point de vue de l’homme sur les nouvelles coordonnées du cosmos, « orbes mentis habens concentricos universo [considérant les cercles de la raison comme concentriques à l’univers] » comme l’écrit La Mothe en citant Bacon (*Dialogues,* p. 24). Le sceptique des *Dialogues* est précisément celui qui sait faire « des voyages de long cours, et des navigations spirituelles », susceptibles de lui faire découvrir « des Ameriques et des nouveaux mondes, pleines de richesses et de merveilles jusques ici inconnuës », profitant de toutes les ressources relativisantes du savoir moderne ou de l’érudition antique pour « passer d’un Pole à l’autre » « sans courir fortune de mer » (*op. cit.,* p. 148 et 449). Il était peut-être plus difficile d’élaborer sous forme positive un code moral permettant de dépasser « sagement » l’existence dans une époque partout dominée par l’ « opiniâtreté ». La distinction entre le sage et le « vulgaire » (et ce dernier, comme chez Charron, comprend « le cavallier, l’homme de robe et le paysan également », tous réunis – abstraction faite des différents rôles sociaux – par la sujétion à l’ « autorité tyrannique du temps et des coutumes » [*op. cit.,* p. 14] est parallèle à la distinction entre deux significations différentes de la morale : si au « vulgaire » correspond une définition de la morale qui l’identifie à la coutume, conformément à l’étymologie qui fait venir éthique d’*ethos* « *a consuetudine,* les mœurs dépendant absolument de la coustume », pour le sage en revanche l’élaboration d’une morale autonome, bien que circonscrite à l’élite restreinte des *déniaisés,* se révèle une tâche plus complexe. Prenant acte du fait qu’il n’existe pas plus une « science » de la morale que de la physique ou de la logique (« nous ne reconnoissons ny science aucune à cet égard non plus qu’ailleurs, ny mœurs quelconques qu’on puisse absolument faire passer pour bonnes ou mauvaises », *op. cit.,* p. 273), le libertin utilise conjointement les doctrines stoïciennes et sceptiques pour mettre au premier plan les valeurs d’autarcie et d’ataraxie : des premières il reprend les éléments d’autonomie, pour les ramener cependant à un style de vie contemplatif qui s’exerce entièrement dans la vie privée, à l’abri des occupations politiques (« bene vixit bene qui latuit [il a bien vécu celui qui est resté caché] »). Il emprunte en revanche au scepticisme l’usage de l’*époché* comme instrument de libération intérieure : elle représente le moyen le plus sûr pour atteindre la tranquillité de l’âme et la modération des émotions, alors que les dogmes des écoles, avec leur cortège d’opinions divergentes, font naître dans l’esprit les troubles et les passions dont la philosophie doit au contraire le libérer. Même à l’égard des questions politiques, l’écart critique ménagé par l’attitude sceptique n’est pas privé de signification autonome : non content de démythifier les modèles austères de la “science” de la politique, Orontes, le protagoniste du dialogue, met en discussion la thèse aristotélicienne centrée sur la doctrine de l’essence politique de l’homme et montre que, bien loin de profiter aux peuples, l’instauration de régimes de gouvernement a fini par causer plus d’inconvénients que d’avantages : les « Polices » « ont jetté les fers aux pieds à cette belle Liberté Naturelle, dont la perte ne peut recevoir de compensation ». Dans *La vertu des Payens,* écrite pour réhabiliter la sagesse antique et la défendre contre le rigorisme augustinien, La Mothe place la morale du sage sous le signe de trois autorités philosophiques conjointes : Socrate, Épicure et Pyrrhon s’accordent idéalement pour proposer un modèle de comportement qui à la retenue sceptique ajoute la discipline intérieure et la joie modérée dans une sphère de liberté intellectuelle qui se tient à l’écart et répugne autant à l’engagement qu’au prosélytisme, mais n’est pas moins pour cela exempt de la « tyrannie » de la « coutume ».

Dans les écrits de La Mothe, le doute philosophique est parfois présenté comme le préalable le mieux adapté à la réception fidéiste de la révélation, justement parce qu’il fait table rase des prétentions philosophiques ; cet aspect fidéiste a toutefois l’apparence d’un escamotage, ou d’un voile idéologique, surtout dès lors qu’on le confronte à l’intérêt que montre le libertin pour une évaluation ouverte et sans préjugés des faits religieux, pris dans leur concrète et par trop humaine réalité. Il

suffit de penser à l'attitude que prend le libertin à l'égard du miracle ou du prodige : tout en évitant d'en contester formellement la possibilité, La Mothe constate cependant que « se trament des miracles indistinctement dans toutes les religions », aussi bien la fausse que la « vraie », et qu'au lieu d'invoquer l'intervention divine, il sera suffisant, pour expliquer le prodige, de faire appel aux passions élémentaires de l'homme, à la propension fabulatrice qui le caractérise, à la facilité avec laquelle l'homme, « animal si credule », tend à forger et avaler des « mensonges » : « Car puisque l'homme est naturellement porté au mensonge, ne devons-nous pas éviter sur toutes choses le reproche de croire trop legerement ? » (*Œuvres*, t. II, vol. II, p. 730). L'« incrédulité » sera donc finalement « le nerf et le principal appuy de toute nostre sagesse » (t. II, vol. II, p. 553).

Le libertinage « radical » et la recherche de l'« absoluta libertas »

« Foris ut licet, intus ut libet [Au-dehors comme il convient, au-dedans comme il te plaît] » : puisque cette maxime autorisait les libertins à pratiquer la dissimulation systématique et à préférer les canaux de la communication chiffrée ou du moins contrôlée (que l'on songe aux *Dialogues* de La Mothe publiés sous pseudonyme avec de fausses indications de date et de lieu d'impression, ou encore au tirage extrêmement réduit des *Considérations* de Naudé, parues sous les seules initiales de l'auteur, sans mention d'imprimeur ni d'éditeur), on doit en déduire que le choix d'un canal de diffusion non plus public (bien que limité), mais directement clandestin permettait une plus sûre liberté d'expression. Tel est le cas des anonymes *Quatrains du déiste*, texte qui a été longtemps examiné et réfuté par Mersenne : cette composition poétique, qui se présente comme « L'antibigot ou le faux devotieux », oppose à l'image d'une divinité tyrannique et vengeresse, propre à la religion positive, un culte rationnel et désintéressé de la vertu, reléguant la peur de l'enfer et les constructions mythiques sur l'au-delà au rang d'« Utile invention pour brider les esprits / Des hommes insolens ». Sur un autre versant de la même critique, versant qu'on peut définir comme celui du libertinisme « radical », le texte anonyme du *Theophrastus redivivus* représente au contraire la *somme* des courants athées et matérialistes qui parcourent le plus souvent de façon cryptique la culture anticonformiste du XVIIe s. : cette œuvre énorme en latin, restée manuscrite jusqu'à nos jours, « constitue – comme l'a noté avec force T. Gregory (*Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*, 1979, p. 11) – un document, unique dans sa clarté et dans le caractère systématique de l'exposé, où se trouve consignée une somme de raisons et d'expériences qui, diffusées de manière souterraine ou n'apparaissant qu'à la faveur d'allusions prudentes, permettent de réutiliser toute la tradition philosophique antique en retrouvant en elle, non plus les présupposés et les supports philosophiques de la tradition spiritualiste chrétienne, mais les fondements de cette « philosophie libre », « impie », « athéiste », que proposait la pensée libertine en usant d'une extrême prudence et de feintes subtiles ». Après les quatre premiers traités, consacrés respectivement à la reconstruction d'une « histoire naturelle » originale des croyances religieuses, à la délimitation d'une cosmologie axée sur l'éternité et sur l'autosuffisance de la nature physique, à la démonstration que toutes les religions se fondent sur des bases humaines et surtout sur l'emploi d'instruments politiques, et enfin à la démonstration de la matérialité et de la mortalité de l'âme, l'auteur anonyme du *Theophrastus redivivus* (1659) se met à affronter les conséquences morales de la vision radicalement terrestre et immanentiste développée dans son œuvre.

En accord avec les présupposés naturalistes de la critique libertine (La Mothe avait parlé des « esprits libertins, et qui ne veulent point reconnoistre d'autre Dieu que la Nature » : *Œuvres*, t. I, vol. I, p. 145), l'auteur du *Theophrastus* formule l'objectif de « vivere secundum naturam [vivre selon la nature] » (objectif auquel est consacré en entier le VIe traité). Sous l'angle ontologique, la base métaphysique de cette norme morale est exposée au chapitre III, où à la mise en lumière des artifices illusoires engendrés par les douteuses acquisitions de la civilisation s'ajoute la prise de conscience que la destinée humaine est entièrement incluse dans la sphère de la nature. Dès lors s'effondre toute prétention anthropocentrique, tout comme s'évanouit l'illusion d'une dignité supérieure reconnaissable par l'homme du fait de son essence ou de sa spiritualité (comme l'indique le titre du chapitre III : « In quo aequalitatem et communitatem a natura inter cuncta animantia esse declaratur et homines illam legibus potissimum artibus et scientiis sustulisse. His etiam libertatem naturalem sibi ademisse constat. Quae omnia fecerunt, ut se supra caetera animalia extollerent, sed haec non obstant quominus ad aliorum consortium a quibus nullo modo differunt, reduci debeant » [Où il est montré que par nature l'égalité et la communauté existent chez tous les animaux et que les hommes ont supprimé la première au moyen principalement des lois, des arts et des sciences. Il est établi que la liberté naturelle leur a été aussi enlevée. Tout cela les fit s'élever au-dessus des autres animaux, mais n'empêche pas qu'ils doivent être ramenés à la communauté générale dont ils ne sauraient en aucune façon se distinguer], *Theophrastus redivivus*, éd. G. Canziani & G. Paganini, 1981-1982, VI, iii, vol. II, p. 840). C'est dans ce cadre que le libertin anonyme présente une interprétation de la *lex naturae* radicalement différente de celle qui avait inspiré pour l'essentiel la théorie du droit naturel : « Summa

illius [naturae] lex est, ut omne animal sui curam gerat et conservationi propriae prospiciat : quam legem omnibus animantibus tulit [La plus grande loi de la nature veut que tout animal prenne soin de lui-même et vise à sa propre conservation] » (*op. cit.*, VI, i, vol. II, p. 785). Toutes les lois civiles, que les législateurs ont prétendues d'origine divine (comme le « neminem laedere, dilige proximum tuum sicut te ipsum, alteri ne feceris quod tibi fieri non vis [ne fais pas de tort à autrui, aime ton prochain comme toi-même, ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fît] »), n'ont pas d'autre justification « naturelle » que celle de favoriser l' « animalis conservationem [la conservation de l'être vivant] » et doivent être interprétées dans cette perspective. Dans les démonstrations du *Theophrastus,* Cyniques et Cyrénaïques recourent à des contenus utilitaristes pour donner corps à la loi de nature, en partant du principe qu'à condition que la finalité d'autoconservation le justifie, « nihil quidquam esse secundum naturam illicitum ac nefas, sed cuncta esse licita, honesta et optima [selon la nature il n'est rien d'illicite et de sacrilège, au contraire tout est licite, moral et parfait] ». Le mal n'est tel qu'en tant que « respectif » (*ibid.,* VI, i, p. 793) à celui qui le subit, non à celui qui accomplit l'action si elle est en accord avec son « appétit ». Malgré sa tendance individualiste, poussée jusqu'à la reconnaissance de la relativité subjective du bien et du mal, la position du *Theophrastus* n'est cependant ni immorale ni nihiliste : soit parce qu'elle reprend à la tradition épicurienne une classification des plaisirs axée sur les caractères de la naturalité et de la nécessité, et finalisée par la valeur suprême de la « tranquillité »; soit parce qu'au-delà de la jouissance hédoniste des biens matériels que le *Theophrastus,* rejetant toute connotation ascétique et repoussant l'austère apathie des Stoïciens, reconnaît en eux-mêmes utiles et positifs, le savant libertin indique comme valeur dominante, au moins pour l'élite capable de la cultiver, celle de l'*absoluta libertas* (*ibid.,* V, i, p. 717). On comprend alors pourquoi l'auteur anonyme décrit le processus de civilisation et de socialisation comme un parcours conduisant de la liberté naturelle (où tous jouissent de la pleine égalité et du droit à tout) à l'artifice « monstrueux » de l'ordre social, comparé à un « ergastulorum coetus [colonie de forçats] », où de douteux avantages ne compensent pas l'asservissement et les inégalités instaurées par l'autorité. À l'égard de cet ordre artificiel prévaut le simple sentiment naturel : « Itaque stultum est credere secundum naturam alios aliis esse superiores. Haec enim neque reges, neque principes, neque servos, neque dominos fecit [C'est pourquoi il est stupide de croire que les uns seraient supérieurs aux autres selon la nature. Ce n'est pas elle qui a créé les rois, les princes, les esclaves et les maîtres] ». C'est seulement à cause des impulsions excessives d' « ambitio » et d' « avaritia », et plus encore de la « stulta et discors hominum mens [la sottise et l'incohérence humaine] » (*ibid.,* VI, iii, p. 850), que les hommes ont tiré parti des premiers conflits – pourtant susceptibles d'être résolus par les simples préceptes de la *lex naturae* – pour bâtir des hiérarchies d'abord provisoires, puis par la suite toujours plus lourdes et durables. On aboutit en quelque sorte à un renversement de la célèbre maxime hobbesienne : c'est seulement après l'instauration de la « justitia legalis [le droit fondé sur les lois] », quand la « libertas naturalis [liberté naturelle] » est définitivement perdue, qu'ont été introduits le « tuum et meum [le tien et le mien] » et que les rois, avec les « leges [lois] » ont instauré la « maximam servitutem [l'extrême servitude] », c'est seulement alors que, pleinement insérés dans le « corpus civile [corps politique] » (« monstrum ex partibus dissimilibus conflatum et coagmentatum [monstre constitué de parties dissemblables] », les hommes, devenus « deformes et discolores [hideux et de couleurs différentes] », deviennent l'un pour l'autre des loups (« sic homo homini lupus fuit ; imo ab ipsis hominibus plus saevitiae perpetratum est in homines sub legum et principum imperio, quam a ferocioribus animalibus in lege naturae [ainsi l'homme est-il devenu un loup pour l'homme ; ou plutôt, sous l'empire des princes et des lois, les hommes eux-mêmes ont montré plus de cruauté envers leurs semblables que ne le font les animaux sous la loi de nature] » : *ibid.,* VI, III, p. 855).

Entre Hobbes et les libertins :
« utilitas » et « droit selon la nature »
chez Pierre Gassendi

Proche des milieux libertins de par ses fréquentations et ses intérêts érudits (milieux auxquels l'apparentaient non seulement son admiration pour Montaigne et Charron, mais aussi son approche sceptique et empirique, hostile au dogmatisme innéiste et attentive à l'irréductible variété des phénomènes, qu'ils soient historiques ou naturels), Pierre Gassendi développe cependant sur les questions éthiques une position autonome, à mi-chemin entre l'individualisme apolitique des libertins et la politique absolutiste préconisée dans le *Léviathan,* l'ouvrage contemporain de Hobbes. Dans le cadre d'une psychologie rigoureusement mécaniste, au sein de laquelle le cœur, siège des passions élémentaires, exerce le rôle de « machine primaire », Gassendi reprend le projet de l'éthique épicurienne, soucieuse de maximiser les plaisirs et de rechercher la « tranquillité de l'ame », grâce à un usage judicieux et modéré des passions, sans pour autant viser à leur impossible suppression. *Voluptas* et *molestia* (peine) constituent les pivots de la physiologie émotive : la première est avant tout « exaltation et expansion de l'âme », conçue comme un agrégat matériel d'atomes, la seconde est en revanche « abattement ou contraction ». Dans le même temps, elles représentent les critères sur les-

quels orienter la conduite morale. *Philêdonia* / φιληδονία (amour du plaisir) et *philautia* / φιλαυτία (amour de soi) sont, pour l'expérience commune, les motivations de fond de tout comportement. Dans le texte de Gassendi disparaît la référence aristotélicienne au « souverain bien », que l'auteur affranchit de toute référence à la vertu pour le faire coïncider avec la recherche du plaisir. La vertu n'est plus dès lors qu'un moyen au service du bonheur, non une fin en soi, et tend donc à s'identifier avec sa composante principale, la « prudence », dans laquelle s'unifient le calcul des plaisirs et l'évaluation de leurs possibles conséquences désagréables. Sur le plan de la morale individuelle, tout en traçant une distinction précise entre le « bonheur terrestre » et les biens de l'au-delà (dont il affirmait la pertinence théologique, mais non philosophique), Gassendi pouvait donner au message épicurien une interprétation ascétique et ataraxique, reprenant ainsi une distinction axiologique précise entre les divers types de plaisir : avec cette interprétation, la tentative de « christianiser Épicure » allait jusqu'à retrouver le sens finaliste et providentiel de la *voluptas* (le plaisir), établie par le créateur comme *blandimentum* (assaisonnement) propre à rendre plus agréables les comportements nécessaires à notre conservation.

Dans le champ de la politique et du droit, le tableau est en revanche très différent. Ici ce n'est manifestement pas l'idéal normatif du sage qui prévaut, mais les motifs égoïstes et utilitaires se déploient dans toute leur force, à commencer par le thème de l'autoconservation. En particulier, la définition du *ius naturae primarium* (droit naturel primitif) représente une adhésion explicite à la notion contemporaine de droit naturel subjectif contenue dans le *De cive* de Hobbes, que Gassendi connaissait bien et appréciait : « Du fait d'exister, l'homme tire la faculté de se défendre et de se conserver, et par conséquent de se servir de tous les moyens nécessaires, adaptés et utiles à l'accomplissement de ce but » (*Syntagma philosophicum*, Ethica, II, V, in *Opera omnia*, 1658, t. II, p. 794 *b*). Pour Gassendi comme pour Hobbes, le pacte social représente le moment où l'on sort de cette condition d'incertitude intrinsèque (non seulement Gassendi ne reprend pas l'idée que dans l'état de nature le droit régnerait entre tous, mais il se prévaut explicitement de la célèbre formule « homo homini lupus ») ; mais, même là où il se rapproche le plus des thèmes du droit naturel moderne, Gassendi les considère dans une perspective qui est cependant tirée de l'utilitarisme épicurien, comme on le déduit de son important commentaire aux *Ratae Sententiae.* Ainsi Gassendi menait-il à terme une opération philosophique complexe : d'un côté il reprenait l'héritage du conventionalisme juridique épicurien et s'en servait pour critiquer la métaphysique du droit de Grotius avec sa conception stoïcisante de la justice (le droit de nature est pour Gassendi comme pour Épicure plutôt un « droit selon la nature », conforme aux utilités naturelles des contractants du pacte, mais non pour autant moins conventionnel et artificiel que le droit positif) ; d'un autre côté, il faisait sien le réalisme de l'anthropologie hobbesienne, où l'homme apparaît comme animé par le mobile – dont on ne saurait faire l'économie – de la *philautia.* Il reste cependant une opposition de fond entre les deux penseurs : tout en reconnaissant le rôle et l'importance de l'agressivité entre les hommes, Gassendi attribue cependant au calcul des « utilités réciproques » une valeur associative beaucoup plus forte que ne le crut Hobbes, même si la raison d'une telle association ne sera pas pour lui, comme il ne l'avait pas été pour le penseur anglais, ni l'*oikeiôsis* / οἰκείωσις (les rapports familiers) de stoïcienne mémoire, ni une forme quelconque de bienveillance altruiste, mais l'impulsion égoïste se dressant devant l'*indigentia* (état de manque) primitive. Gassendi instituait ainsi un rapport étroit entre un système de valeurs centré sur l'individu, et donc peu différent de celui qui caractérisait le libertinage érudit d'une part, et de l'autre la reconsidération de la dimension sociale au moyen des instruments du conventionnalisme et de l'utilitarisme épicuriens. C'était là une façon de répondre positivement à la crise sceptique de la politique (un vrai « mespris de la politique », reprochait Telamon à Orontes dans le dialogue de La Mothe), en se maintenant sur le terrain de la *prudentia* empiriste, typique de ce « rationalisme » libertin qui – comme l'a écrit Gregory (*Etica e religione,* p. 41) – « ne parcourt plus les sentiers de la raison dogmatique, mais se développe le long des lignes de l'enseignement sceptique » dans la conscience des « limites de la raison humaine ».

● CHARRON P., *Toutes les œuvres de P. Charron,* éd. P. de la Rochemaillet, 1635, Paris, Jacques Villery (réimpr. anastatique, Genève, Slatkine, 1970) ; *De la sagesse,* Paris, Fayard, 1986. — GASSENDI P., *Opera omnia,* 6 vol., Lugduni, Sunptibus L. Anisson & Y. B. Devenet, 1658 (réimpr. Florence, 1727) ; *Theophrastus redivivus,* 1re éd. critique du texte latin, G. Canziani & G. Paganini, 2 vol., Florence, Nuova Italia, 1981-1982 (diffusion, Paris, Vrin). — LA MOTHE LE VAYER, *Quatre dialogues faits à l'imitation des Anciens*, éd. O. Tubero, Francfort, 1506 [fausse date : ~ 1632-1633] ; *Cinq autres dialogues du même auteur,* Francfort, 1606 ; *Dialogues faits à l'imitation des Anciens,* Paris, Fayard, 1988 ; *Œuvres,* 2 t., Paris, A. Courbé, 3e éd., 1662.

▶ ADAM A., *Les Libertins au XVIIe s.,* Paris, Buchet/Chastel, 1986. — BATTISTA A. M., *Alle radici del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron,* Milan, Giuffré, 1966. — BIANCHI L., *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle,* Milan, Angeli, 1988. — BLOCH O., « Quelques aspects de la tradition libertine dans la seconde moitié du XVIIe s. », *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte /Cahiers d'histoire des littératures romanes,* t. 1-2, 1989, 61-73 ; « Gassendi et la théorie politique de Hobbes », *in* ZARKA Y. Ch. & BERNHARDT J. éd., Paris, PUF, 1990, 339-346. CANZIANI G., « Une encyclopédie naturaliste de la Renaissance devant la critique libertine du XVIIe s. : le

Theophrastus redivivus lecteur de cardan », *Dix-septième s.*, XXXVII, 1985, 379-406. — CAVAILLE J.-P., *Dis/simulations. Religion, morale et politique au XVIIe siècle*, Paris, Champion, 2002. — GIOCANTI S., *Penser l'irrésolution. Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer*, Paris, Champion, 2001. — GREGORY T., *Etica e religione nella critica libertina*, Naples, Guida, 1986 ; *Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*, Naples, Morano, 1979. — GREGORY T., PAGANINI G., CANZIANI G., POMPEO F. O., PASTINE D. *et al.*, *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, Florence, Nuova Italia, 1981 (diffusion Paris, Vrin). — MURR S., « La science de l'homme chez Hobbes et Gassendi », *Th. Hobbes, Philosophie première, théorie de la science et politique, op. cit.*, 193-207. — PAGANINI G., *Scepsi moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Cosenza, Busento, 1991 ; « L'anthropologie naturaliste d'un esprit fort. Thèmes et problèmes pomponaciens dans le *Theophrastus redivivus* », *Dix-septième s.*, XXXVII, 1985, 349-378 ; « Temps et histoire dans la pensée libertine », *Archives de philosophie*, IL, 1986, 583-602 ; « Hobbes, Gassendi e la psicologia del meccanicismo », in *Hobbes oggi*, Actes du Colloque de Milano-Locarno, sous la dir. de Arrigo Pacchi (éd. A. Napoli & G. Canziani), Milan, Angeli, 1990, 31-446 (diffusion Paris, Vrin) ; « Épicurisme et philosophie au XVIIe s., Convention, utilité et droit selon Gassendi », *Studi filosofici*, XII-XIII, 1989-1990, 5-45 ; « L'*Abrégé* de François Bernier et l'*Ethica* de Pierre Gassendi », *Corpus*, n° 20-21, 1992, 137-153 ; *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*, Boston, Kluwer, 2003; « Hobbes, Gassendi and the tradition of political Epicureanism », *Hobbes Studies*, XIV (2001), p. 3-24. — PAGANINI G., BENITEZ M. & DYBIKOWSKI J. dir., *Scepticisme, Clandestinité et Libre Pensée / Scepticism, Clandestinity and Free-Thinking*, Paris, Champion, 2002. — PAGANINI G. & TORTAROLO E., *Der Garten und die Moderne. Die epikureische Moral und Politik vom Humanismus bis zur Aufklaerung*, Stuttgart, Frommann, 2004. — PINTARD R., *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe s.*, Paris, Boivin, 1943 (nouv. éd., Genève, Slatkine, 1983). — SARASOHN L. T., « The Ethical and Political Philosophy of P. Gassendi », *Journal of the History of Philosophy*, XX, 1982, 239-260. — SCHROEDER W., *Urspruenge des Atheismus*, Stuttgart, Frommann, 1998. — TARANTO D., *Pirronismo ed assolutismo nella Francia del'600. Studi sul pensiero politico dello scetticismo da Montaigne a Bayle*, Milan, Angeli, 1994. — Coll. : La série *Libertinage et philosophie*, dirigée par A. McKenna et P.-F. Moreau, Presses de l'Université de Saint-Étienne, qui est arrivée au n° 7 (2003). — *Materia actuosa. Antiquité, Age classique, Lumières. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, recueillis par M. Benitez, A. McKenna, G. Paganini et J. Salem, Paris, Champion, 2000.

Gianni PAGANINI

→ *Antiquité ; Caractère ; Genres littéraires ; Hobbes ; Montaigne , Moralistes français des XVIIe et XVIIIe s. ; Relativisme moral ; Sagesse et tempérance ; Scepticisme jusqu'au XVIIIe s. , Stoïcisme jusqu'au XVIe s.*

LIBRE ARBITRE ET DÉTERMINISME

Libre arbitre et déterminisme causal

Au sens étroit, la volonté est la faculté d'où sont issues les volitions – en tant qu'événements mentaux d'un type spécifique. Dans un sens plus large, on peut parler de la volonté d'un individu comme consistant en sa préférence établie ou dominante, en son désir le plus intense, en sa valeur fondamentale, etc. L'expression « volonté libre » ou « libre arbitre » possède une semblable ambiguïté. Interprétée au sens strict, elle désigne la liberté de la faculté d'où sont issues les volitions, mais elle possède également un emploi plus étendu et plus souple. Nous dirons ainsi qu'un individu dispose de son libre arbitre dans la mesure où il possède le type de contrôle généralement associé (d'une manière ou d'une autre) à la responsabilité morale – nous admettrons, autrement dit, que le libre arbitre consiste dans le type de contrôle qui est en rapport avec la responsabilité morale. Bien qu'une telle formulation demeure délibérément fort vague, précisons toutefois que les points fondamentaux que nous établirons au sujet du libre arbitre entendu au sens large devraient également s'appliquer, *mutatis mutandis*, au libre arbitre pris au sens strict. Si nous pensons qu'un agent doit disposer de son libre arbitre, c'est essentiellement en raison du problème de l'imputabilité morale – c'est-à-dire du fait qu'il puisse légitimement être tenu pour moralement responsable de sa conduite, ou encore qu'il doive, pour en être moralement responsable, pouvoir contrôler en quelque façon sa conduite. Lorsqu'une personne possède ce type de contrôle, sa conduite lui est attribuable en un sens important, dans la mesure où la personne en question introduit, par la conduite qu'elle adopte, une différence significative dans le monde. Mais en quoi consiste un tel contrôle ? Porte-t-il sur les actions physiques, sur les abstentions, sur les conséquences, les choix, les décisions, ou d'autres choses encore ? De plus, peut-on admettre la vérité de doctrines telles que le déterminisme causal, ou encore la vérité de certains dogmes des religions occidentales, tout en conservant la croyance que nous avons de disposer effectivement d'un semblable contrôle ? Enfin, la *fausseté* de la doctrine du déterminisme causal pourrait-elle également menacer notre possession d'un tel contrôle ?

Pour simplifier les problèmes, je ne considérerai ici que le contrôle des seules actions physiques (en excluant donc les omissions, les choix, les décisions, les émotions et autres situations semblables). L'action physique a, en effet, valeur de paradigme, et bon nombre de conclusions à son sujet s'appliqueront directement aux autres notions. Par l'expression « action physique », j'entendrai toute action impliquant un mouvement corporel. Lorsqu'un individu possède le type de contrôle que suppose la responsabilité morale, nous estimons de façon caractéristique qu'il possède le *contrôle de son action*, c'est-à-dire que, bien qu'il accomplisse effectivement une certaine action, nous jugeons cependant qu'il aurait pu agir différemment – qu'il aurait pu accomplir une autre action ou s'abstenir de toute action. Une telle conception du contrôle implique donc la notion d'« autres

options possibles » *(alternate possibilities)*, et elle constitue certainement, au moins en partie, la représentation du contrôle (traditionnellement admise par le sens commun), conçue comme nécessaire au libre arbitre et à la responsabilité morale.

Toutefois, en admettant que le contrôle qui constitue le libre arbitre et sous-tend la responsabilité morale exige qu'il existe d'autres options possibles – c'est-à-dire la liberté d'agir différemment –, la question demeure de savoir si nous possédons effectivement ce type de contrôle. C'est pourquoi il est nécessaire d'envisager les diverses menaces auxquelles notre possession d'un tel type de contrôle est susceptible d'être exposée, à commencer par la menace qui provient de la science – à savoir le déterminisme causal.

Nous proposons la définition suivante du déterminisme causal (bien qu'il en existe d'autres formulations possibles) : pour tout instant donné, un énoncé complet des faits relatifs à cet instant, conjointement à un énoncé complet des lois de la nature, implique logiquement toute vérité relative à ce qui arrive après cet instant. Bien que de nombreux physiciens contemporains n'admettent plus le déterminisme causal, ils n'ont pas, toutefois, de *preuve* de sa fausseté ; par ailleurs, bon nombre d'autres physiciens estiment que les indéterminations affirmées par leurs théories reflètent des incertitudes épistémiques qui seront ultérieurement corrigées. Aussi, pour autant qu'il est déraisonnable de supposer que nous puissions être *certains* de la fausseté du déterminisme causal, devons-nous examiner la relation qu'entretient le déterminisme causal avec le contrôle (au sens où ce dernier implique l'existence d'autres options possibles). Il sera utile, à cet égard, de préciser la formulation d'un principe qui exprime une idée très intuitive au sujet des pouvoirs humains : il est au pouvoir d'un agent d'accomplir *x* si et seulement si le fait qu'il accomplisse *x* peut être une extension du passé réel, en supposant fixes les lois de la nature. Nommons ce principe le « principe de la fixité du passé et des lois », et remarquons qu'il *n*'est *pas* équivalent à la doctrine du déterminisme causal ; il exprime plutôt la croyance ordinaire du sens commun concernant la relation entre, d'une part, les pouvoirs humains, et, d'autre part, le passé et les lois de la nature. Un tel principe est une expression, parmi d'autres, de l'idée intuitive selon laquelle les lois de la nature et le passé sont « fixés » et « hors de notre contrôle ».

Considérons maintenant un argument visant à montrer que le déterminisme causal est *incompatible* avec le type de contrôle que nous venons d'envisager. Je présenterai cet argument de façon quelque peu intuitive et informelle, bien qu'il soit possible de le formuler avec toute la rigueur et la précision souhaitables. En admettant la vérité du déterminisme causal, supposons qu'une personne *P* accomplisse l'action *x* à l'instant *t2*. Si le déterminisme causal est vrai, il s'ensuit que l'état du monde en *t1*, associé aux lois de la nature, *implique* que *P* accomplit *x* en *t2*, c'est-à-dire que dans tous les scénarios possibles dans lesquels cet état du monde se réalise en *t1* conjointement avec les lois réelles de la nature, *P* accomplit effectivement *x* en *t2*. Mais le principe de la fixité du passé et des lois stipule qu'un agent ne peut accomplir un acte que si le fait qu'il accomplisse l'acte en question est une extension du passé réel, en supposant la stabilité des lois de la nature. Étant donné l'implication logique précédemment indiquée, le fait que *P* s'abstienne d'accomplir *x* en *t2 ne peut pas* être une extension du passé réel, en supposant la stabilité des lois de la nature. En admettant la vérité du déterminisme causal, il est impossible, même en principe, d'établir une ligne causale soumise aux lois de la nature reliant le passé réel à l'événement qui consiste dans le fait que *P* s'abstienne d'accomplir *x* en *t2*. Par conséquent, *P* ne peut pas s'abstenir d'accomplir *x* en *t2*. Autrement dit, étant donné la validité du déterminisme causal, *P* ne peut agir autrement qu'il n'agit en fait – il lui manque le type de contrôle supposant les autres options possibles. (Pour des versions récentes de cet argument, voir Van Inwagen, 1983, p. 55-105 ; Ginet, 1990, p. 90-123 ; et Fischer, 1994, p. 87-110 ; des arguments similaires, sous une forme ou une autre, ont été avancés depuis fort longtemps, mais c'est seulement depuis quelques décennies qu'ils sont formulés de manière à rendre possible une appréciation correcte de leur portée.) Bien qu'il soit présenté sous une forme abrégée, cet argument peut faire l'objet d'un développement rigoureux ; il paraît alors fort difficile à contester, dans la mesure où une telle contestation semblerait impliquer le rejet du principe de la fixité du passé et des lois de la nature ; or ce principe est extrêmement naturel et plausible. Comment pourrait-on nier que nos futurs possibles doivent dériver de notre passé réel – au sens où ils doivent être des extensions de ce dernier ? Et comment pourrait-on supposer que les êtres humains ont le pouvoir de violer les lois de la nature ?

Libre arbitre, existence de Dieu et fatalisme

Il est intéressant de noter que d'autres arguments, qui ont traditionnellement occupé une place importante en philosophie, arguments visant à contester notre capacité de contrôle, peuvent être présentés sous des formes structurellement semblables à celle de l'argument procédant du déterminisme causal. J'exposerai en premier lieu l'argument procédant de l'existence de Dieu, et en second lieu l'argument fataliste (qui procède des valeurs de vérité antécédentes). Bien que nous puissions former différentes conceptions de Dieu, j'adopterai une version « occidentale », plus ou moins prévalente, de la nature divine, mais qui n'est naturellement pas la seule possible ; il en résulte que le présent argument peut s'avérer

dépourvu de validité dès lors que nous admettons d'autres conceptions, également plausibles, de la nature de Dieu.

Je supposerai que le terme « Dieu » désigne une personne qui possède, *par essence,* des attributs divins tels que l'éternité, l'omniscience, la perfection morale, etc., et il suffira pour le présent propos d'assumer que l'éternité et l'omniscience font partie des attributs divins. L'éternité de Dieu sera entendue au sens de « sempiternité » : Il a toujours existé, Il existe maintenant et Il existera toujours. Dieu, autrement dit, est supposé durer sempiternellement dans le même cadre temporel que les humains.

Dieu est tenu pour omniscient par essence. Une personne est omnisciente si elle a des croyances relatives à toutes les propositions vraies, et seulement à ces dernières. J'admettrai de plus que les propositions peuvent être vraies (ou fausses) à des moments du temps. Un être temporel sera alors dit omniscient si, pour tout instant *t* et pour toute proposition *p*, il croit *p* en *t* seulement si *p* est vrai en *t*. Une personne sera de plus dite omnisciente par essence s'il est nécessairement vrai que son existence implique son omniscience, c'est-à-dire si elle est omnisciente dans tous les cas de figure possibles où elle pourrait exister. Étant donné cette conception de Dieu, nous pouvons formuler un argument structurellement semblable à celui qui procède du déterminisme causal. Supposons que Dieu existe au sens indiqué plus haut, et imaginons, cette fois encore, que *P* accomplit *x* en *t2.* Il s'ensuit de l'omniscience divine que Dieu croit, en *t1,* que *P* accomplira *x* en *t2.* Si l'on admet l'omniscience *essentielle* de Dieu, la croyance de Dieu à l'instant *t1* implique logiquement que *P* accomplisse *x* en *t2.* Cette implication logique a pour effet que dans tous les scénarios possibles où Dieu croit, en *t1,* que *P* accomplira *x* en *t2, P* accomplira effectivement *x* en *t2.* Ainsi donc, le fait que *P* s'abstienne d'accomplir *x* en *t2* ne saurait être une extension du passé réel. Il s'ensuit que *P* ne peut pas s'abstenir d'accomplir *x* en *t2,* c'est-à-dire que dans l'hypothèse de l'existence divine au sens indiqué plus haut, *P* est dépourvu du type de contrôle qui suppose l'existence d'autres options possibles. (On trouve des discussions anciennes de ce genre d'argument dans Origène, *Lettre aux Romains,* 7, et dans saint Augustin, *Du libre arbitre,* III, chap. 3, 4 et 10. De nos jours, un exposé classique de ce type d'argument est celui de Nelson Pike, 1965, p. 27-46.)

De même que pour l'argument procédant du déterminisme causal, il est difficile de voir comment cet argument pourrait raisonnablement être rejeté, dans la mesure où cela supposerait de nier le principe de la fixité du passé et des lois de la nature, ou de refuser d'appliquer ce principe aux croyances de Dieu. Or ce principe paraît très plausible, et les croyances de Dieu semblent faire authentiquement partie du passé. En supposant que Dieu ait eu, dans le passé, une certaine croyance, ma liberté d'accomplir un certain acte paraît n'être rien d'autre que la liberté d'« accroître » le passé réel incluant cette croyance de Dieu. Il est intéressant de noter que les arguments procédant du déterminisme causal et de l'existence de Dieu (dans l'interprétation proposée) sont étroitement apparentés. Ils ont la même structure et ils partent tous deux de la même prémisse (relativement à la fixité du passé) pour conclure que, si les hypothèses avancées sont vérifiées, nous sommes dépourvus du type de contrôle qui suppose l'existence d'autres options possibles (et qui constitue notre libre arbitre). Ces arguments remettent donc fortement en question notre conception naturelle et intuitive de nous-mêmes comme possédant une certaine sorte de libre arbitre. On peut actuellement les rejeter, mais seulement, de toute évidence, en renonçant à nos intuitions les plus profondes.

Avant de poursuivre, il convient d'indiquer que certains philosophes ont été si troublés par cet argument relatif à l'incompatibilité de l'existence de Dieu et de la liberté humaine qu'ils en sont venus à interpréter l'éternité divine comme *intemporalité.* Si Dieu n'existe pas dans la même dimension temporelle que les humains, alors son omniscience n'est pas *prescience,* et ses croyances ne font pas partie du passé. S'il en est ainsi, la liberté qu'a l'individu d'agir autrement qu'il le fait réellement n'exige pas de contester la fixité du passé. Ce type de position a été défendu de façon convaincante par Thomas d'Aquin dans *Somme de théologie* (I, qu. 10) et par Boèce dans *Consolation de la philosophie* (V, sect. 6). La question de savoir si de telles réponses à l'argument qui procédait de l'existence de Dieu pour conclure à notre manque de libre arbitre sont en fin de compte recevables dépend au moins en partie de la cohérence de la conception de l'existence de Dieu comme existence intemporelle, mais c'est là un point que nous ne soulèverons pas ici.

Ces arguments contestant notre libre arbitre ont également une structure semblable à celle de l'argument du fatalisme, lequel se présente également comme une réfutation du libre arbitre. Il sera instructif d'examiner cette parenté, mais plus encore de saisir la différence importante qui existe entre l'argument fataliste et les arguments procédant du déterminisme causal et de l'existence de Dieu. Supposons (encore une fois) que *P* accomplisse *x* en *t2.* On allègue maintenant qu'il s'ensuit qu'il était vrai en *t1* que *P* accomplirait *x* en *t2.* Ainsi, dans tous les scénarios possibles qui sont des extensions du passé réel, *P* accomplit *x* en *t2,* et la raison en est qu'on allègue ici que la proposition « il est vrai que *P* accomplirait – ou accomplira – *x* en *t2* » est un fait appartenant au passé. Il n'y a donc aucun scénario possible qui dérive du passé réel et dans lequel *P* s'abstiendrait d'accomplir *x* en *t2.* Par conséquent, *P* ne peut pas s'ab-

stenir d'accomplir *x* en *t2*. Ainsi, indépendamment d'hypothèses « particulières », telles que la validité du déterminisme causal ou l'existence de Dieu, on peut obtenir la conclusion selon laquelle les individus sont dépourvus du type de contrôle qui suppose d'autres options possibles. Je nommerai « fatalisme » une telle doctrine, qui soutient qu'il est possible d'obtenir la conclusion selon laquelle nous ne jouissons pas du libre arbitre, sans poser d'hypothèse particulière et en vertu de seuls faits élémentaires de « logique » (Van Inwagen, *op. cit.*, p. 33). Bien que l'argument fataliste ait une structure semblable à celle des arguments procédant du déterminisme causal et de l'existence de Dieu, il présente des points faibles que n'ont pas ces derniers. Il existe deux objections majeures à l'argument fataliste. La première, que je nommerai aristotélicienne (en raison de la discussion que fait Aristote de l'argument de la bataille navale dans *De l'interprétation*, IX), nie que « *P* accomplit *x* en *t2* » permette de conclure que « Il est vrai en *t1* que *P* accomplira *x* en *t2* ». Selon ce point de vue, les énoncés portant sur des « futurs contingents », tels que « *P* accomplira *x* en *t2* », ne sauraient être vrais avant les moments du temps dont ils « parlent ». La position aristotélicienne nie, par conséquent, que des faits tels que « Il était vrai que *P* accomplirait (ou accomplira) *x* en *t2* » fassent partie du passé.

Une seconde position antifataliste rejoint la position aristotélicienne dans la mesure où elle nie que de tels faits fassent authentiquement partie du passé. Ce type d'antifatalisme distingue, parmi les faits relatifs au passé, ceux qui sont temporellement relationnels, c'est-à-dire qui consistent en partie en une relation entre deux instants, et ceux qui ne le sont pas. Il soutient de plus que le principe de la fixité du passé et des lois s'applique aux faits qui ne sont pas temporellement relationnels, mais non pas nécessairement aux faits qui sont temporellement relationnels. Enfin, ce type d'antifatalisme affirme qu'un fait (si c'en est un) tel que « Il est vrai en *t1* que *P* accomplira *x* en *t2* » est un fait temporellement relationnel portant sur *t1* et qu'il est, par conséquent, exclu de la portée du principe de la fixité du passé et des lois. Selon ce point de vue, l'erreur du fatalisme est d'étendre l'idée intuitive de la fixité du passé au-delà de son domaine légitime d'application ; le fatalisme tente ainsi d'appliquer la fixité du passé à des faits inauthentiques et « artificiels » concernant le passé.

C'est une question épineuse que de savoir comment délimiter exactement la classe des faits temporellement non relationnels portant sur le passé par rapport à celle des faits temporellement relationnels (J. M. Fischer éd., 1989). Il suffira simplement pour notre propos de remarquer que l'antifataliste se trouve sur un terrain intuitivement solide, dans la mesure où un fait (si c'en est un) tel que « Il est vrai en *t1* que *P* accomplira *x* en *t2* » ne paraît concerner *t1* qu'en un sens extrêmement ténu ; davantage, il paraît *également* (et même essentiellement) concerner *t2*. Les événements qui arrivent de façon très concrète et fondamentale en *t2* sont « inclus » dans le fait (si c'en est un) qu'il est vrai en *t1* que *P* accomplira *x* en *t2*. Si donc les faits qui arrivent en *t2* sont bien inclus dans ce fait supposé concernant *t1*, alors ce dernier ne saurait être « terminé » avant *t2*, et il n'est donc guère plausible que le principe de la fixité du passé s'applique aux faits (si ce sont bien des faits) qui sont temporellement relationnels au sens discuté ici (par exemple au sens où « Il est vrai en *t1* que *P* accomplira *x* en *t2* » est temporellement relationnel).

Ces deux objections à l'argument fataliste montrent que celui-ci pose problème. La seconde position antifataliste contribue à mettre en évidence une différence importante entre le fatalisme et les arguments procédant du déterminisme causal et de l'existence de Dieu. Ils ont certes en commun une prémisse cruciale qui porte sur la fixité du passé. Mais dans les arguments procédant du déterminisme causal et de l'existence de Dieu, le fait passé qui est présenté comme fixé semble tomber véritablement dans la portée du principe de la fixité du passé et des lois, alors que, dans l'argument procédant du fatalisme, le fait passé supposé fixé *ne* paraît *pas* relever réellement de ce principe. Ainsi, bien que les trois arguments soient structurellement apparentés, l'argument fataliste paraît différer des deux autres (et aussi sembler plus vulnérable) en un sens important.

Ce point est toutefois contesté par certains philosophes. Ils reprennent la distinction qu'établit l'antifataliste entre les faits relatifs au passé qui sont temporellement relationnels et ceux qui ne le sont pas, et ils soutiennent que les croyances de Dieu sont bien des faits temporellement relationnels portant sur les moments du temps où elles sont formées. C'est pourquoi ils affirment qu'un fait tel que « Dieu croit en *t1* que *P* accomplira *x* en *t2* » est tout à fait semblable à cet égard (c'est-à-dire au point de vue de son caractère temporellement relationnel) à un fait tel que « Il est vrai en *t1* que *P* accomplira *x* en *t2* ». Ces philosophes sont « ockhamiens », dans la mesure où leur position a été initialement exposée par Guillaume d'Ockham dans son *Traité sur la prédestination, la préscience de Dieu et les futurs contingents (Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris continjentibus)*. La position ockhamienne n'est pas toutefois sans difficulté : intuitivement, les deux faits suivants – « Dieu croit en *t1* que *P* accomplira *x* en *t2* » et « Il est vrai en *t1* que *P* accomplira *x* en *t2* » – paraissent différer sur un point crucial. En effet, il semble que le fait concernant la croyance de Dieu porte au moins en partie sur *t1* d'une manière authentique, ce qui n'est nullement le cas du fait relatif à la vérité antécédente (on trouvera une sélection d'articles sur cet aspect de l'ockhamisme *in* J. M. Fischer éd., 1989).

Libre arbitre, contrôle de l'agent et indéterminisme

Nous avons examiné les arguments qui semblaient dénier le fait que nous possédions le type de contrôle qui suppose d'autres options possibles (et en quoi consiste le libre arbitre). Ces arguments soulèvent le problème de savoir si nous avons véritablement accès à d'autres options possibles. Lorsqu'un individu se trouve privé de toute alternative possible, il semble qu'il manque du type pertinent de contrôle (c'est-à-dire du type de contrôle en quoi consiste le libre arbitre) dans la mesure où sa conduite ne paraît pas lui être imputable en un sens profond – au sens où cet individu n'introduit pas, par sa conduite, de différence dans le monde. L'absence d'autres options possibles n'est cependant pas la seule circonstance dans laquelle il soit vrai que la conduite d'un individu ne lui soit pas imputable en un sens profond. Lorsqu'un agent possède le contrôle de sa conduite en un sens authentique, sa conduite doit *provenir de lui-même* d'une façon appropriée. Je nommerai ce type de contrôle, comme le fait Tim O'Connor, « contrôle de l'agent » (1993, p. 500). Le type de contrôle qui constitue notre libre arbitre semble exiger à la fois l'accès à d'autres options possibles et le contrôle de l'agent. Ces deux éléments sont des aspects de l'idée selon laquelle un agent disposant de son libre arbitre introduit une différence dans le monde par sa conduite. Lorsqu'un agent n'a pas accès à d'autres options possibles, il ne paraît pas introduire de *différence* dans le monde ; et lorsqu'il est dépourvu du contrôle de l'agent, *il* ne paraît pas introduire de différence dans le monde.

Je vais maintenant examiner une menace qui pèse sur notre possession du type de contrôle qui constitue notre libre arbitre, menace qui touche au second élément distingué : le contrôle de l'agent. Tandis que le déterminisme causal constitue une menace à l'égard du premier élément (l'accès à d'autres options possibles), l'*absence* de déterminisme causal constitue une menace à l'égard du second élément (le contrôle de l'agent).

Supposons que le déterminisme causal soit faux. Quelle aide cela peut-il apporter ? Autrement dit, en quoi cette supposition peut-elle contribuer à établir la réalité du contrôle ? Considérons cette question en imaginant, tout d'abord, que le déterminisme causal soit faux de telle façon qu'il en résulte que notre conduite est proprement aléatoire. Ce genre d'indéterminisme impliquerait que la conduite d'un individu serait similaire à ce que produirait un dispositif véritablement aléatoire, comme, par exemple, un dispositif engendrant des suites aléatoires de nombres. Mais s'il en allait ainsi, l'*individu* ne contrôlerait évidemment pas sa conduite : *il* n'introduirait pas de différence dans le monde par sa conduite. Il est notoire que le fait d'introduire, comme solution de rechange au déterminisme causal, l'aléatoire pur ne contribue aucunement à établir le type de contrôle auquel nous pensons.

Envisageons maintenant un autre genre d'indéterminisme (qui a de fait, selon la physique contemporaine, quelque chance d'être vrai). Ce genre d'indéterminisme n'équivaut pas à l'aléatoire. Il postule simplement qu'il existe des possibilités résiduelles, extrêmement faibles, mais cependant non négligeables, que les objets macroscopiques ne se comportent pas comme ils le font généralement (c'est-à-dire comme ils sont supposés le faire selon les lois de la nature qui sont, dans cette conception, des généralisations probabilistes, légèrement en deçà de généralisations universelles). Une telle possibilité résiduelle de comportement « étrange » des objets macroscopiques est supposée dépendre d'une indétermination quantique au niveau microscopique. Bien que ces possibilités résiduelles soient sans importance sur le plan pratique, leur présence suffit à infirmer le déterminisme causal.

Supposons donc que le monde soit tel qu'on vient de le décrire, c'est-à-dire supposons qu'un genre d'indéterminisme, ou de « quasi-déterminisme », soit vrai. La doctrine du quasi-déterminisme ne présente pas le monde des objets macroscopiques comme aléatoire, mais elle ne le présente pas pour autant comme causalement déterministe. Si le quasi-déterminisme est vrai, il ne peut pas y avoir d'argument direct (tel que ceux présentés plus haut) entraînant la conclusion selon laquelle nous n'avons pas d'autres options possibles, et ce, en raison du fait que (selon la doctrine du quasi-déterminisme) le passé et les lois n'*impliquent* pas *logiquement* le présent (et le futur). Ainsi, il est possible que le fait qu'un agent « agisse différemment » soit une extension du passé réel, même si l'on admet la fixité des lois de la nature. Mais il semble cependant qu'il existe un argument convaincant, lequel, partant du quasi-déterminisme, aboutit à la conclusion de l'absence de contrôle de l'agent : il s'agit de l' « argument de l'enroulement » *(roll-back argument)*.

Supposons (comme à notre habitude) que *P* accomplisse un acte ordinaire *x* en *t2*, et supposons également que le quasi-déterminisme soit vrai. Imaginons alors que nous « enroulions » le monde jusqu'à son état en *t1*, en conservant fixe tout ce qui est dans le monde – y compris tous les états de *P* – (c'est-à-dire en nous assurant que les états du monde sont bien tels qu'ils sont effectivement en *t1*), et que nous le « déroulions » dans le futur – le tout un nombre de fois infiniment grand. Si nous pouvons imaginer une telle possibilité, il apparaîtra que *P* accomplira parfois *x* en *t2*, et que parfois il n'accomplira pas *x* en *t2*. Le fait que *P* n'accomplisse pas *x* en *t2* pose problème : il n'y a, après tout, absolument rien concernant *P* et ses états motivationnels qui diffère entre les séquences où il accomplit *x* en *t2* et celles où il ne le fait pas. Ceci étant donné, il peut sembler que *P* ne possède

pas le contrôle de sa conduite – c'est-à-dire qu'*il* n'introduit pas de différence dans le monde par sa conduite (une différence est bien introduite, mais ce n'est pas *lui* qui en est l'auteur).

L'argument de l'enroulement semble donc montrer que le quasi-déterminisme exclut tout autant que l'aléatoire le contrôle de l'agent. Il paraît de plus montrer que l'absence de déterminisme causal semble exclure le contrôle tout autant que le déterminisme causal lui-même. Le déterminisme causal menace le premier élément du contrôle – l'existence d'alternatives possibles – et l'absence de déterminisme causal menace le second élément – le contrôle de l'agent. Puisque ces deux éléments paraissent être des ingrédients nécessaires au type de contrôle constitutif du libre arbitre, il semble que tant le déterminisme causal que son absence menacent le libre arbitre ; et puisqu'il n'y a pas d'autre option possible que la vérité du déterminisme causal ou sa fausseté, notre possession du libre arbitre peut alors paraître gravement menacée (W. James, « The Dilemma of Determinism »).

Responsabilité et contrôle : deux types de contrôle

L'une de nos convictions les plus essentielles à propos de nous-mêmes est que nous sommes (au moins normalement) des agents moralement responsables : nous pouvons parfois être légitimement tenus pour moralement responsables de notre conduite. Mais cette responsabilité morale est fondée sur le libre arbitre et, en fin de compte, sur le contrôle. Nous avons vu qu'il existe des arguments convaincants contre l'idée que nous possédons le type de contrôle que suppose le libre arbitre, pour autant que ce type de contrôle est entendu comme incluant à la fois l'existence d'autres options possibles et le contrôle de l'agent.

J'entends maintenant suggérer une manière de protéger notre conception de nous-mêmes contre ces arguments, si solides soient-ils. Je soutiendrai que l'association traditionnelle du libre arbitre et du contrôle est correcte, mais je suggérerai qu'il existe deux genres très différents de contrôle. Un type de contrôle implique l'existence d'autres options possibles, tandis que l'autre type de contrôle *n'implique pas l'existence d'autres options possibles*. Je soutiendrai de plus que seul ce dernier type de contrôle est constitutif du libre arbitre qui fonde notre responsabilité morale. Si cette conception est correcte, alors le déterminisme causal et l'existence de Dieu ne constitueront plus une menace à l'égard de notre responsabilité morale du fait qu'ils mettent en cause notre accès à d'autres options possibles. Si enfin ce dernier type de contrôle s'avère compatible avec le déterminisme causal, alors le fait que nous possédions un tel contrôle sera compatible avec la notion de contrôle de l'agent. Je suggère donc que c'est notre possession de ce dernier type de contrôle – celui qui n'exige pas d'autres options possibles – qui constitue le libre arbitre qui fonde notre responsabilité morale.

Afin de clarifier ces deux types de contrôle, supposons que je conduise ma voiture (voir, pour cet exemple, J. M. Fischer, 1994, p. 132-133). Celle-ci fonctionne correctement, et je souhaite tourner à droite. Dans cette intention, je mets le clignotant, tourne le volant, et dirige avec précaution l'automobile vers la droite. J'assume de plus que j'étais capable de former l'intention de *ne pas* tourner à droite, mais plutôt de tourner à gauche. Enfin, je suppose également que, si j'avais eu cette intention, j'aurais tourné le volant vers la gauche et que la voiture serait allée à gauche. Dans ce cas ordinaire, je dirige la voiture à droite, mais j'aurais pu la diriger à gauche. Je contrôle le véhicule, et j'ai également un certain type de contrôle *sur* les mouvements de celui-ci. Dans la mesure où je dirige effectivement la voiture d'une certaine façon, je dirai que j'ai un « contrôle de direction » du véhicule. De plus, dans la mesure où j'ai le pouvoir de diriger le véhicule dans une direction différente, je dirai que j'ai un « contrôle de régulation » sur celui-ci (naturellement, je ne pose ici aucune hypothèse particulière, telle que celles de la vérité du déterminisme causal ou de l'existence de Dieu).

Pour mieux comprendre ces deux types de contrôle et leurs relations, imaginons un autre cas où je dirige normalement ma voiture vers la droite. Le mécanisme de direction *fonctionne correctement* lorsque je dirige la voiture vers la droite ; mais, sans que j'en sache rien, le mécanisme de direction est en réalité détraqué de telle sorte que si je devais essayer de tourner dans une autre direction, le véhicule irait de toute manière à droite, tout comme il le fait lorsque je tourne effectivement à droite. Dans la mesure où je n'ai rien tenté d'autre que de tourner à droite, le mécanisme fonctionne normalement et les mouvements du véhicule sont précisément ce qu'ils devraient être s'il n'y avait pas eu ce problème de direction. De fait, il n'y a aucune différence entre la présente situation et la précédente : dans les deux cas, je dirige le véhicule à droite de la même manière. Comme dans la situation précédente, il apparaît que je contrôle les mouvements du véhicule dans le sens où je le dirige (d'une certaine façon) vers la droite. Je dispose donc d'un contrôle de direction sur le véhicule. Toutefois, je ne puis le diriger dans une autre direction que celle où il va en fait, et je manque donc du contrôle de régulation sur celui-ci. Je contrôle le véhicule, mais je ne dispose pas du contrôle *sur* le véhicule (ou sur ses mouvements). En règle générale, nous supposons que contrôle de direction et contrôle de régulation vont de pair, mais la situation présente montre qu'ils peuvent, au moins en principe, être dissociés : il est possible de disposer du contrôle de direction sans avoir pour autant le contrôle de régulation. Autrement dit, il est possible de disposer d'un certain type de contrôle sans avoir pour autant le type de contrôle supposant d'autres options possibles.

Dans la seconde situation, je ne dispose pas d'autres options possibles ; mais ce fait ne joue aucun rôle dans mes délibérations ni dans mes actions. Lorsque l'absence d'autres options possibles est ainsi sans rapport avec ce qui arrive effectivement, il paraît également sans rapport avec ma responsabilité morale à l'égard de ma conduite. Cela suggère que le type de contrôle en quoi consiste le libre arbitre qui fonde la responsabilité morale est bien le contrôle de direction, et non le contrôle de régulation.

L'exemple ci-dessus est de même nature que ceux proposés par Harry Frankfurt (1969, p. 828-839 ; 1971, p. 5-20). Le précédent historique des exemples de Frankfurt est celui donné par John Locke dans lequel un homme est enfermé dans une pièce sans qu'il en sache rien. Locke soutenait qu'en ce cas l'homme pouvait volontairement demeurer dans la pièce, bien que – sans qu'il le sache – il n'eût pas pu en sortir (*Essai sur l'entendement humain* II, chap. 21).

Le libre arbitre, au sens où il fonde la responsabilité morale, est effectivement associé au contrôle, mais non au type de contrôle au sens traditionnel, qui suppose l'accès à d'autres options possibles véritablement ouvertes. Il s'agit plutôt du contrôle de direction, qui paraît de plus entièrement compatible avec le déterminisme causal. En effet, la seconde situation considérée semble tout à fait compatible avec le déterminisme causal, dans la mesure où aucune des données envisagées ne contredit la présence de celui-ci. Et puisque ces situations comportent le contrôle de direction, il est raisonnable de conclure que ce dernier, quelle qu'en soit l'analyse, est compatible avec le déterminisme causal.

Si donc le déterminisme causal est compatible avec le contrôle de direction, et si celui-ci constitue le type de libre arbitre associé à la responsabilité morale, le déterminisme causal n'a plus lieu d'être considéré comme une menace pour le type de libre arbitre qui fonde notre responsabilité morale. La même analyse peut s'appliquer à l'existence de Dieu. Par conséquent, bien que le déterminisme causal et l'existence de Dieu constituent l'un comme l'autre une menace réelle pour ce qui concerne l'un des types de contrôle (le contrôle de régulation), ils ne constituent pas de ce fait une égale menace à l'égard du type de contrôle pertinent du point de vue de la responsabilité morale. Il convient enfin de noter que si le déterminisme causal est vrai, alors l'argument de l'« enroulement » devient inapplicable. Ainsi, le contrôle de direction, dans la mesure où il est (apparemment) compatible avec le déterminisme causal, l'est également avec le contrôle de l'agent.

Deux conceptions de l'action responsable

J'ai soutenu plus haut que le type de contrôle traditionnellement associé au libre arbitre et à la responsabilité morale comportait deux composantes : l'accès à d'autres options possibles et le contrôle de l'agent. J'ai suggéré que ces deux composantes renvoyaient à une certaine conception de l'action responsable, selon laquelle l'agent doit introduire une différence dans le monde par ses actes. Selon cette conception, ce que nous valorisons, à un niveau ultime, c'est le fait qu'un agent introduise une différence dans le monde par ses actes. Mais si l'accès à d'autres options possibles n'est pas un ingrédient essentiel pour le type de contrôle constitutif du libre arbitre, il en résulte que les agents disposant de leur libre arbitre peuvent néanmoins *ne pas* introduire de différence dans le monde par leur conduite. Si le contrôle de direction est suffisant pour le type de libre arbitre qui fonde la responsabilité morale, quelle conception de la capacité d'action *(agency)* (et de sa valeur ultime) peut rendre compte de ce fait ? L'exemple suivant pourrait bien suggérer une réponse à cette question. Supposons qu'un artiste crée librement une sculpture, mais supposons également, de façon quelque peu fantaisiste, que s'il n'avait pas créé cette sculpture, une autre sculpture, exactement de même nature, aurait de toute façon été produite par quelqu'un. Imaginons, de plus, que cette sculpture « contrefactuelle » n'aurait pu être visuellement distinguée de la sculpture originale, qu'elle aurait occupé la même place que celle-ci, etc. En un sens, l'artiste n'introduit pas de différence dans le monde en créant sa sculpture, puisqu'une sculpture exactement semblable aurait de toute façon été produite, même s'il ne l'avait pas créée. Si nous ne considérons que les « produits » ou « les états finaux », l'artiste n'introduit pas de différence dans le monde. Mais nous valorisons toutefois profondément le *processus* de libre production créative. Lorsque l'artiste crée librement une sculpture, il manifeste un certain type d'expression personnelle créative, et ce processus peut avoir lieu quand bien même une œuvre semblable aurait été produite dans certaines circonstances contrefactuelles.

Ainsi, ce à quoi nous accordons une valeur suprême n'est peut-être pas tant le fait qu'un agent introduise une différence (envisagée en termes de produits) dans le monde par sa conduite que le fait qu'il manifeste un processus d'expression personnelle créative. Lorsqu'un agent dispose d'un contrôle de direction en l'absence de contrôle de régulation, il entre dans un processus semblable à l'expression créative de l'artiste produisant librement une sculpture (comme dans l'exemple ci-dessus). Même si cette sculpture aurait de toute façon été produite, l'acte d'expression personnelle créative de l'artiste paraît revêtir une valeur intrinsèque. Peut-être pouvons-nous comprendre de façon analogue l'importance du contrôle de direction : lorsqu'un agent accomplit librement une action (et manifeste ainsi un contrôle de direction de sa conduite), il se livre à un acte créatif d'expression personnelle analogue à celui de l'artiste.

Tout acte libre est une œuvre d'art, et exprime quelque chose au sujet de l'agent. Et l'expression personnelle créative peut être digne de valeur, même si l'on ne dispose pas du pouvoir d'introduire une différence (considérée en termes d'états finaux) dans le monde.

► ARISTOTE, *De l'interprétation*, IX, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1969. — AUGUSTIN, *Du libre arbitre*, III, chap. 3, 4 et 10, Paris, Desclée de Brouwer, 1941, 1993. — BERTELSEN P., *Free will, consciousness, and the self*, New York, Berghahn Books, 2003. — BOÈCE, *Consolation de la philosophie*, V, sect. 6, Paris, Payot / Rivages. — CHABERT J.-L., *Chaos et déterminisme*, Paris, Le Seuil, 1992. — DENNETT D., *Elbow Room : The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Oxford, Clarendon Press, 1984. — FISCHER J. M. éd., *God, Foreknowledge and Freedom*, Stanford, Univ. Press, 1989 ; *The Metaphysics of Free Will : An Essay on Control*, Cambridge (MA), Blackwell, 1994. — FRANKFURT H., « Alternate Possibilities and Moral Responsibility », *Journal of Philosophy*, 65, 1969, 828-839 ; « Freedom of the Will and the Concept of a Person », *Journal of Philosophy*, 68, 1971, p. 5-20 ; *The Importance of what we care about*, Cambridge, Univ. Press, 1988. — GAINE S. F., *Will there be free will in heaven ? Freedom, impeccability, and beatitude*, London/New York, T & T Clark, 2003. — GINET C., *On Action*, Cambridge, Univ. Press, 1990. — GUILLAUME D'OCKHAM, *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus*, éd. Boehner, Franciscan Institute. — JAMES W., « The Dilemma of Determinism », *in* JAMES W., *The Will to Believe* (1896), New York, Dover Publications, 1956. — LOCKE J., *An Essay Concerning Human Understanding*, II, chap. 26, trad. fr. Coste, *Essai sur l'entendement humain*, Paris, Vrin, 1972. — O'CONNOR T., « Indeterminism and Free Agency : Three Recent Views », *Philosophy and Phenomenological Research*, 53, 1993, p. 499-525. — PIKE N., « Divine Omniscience and Voluntary Action », *Philosophical Review*, 74, 1965, p. 27-46. — PUECH M., *Kant et la causalité*, Paris, Vrin, 1990. — STENT G. S., *Paradoxes of free will*, Philadelphia, American Philosophical Society, 2002. — STRAWSON G., *Freedom and Belief*, Oxford, Clarendon Press, 1986. — STRAWSON P., « Freedom and Resentment », *Proceedings of the British Academy*, 48, 1963, p. 1-25 ; *Freedom and Resentment*, Londres, Methuen, 1974. — THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, part. 1, qu. 10, Paris, Le Cerf, 1984. — VAN INWAGEN P., *An Essay on Free Will*, Oxford, Clarendon Press, 1983. — WATSON G., « Free Agency », *Journal of Philosophy*, 72, 1975, p. 205-220 ; *Free will*, Oxford/New York, Oxford Univ. Press, 2003. — WIGGINS D., « Towards a Reasonable Libertarianism », *in* HONDERICH T. éd., *Essays on Freedom of Action*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1973. — WOLF S., *Freedom Within Reason*, New York, Oxford Univ. Press, 1990.

John Martin FISCHER

→ *Action ; Augustin ; Autonomie ; Blâme et approbation ; Causes de l'action ; Identité morale ; Individu ; Moyen Âge ; Responsabilité ; Stoïcisme ancien.*

LIENS PRIVÉS

Contractualisation des liens privés

L'on entend par *contractualisation des liens privés* le phénomène par lequel les relations familiales auraient perdu leur caractère institutionnel pour devenir le résultat d'accords privés fondés sur le désir et la liberté et non pas sur des devoirs et des contraintes légales. L'on attribue à ce processus – que l'on dénomme aussi *privatisation, individualisation, démocratisation de la vie privée* – la vertu d'avoir transformé l'institution familiale dans une association d'individus gouvernés par des lois qu'ils se donnent pour la constituer, la faire vivre et, éventuellement, la dissoudre.

Si, pour certains romanciers un peu sceptiques (Balzac), ce changement ne fait que multiplier les chemins que peut emprunter le malheur, ajouter à la possibilité de mourir d'ennui celle de mourir d'amour, les sciences sociales se sont attardées sur les changements politiques qui ont permis d'ouvrir cette autre possibilité. On remarque ainsi que la contractualisation des liens privés révèle une certaine forme de dissociation entre la famille et la société puisque le fonctionnement de la première n'apparaît plus indispensable pour la constitution et la survie de la deuxième (Commaille, Martin). La famille n'étant plus, selon ces analyses, « un rouage de l'ordre social », elle aurait cessé de constituer « une collectivité significative » du point de vue de l'entretien et de l'établissement de cet ordre (Gauchet).

Cette dissociation, aperçue tantôt avec enthousiasme (Giddens), tantôt avec un grand pessimisme (Sullerot), donne aussi lieu à des analyses très différentes concernant son caractère conjoncturel ou inéluctable. Ainsi, certains auteurs pensent qu'elle serait le résultat d'un développement historique qu'aucune politique volontariste ne saurait rattraper. « Nous assistons, écrit M. Gauchet, à l'achèvement de la concentration du lien social dans l'État, à l'achèvement de la séparation entre l'État et la société civile. » La privatisation de la famille signalerait donc « le parachèvement de l'entrée dans un autre monde de constitution du lien social, qui délivre les individus de sa charge. Ils peuvent se permettre de le présupposer, de le tenir pour un donné. Il est institué par ailleurs, depuis un autre lieu, de sorte qu'on peut se rapporter aux autres en général, et à son conjoint en particulier, d'une manière non symbolique, d'une manière purement personnelle, psychologique et privée ».

Selon les courants antimodernes, en revanche, il serait indispensable d'endiguer ce processus, d'y réintroduire de l'institution afin de rendre la famille ce qu'elle n'aurait jamais dû cessé d'être, c'est-à-dire le lieu de médiation entre l'individu et la société. La désintégration pathologique du noyau familial (Legendre), son désinvestissement politique, serait à l'origine des perturbations collectives et individuelles qui risquent de devenir apocalyptiques. Ce courant doctrinal – qui trouve par ailleurs un grand succès académique et médiatique en France – suppose que les liens privés, notamment ceux qui ont trait à la filiation, doi-

vent respecter certaines règles pour pouvoir continuer à structurer tout autant la société civile que le psychisme des individus. De ce fait, ils demandent des limites à la privatisation de la famille, limites qui seraient données par un ordre prépolitique et de ce fait non susceptible de rentrer dans le débat démocratique, censé nécessaire à la survie des sociétés humaines. Le succès de ces discours ne s'explique que par les défaillances des théories de la privatisation de la famille, notamment leur incompréhension des transformations du droit contemporain dans ce domaine. Celles-ci montrent que l'assouplissement de la référence institutionnelle au sein du couple n'implique pas la disparition de cette référence mais sa transformation et plus particulièrement son déplacement vers le domaine de la filiation.

Nous tenterons de décrire ici brièvement cette métamorphose de l'institution afin de montrer les limites des théories de la contractualisation des liens privés.

La contractualisation du couple

Les transformations du droit civil des dernières décennies rendent compte du délabrement du modèle holiste de la famille, caractérisé par l'existence d'un mariage indissoluble, voué à la procréation, composé par des acteurs aux statuts inégalitaires et complémentaires (Commaille, Martin). La conjugalité admet, désormais, des formes juridiques plurielles, devenant plus informelle tant en ce qui concerne le rôle des partenaires, la nature de leurs engagements que leur durée. Ce changement, loin de se limiter à établir une plus grande démocratisation dans la sphère privée, notamment dans le rapport entre les sexes, a impliqué une véritable rupture dans l'histoire des fonctions juridiques du couple conjugal. Car le mariage était une union visant moins à satisfaire des désirs privés, comme il l'est devenu par la suite, qu'à assurer la reproduction de la vie selon des modalités précises. Certains auteurs attribuent à ce fait « l'étonnante insistance d'une logique anté-individualiste au sein de l'institution familiale » (Gauchet). La facture juridique du mariage opérait, en effet, une articulation étroite entre le couple et la filiation. La seule forme de production légitime de nouveaux êtres humains était au sein du mariage. Les enfants conçus autrement avaient un statut juridique amoindri, ils étaient classés selon l'atteinte qu'ils portaient à cette institution (simples, adultérins, incestueux) et ils ne rentraient pas à proprement parler dans la famille de leurs auteurs (Bénabent). C'était donc la sexualité féconde des femmes que ce système ordonnait, car la pénalisation des pratiques contraceptionnelles et abortives – associée au fait que pour les hommes la reconnaissance de la paternité était purement volontaire – les plaçait dans une situation d'inégalité lors de la venue au monde des enfants. En revanche, la présomption de paternité qui créait le mariage faisait que le mari devenait père des enfants de son épouse. Les difficultés pour contester cette paternité pouvaient l'obliger à prendre en charge des enfants conçus par un tiers. Même si ce n'est que dans le mariage que les femmes se trouvaient protégées lorsqu'elles devenaient mères c'était au prix de la perte de leur liberté juridique dans le domaine professionnel, patrimonial et personnel. La sexualité légitime que le mariage préservait, en outre, n'était pas libre mais objet d'un devoir que les époux, et notamment le mari, pouvaient se procurer par force car la jurisprudence n'admettait pas la notion de viol conjugal.

Le changement du statut juridique des femmes dans les années 1960-1970 devait saper les principales fonctions du mariage et notamment les formes d'articulation qu'il opérait entre le couple et la filiation. Non seulement il s'est transformé de l'intérieur en se contractualisant (égalité des époux, indifférenciation juridique des rôles, possibilité de rompre le contrat par consentement mutuel) mais aussi il s'est mis à coexister juridiquement avec d'autres formes de conjugalité plus souples, comme le concubinage et le Pacte civil de solidarité (PaCS). Ces unions ont, en plus, la particularité d'avoir admis les couples de même sexe dans son sein, ce qui semble paradigmatique de l'achèvement du processus de l'indifférenciation des rôles sexués dans le mariage lui-même. Or, tant le PaCS que le concubinage visent plus la création d'un espace de solidarité économique entre les partenaires que la fondation des familles, c'est-à-dire la construction des règles spécifiques pour la venue au monde des enfants. En effet, on ne remarque pas assez que, si le couple a été dépolitisé, privatisé, contractualisé, c'est parce que les nouvelles règles de la reproduction ne trouvent plus leur source de légitimité dans le type de lien qui constitue ce couple. Qui plus est, l'expression même de « couple parental », objet de tant de soucis d'experts en matière familiale fait pour la plupart allusion à un couple mort en tant que couple, c'est-à-dire à la gestion de la parentalité après divorce ou séparation. Les nouvelles règles de la reproduction feront réapparaître la référence institutionnelle, notamment le caractère inégalitaire, contraignant, non négociable, et non rattrapable des liens privés autour de l'enfant et avec celui-ci. Il faut donc réévaluer la contractualisation des liens privés à partir de cet axe.

Les nouvelles règles reproductives et les limites de la contractualisation des liens privés

Pour examiner les nouvelles règles reproductives au regard de la contractualisation, il faut tenir compte que c'était le type des rôles sexués (inégalitaire et complémentaire, non négociable et contraignant) ainsi que l'absence de pluralisme conjugal qui faisait du mariage une institution, doublé d'une hiérarchisation des enfants en fonction des conditions de leur conception.

En ce qui concerne la première question l'on voit se dessiner depuis la fin des années 1960 un dispositif juridique qui donne aux hommes et aux femmes des pouvoirs inégaux et complémentaires, non négociables et contraignants pour les premiers dont la facture du droit à l'avortement est sans doute la plus paradigmatique.

Le droit des femmes à disposer de leurs corps a été mis au centre d'un ensemble de règles qui a, dans le même temps, rendu égaux les enfants naturels et légitimes et donné aux mères des pouvoirs très importants à l'égard des hommes pour les désigner comme pères ou pour les forclore (Iacub). Ainsi, la maîtrise biologique de la procréation par les femmes s'est doublée d'une maîtrise de la filiation et c'est donc autour de celles-ci que les familles se créent et se reconstituent. Loin de coexister avec l'ancien modèle matrimoniale c'est la présomption de paternité qui s'est très fortement affaiblie s'imprégnant du modèle de la filiation naturelle (Bénabent). Les prochaines réformes législatives promettent d'abolir les dernières différences entre ces deux catégories de filiations (Dekeuwer-Défossez). Or, au lieu de fonder un modèle dans lequel les rapports des individus à la reproduction se soient privatisés, l'on voit, au contraire, s'en dessiner un autre aux allures aussi institutionnelles que le précédent. En effet, dans le nouvel ordre de la reproduction (contraception, avortement, accouchement sous X, comme privilèges exclusifs et non négociables des femmes ; recherche de la paternité biologique, reconnaissances paternelles de complaisance et pouvoirs des mères pour les contester par la suite, Dekeuwer-Défossez) les pouvoirs des mères et des pères sont aussi inégaux que ceux qui se tissaient entre les hommes et les femmes hors mariage, même s'ils se sont, dans une certaine mesure, inversés. L'on peut aussi affirmer que ces rôles sont aussi complémentaires que ceux qui existaient entre le mari et l'épouse en ce qui concerne la charge matérielle des enfants, bien que ce que l'on a appelé la collectivisation du travail de reproduction soit susceptible de suppléer et de compléter la place qui dans ce domaine a été donnée au père. Cela contribue à créer des rôles parentaux différentiels faisant payer aux femmes le prix de leur puissance avec la charge réelle et effective des enfants.

Or, ces pouvoirs juridiques en matière de procréation ne sont octroyés aux femmes que dans la mesure où elles sont susceptibles d'accoucher des enfants. Les maternités de substitution étant interdites et la supposition d'enfant punie, les femmes ne pouvant pas accoucher sont exclues de cette empire des mères. De ce fait, c'est le désir des femmes fécondes exclusif de toute décision masculine qui s'est substitué au mariage comme source de légitimité des filiations. Et c'est cette composante corporelle aussi inéluctable et aussi peu négociable que l'institution de jadis qui sera posée comme limite pour se procurer une descendance biologique. Car, en effet, la sacralisation de la grossesse réelle et désirée a empêché que se constitue un droit à la procréation, ce qui serait cohérent avec une privatisation de la famille. En effet, la procréation seule peut être matière des droits lorsqu'elle est « naturelle » et par cela l'on entend la possibilité de fabriquer des enfants avec ses propres ressources corporelles. Les couples composés par des personnes du même sexe en sont exclus et ceux qui sont infertiles doivent faire appel à des instances administratives souvent arbitraires pour en adopter ou bien aux procédés de procréations artificielles mais seulement dans la mesure où la femme composant le couple soit en âge de procréer et capable d'accoucher de l'enfant né par ces voies. De ce fait, la procréation naturelle est posée dans une place pour ainsi dire de monopole par rapport aux autres filiations. Et loin de structurer un véritable pluralisme dans ce domaine, l'on voit plutôt se dessiner une hiérarchie dans les couples désirant faire des enfants. Et cette hiérarchie va se transposer dans les filiations elles-mêmes, comme c'était le cas dans le modèle matrimonial quoique les nouvelles inégalités s'appuieront sur ce qui fonde le nouveau système, notamment sur les compétences biologiques du couple (Iacub). Ces inégalités agiront d'une manière différente que dans le modèle précédent, et elles seront liées à une qualification fondée sur la vérité de la procréation elle-même. Ainsi, la filiation sera naturelle, vraisemblable (procréations artificielles) ou fictive (adoption). Les vrais parents seront ceux qui auront fabriqué les enfants avec leurs seules ressources corporelles et les autres ne seront que des « faux parents ». Les interdits de savoir concernant les géniteurs ou les fournisseurs de gamètes continuent à nourrir le mythe des vrais et des fausses filiations. Cela prend des allures d'autant plus arbitraires si l'on songe au problème de la vérité dans les filiations dites biologiques, notamment en ce qui a trait au père. Dans le système actuel, en dépit des moyens de connaissance existante (comme les empreintes génétiques), la paternité demeure incertaine et la quête de la vérité n'est possible que dans une confrontation judiciaire. Car la seule vérité que cherche à établir l'actuel régime de la procréation est celle de l'accouchement de la mère, même si c'est une autre femme qui a procuré les ovules. De ce fait, si auparavant c'était la sexualité féconde qui était jugée au regard du mariage (même si la mère avait conçu l'enfant avec un autre homme que le mari), dorénavant c'est au regard de la vérité réelle ou supposée de l'engendrement que les filiations seront jugées (même si seule la mère gestatrice est certaine dans ce système).

Ces évolutions montrent l'échec de la contractualisation des liens privés en ce qui concerne la formation des familles, ce qui a des retentissements aussi sur le couple. Non seulement par les inégalités faites entre les hommes et les femmes mais aussi par les formes d'accès différentielles des

couples – en fonction de leurs performances corporelles – à la reproduction. Il serait dès lors utile de nous interroger sur la contractualisation des familles une fois qu'elles sont constituées, c'est-à-dire aux rapports entre les parents et les enfants.

Privatisation de la famille et droits des enfants : un défi pour le temps à venir

Le déséquilibre fondamental qui caractérise les rapports de procréation et de filiation constitue un véritable problème dans un modèle individualiste de la famille, ne serait-ce que par le fait que les enfants ne choisissent pas de naître ni les conditions biologiques ou sociales dans lesquelles ils le font. Cette violence originaire de la naissance apparaît dans toute son ampleur depuis quelques décennies lorsque la procréation est un choix des adultes tant du point de vue de la décision même de faire naître que de la santé de l'enfant. Dans certains pays, comme les États-Unis, l'on voit se développer une conflictualité lorsque les parents font naître des enfants très handicapés, tout en ayant pu l'éviter. Néanmoins, aucun juge pour l'instant n'a donné suite à ce type de plaintes, ce qui aurait impliqué de contractualiser la procréation avec l'enfant lui-même, ou, tout au moins, les conditions biologiques dans lesquelles celle-ci aura lieu (Steinbock).

Des problématiques différentes se posent, en outre, en ce qui concerne l'éducation des enfants. L'idée de parentalité comme fonction et non pas comme une prérogative innée s'est imposée peu à peu dans les pays occidentaux bien que le contenu de cette fonction reste énigmatique et donne lieu à des règles arbitraires. En tout état de cause, un certain consensus existe autour du fait que toute intervention dans ce domaine qui dépasserait celle de la protection des droits fondamentaux de l'enfant (droit à la vie, à la santé, à l'intégrité physique, à l'éducation, etc.) risquerait d'entraîner des solutions autoritaires et contraires à l'idée d'une privatisation et d'une démocratisation des liens familiaux. Car les enfants ne pouvant pas s'exprimer, tout au moins jusqu'à un certain âge, leurs choix et préférences devraient être représentés par une autorité étatique qui serait censée juger ce qui est bon pour eux.

L'idée de la parentalité comme fonction paraît, en outre, très peu compatible avec la fixité des liens de filiation. À l'heure actuelle un parent qui n'exerce pas convenablement sa fonction peut être éventuellement sanctionné ou voir son autorité sur l'enfant enlevée, mais la filiation en tant que telle n'est pas mise en question par de tels événements. La possibilité de rompre le lien parental est un droit qui s'ouvre d'une manière très relative aux parents (lorsqu'ils donnent un enfant en adoption) et non pas aux enfants. Les paradoxes que pose la filiation dans une société contractuelle a donc son point d'origine dans l'impossibilité dans laquelle se trouvent les enfants de contracter. Il n'en reste pas moins que, une fois majeurs, ils pourraient décider aussi librement et selon leurs propres désirs du type de liens juridiques qui les unissent à leurs parents. Car ce qui était inéluctable lorsqu'ils sont mineurs perd tout fondement lorsqu'ils deviennent adultes. Le même raisonnement pourrait être fait dans le rapport des parents aux enfants. Or, le principe généalogique comme lieu de fixité et de non-choix des individus semble, pour l'instant, aussi évident que l'indissolubilité du mariage de jadis.

Ce bref parcours par l'évolution des règles familiales nous fait penser que les théories de la contractualisation du lien privé devraient s'interroger sur la désintrication de la famille de la société qu'elles supposent certaine et inéluctable. La contractualisation des liens privés pourrait se présenter ainsi comme un choix des sociétés, choix qui viserait paradoxalement à dépolitiser la famille. Car, dans ce domaine, il reste beaucoup à faire, à commencer par des diagnostics adéquats, si l'on ne veut pas que ce soit le courant antimoderne qui dicte, lui, sa politique.

► BÉNABENT A., *Droit civil. La famille,* Paris, Litec, 1994. — COMMAILLE J. & MARTIN C., *Les enjeux politiques de la famille*, Paris, Bayard, 1998. — DEKEUWER-DÉFOSSEZ F., *Rénover le droit de la famille*, Paris, La Documentation française, 1999. — GAUCHET M., « Essai de psychologie contemporaine », *Le Débat*, mars-avril, 1998, 164-183. — GIDDENS A., *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge, Polity Press, 1992. — IACUB M., « Le triomphe des mères », *Le Monde des débats*, Paris, mars 2000 ; « La construction de la nature dans la reproduction hors nature : les fécondations artificielles dans les lois bioéthiques », *in* RONSIN F., LE BRAS H. & ZUCKER-ROUVILLOIS E., *Démographie et politique*, Éd. universitaires de Dijon, 1997, 161-173 ; « Homoparentalité et ordre procréatif », *in* BORRILLO D., FASSIN E & IACUB M., *Au-delà du PACS, l'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité,* Paris, PUF, 1999, 189-204. — LEGENDRE P., « Qui dit légiste, dit loi et pouvoir », *Politix*, 32, 1995. — STEINBOCK B., « The logical case for wrongful life », *Hasting Center Report*, April 1986, 15-20. — SULLEROT E., *Le grand remue-ménage. La crise de la famille*, Paris, Fayard, 1997.

Marcela IACUB

→ *Amour familial et conjugalité ; Maternité ; Procréation assistée ; Sexualité.*

LOCKE John, 1632-1704

Locke et la tradition empiriste

Même s'il est commun d'associer Locke et Hume dans un même empirisme, peut-on sans nuance étendre au champ moral cette catégorie qui leur est attribuée pour leur théorie de la connaissance ? Y a-t-il des points communs significatifs qui permettraient de donner sens à l'expression d'*empirisme moral* ?

Empirisme est une catégorie de théorie de la connaissance, mais une morale empiriste n'est pas pour autant une morale réduite à une théorie de la connaissance : la première caractéristique des morales empiristes est d'être métamorales, de réfléchir à ce qui fait la moralité et la spécificité du discours moral. Face aux rationalismes, qui s'intéressaient d'abord à la cohérence du discours moral, l'empirisme se forme comme discipline critique : à quelles conditions un tel discours rationnel peut-il avoir une force impérative ? La connaissance est-elle nécessaire à l'obligation ?

L'empirisme répond toujours en termes d'origine ; en l'occurrence, ce qui sépare le cognitif du moral sera dégagé par un retour à l'origine de la vie morale : sentiment moral, désir, volonté, discours ou raison ? On connaît la question emblématique de Hume : comment justifier le passage du fait au droit, de *is* à *ought*, du donné au transcendant ? On connaît aussi sa réponse, qui revient aux origines et « naturalise » la morale, sous la forme d'un fait « moral » originaire, de nature affectif. La question de la spécificité de la morale est aussi pour un empiriste celle du rapport entre l'ordre de la raison et l'ordre de l'affectivité ; si l'affectivité reste sans raison, rien ne justifie l'essentiel de l'obligation, à savoir la transcendance de la norme, qui ne peut surgir de la pure facticité, fût-elle d'ordre affectif ; si la raison est sans affectivité, on n'aborde jamais aux rivages de la pratique. Comment associer raison et affectivité alors que l'exigence critique porte à les séparer ; comment expliquer que ce qui est humain devienne, à l'issue du parcours, plus qu'humain ?

Hobbes résolvait une question analogue en faisant appel à la convention : entre le désir et le moral, le calcul de la raison introduit une rupture, qui seule accomplit les exigences du désir et de la morale ; Hume lisse les choses : il n'y a pas plus de rupture, mais complexité croissante. Locke, entre les deux, si l'on peut dire, tente de concilier l'obligation transcendante de la Loi de Nature et le désir, par appel à une commune origine divine. Sous diverses formes, c'est toujours la transcendance de la norme qui fait problème ; car loin d'annuler la difficulté, l'exigence d'immanence et d'autonomie la ravive.

Malgré l'omniprésence du problème de l'obligation dans les morales empiristes classiques, la morale y demeure calquée sur la théorie de la connaissance ; notre examen de ces morales doit donc se faire selon le canevas des théories de la connaissance. Or l'interrogation première de l'empirisme sur les processus de connaissance porte sur l'expérience même : de quoi a-t-on expérience ? Soit l'expérience saisit le rapport entre sujet et prédicat, qu'on exprime en propositions que la connaissance développe en jugements analytiques. Soit l'expérience livre des éléments atomiques et l'entendement a pour fonction de lier entre eux ces atomes, d'énoncer des propositions synthétiques. À cette première dichotomie opérée par l'empirisme s'en ajoute une seconde, centrée sur la part attribuée à l'esprit : soit l'esprit acquiesce, à l'occasion de l'expérience, à des relations qu'il trouve impliquées dans la réalité ; l'entendement est alors pure appropriation de ce qui déjà est constitué ; soit l'esprit constitue les relations et l'ordre, parce que l'ordre du réel est inexistant ou nous est inconnu. Reste une troisième dichotomie, déterminée par le statut de l'objet d'expérience : soit la chose même est donnée à l'intuition, soit l'esprit s'arrête à l'idée, à l'état mental dont il ignore le rapport à un réel problématique.

Ces trois dichotomies de la théorie de la connaissance structurent aussi le problème moral. Le moteur de l'empirisme est, en morale comme en théorie de la connaissance, l'appropriation : appropriation de la norme ici comme appropriation du savoir là ; ce qui est ici en question c'est le respect de la transcendance du bien, comme dans la connaissance c'était le respect de l'extériorité de la chose ; et en morale, comme en gnoséologie, l'empiriste s'en sort en privilégiant un élément de chacune des trois dichotomies : proposition/atome, esprit qui découvre/ esprit qui construit, chose/ idée, trois dichotomies qui interfèrent autant dans le domaine moral que dans le domaine de la connaissance.

À la dichotomie proposition/atome correspond dans le champ moral l'opposition du sens moral et du constructivisme. Pour les théories du sens moral, l'esprit a l'intuition immédiate d'un bien, qui s'exprimerait sous forme d'axiomes ou de propositions morales complexes ; la réflexion morale est l'énonciation en forme de jugements analytiques de ce qui est d'emblée ressenti ; ainsi est sauvegardée la particularité du moral et de l'obligation, qui disposent d'un sens spécifique, ce qui rend inutile toute dérivation à partir du cognitif. Inversement le constructivisme soutient que l'expérience porte sur des sensations isolées de plaisir et de douleur, et que la moralité authentique naît avec la mise en relation de ces sensations avec une loi.

La dichotomie de l'activité et de la passivité de l'esprit a son parallèle également. Si l'esprit est passif, il ne fait que subir la relation, préexistante et nécessaire, d'entités déjà morales en elles-mêmes ; l'esprit est alors désigné comme *conscience*. Si l'esprit est actif, il élabore les relations : l'expérience ne livre donc pas de réalité déjà morale, mais des passions sources d'une « obligation » naturelle ; l'obligation ne devient morale que grâce à l'entendement qui ordonne, calcule et utilise les passions au bénéfice du bien calculé ; l'esprit est alors entendement.

Troisième dichotomie, l'opposition de la chose et de l'idée a son versant moral. Dans le premier cas, l'expérience atteint une réalité morale objective, qu'il revient à l'esprit d'intégrer progressivement. À l'inverse, les tenants de l'idée morale esti-

ment que l'objet d'expérience est a-moral : un plaisir n'indique aucunement la moralité objective d'une situation ; l'esprit seul fait passer dans le monde moral, car seul il établit des relations ; seule la relation que pose un esprit entre une passion, une action, une situation et une loi peut être morale ; toute morale est dans l'idée. Dans la première forme d'empirisme, la transcendance de la norme est sauvegardée, mais la difficulté consiste à justifier en quoi ce système oblige chaque individu. Inversement, la seconde justifie d'emblée l'obligation, mais il reste à lier cette obligation subjective et l'universalité d'une norme.

La morale de Locke s'inscrit dans ce cadre. Délibérément constructiviste, Locke donne l'image d'un empirisme étonnant, d'abord parce que la raison y tient une large place et ensuite parce que la loi morale est antérieure à toute appropriation par une conscience. Sans jamais le nommer, il s'oppose constamment à Hobbes, également constructiviste, mais pour qui l'artifice a pour fonction de créer une légalité et non comme le veut Locke d'en retrouver une déjà constituée. Il s'oppose au moins autant à toutes les formes d'enthousiasmes qui admettent l'intuition immédiate de valeurs morales injustifiables, et il aurait, pour la même raison refusé les théories du sens moral, dont Shaftesbury, son élève pourtant, fut le porte-parole. Il partage le rationalisme de Cudworth et avec lui estime que la réflexion sur soi est condition de la vie morale. Des positions aussi contradictoires font difficilement système, et Locke avoue souvent ses échecs. L'inventaire des difficultés de toute philosophie morale est sans doute la meilleure leçon que l'on puisse tirer de la lecture de Locke.

La morale empiriste de Locke

Locke (1632-1704) exerça trois ans le métier d'enseignant (en morale notamment) avant de s'adonner entièrement aux sciences, notamment à la médecine ; cette compétence lui valut de soigner le premier comte de Shaftesbury puis d'entrer à ses côtés en politique. La disgrâce et l'exil lui permirent d'achever ses ouvrages principaux, qu'il publia à son retour en Angleterre en 1690 à la suite du roi Georges. Sa santé déficiente l'obligea à réduire rapidement ses rares responsabilités politiques et à se retirer pour lire et écrire. Locke ne publia aucune œuvre morale ; ses manuscrits pourtant et la finalité éthique de ses ouvrages publiés (voir bibliogr. ci-dessous), nous fournissent un matériau important.

La formation scientifique de Locke, aux côtés de Sydenham et de Boyle, explique le nominalisme de sa pensée. N'existe que le singulier ; essence, substance, facultés ne sont que des élaborations nominales, œuvres de la raison humaine indispensables pour classer le réel, mais dont l'efficacité seule peut juger la pertinence. Les signes que nous transmet le réel sont associés en systèmes nominaux, mais il est nécessaire de vérifier constamment la pertinence de ces systèmes. Ceci vaut pour les deux systèmes de signes que sont les noms et les idées : discours verbal aussi bien que discours mental doivent être constamment liés, par l'expérience, au discours divin qu'est la nature. On obtient ainsi trois couches concentriques, de la plus vraie à la plus soupçonnable : choses, idées, mots, et il revient à l'esprit de les mettre en rapport, pour assurer la première sur la dernière.

Car ce que n'apporte pas explicitement l'expérience, c'est le lien entre les éléments ; la relation est donc œuvre humaine, quelle que soit l'influence qu'il subit : à la relation de causalité entre les choses qui est inconnaissable, l'esprit humain doit suppléer par des relations entre les idées dont il expérimente la succession. C'est dans cette œuvre de l'esprit qui énonce des relations que s'introduit l'erreur. Du moins, tant que l'on prétend traduire le réel, puisque la relation peut ne pas correspondre aux liens existant dans le modèle. Mais si l'on n'a pas de modèle, la relation inventée est vraie aussi longtemps qu'elle respecte les lois de la cohérence : c'est le cas en géométrie comme en morale théorique, où aucune nature externe ne vient contester la relation. Correspondant au réel ou cohérente, la relation est au centre de la question critique de la validité du savoir.

Cette épure de l'épistémologie générale est claire et relativement cohérente. Son application à la pratique exige plus de nuances – même si le propos de Locke est justement de tirer de cette épistémologie générale une structure d'analyse critique de la morale. Sa réflexion s'inscrit dans le cadre de la tolérance. Pour fonder la tolérance, telle du moins que la comprend Locke, il faut tenir à la fois l'existence de principes moraux et politiques intangibles, et la liberté d'une conscience individuelle ; il faut admettre simultanément que la moralité est objectivement constituée et qu'il revient à chaque homme de la justifier pour lui-même, de se l'approprier par son activité intellectuelle. Cette position s'inscrit dans un ensemble de débats de l'époque qu'il faudrait pouvoir rappeler ici pour donner aux prises de position de Locke toute leur épaisseur : débat politique sur l'origine et la nature du pouvoir souverain, débat religieux sur la prédestination et la liberté humaine, débat anthropologique sur la volonté, le plaisir et le bien.

Il faut donc élaborer une anthropologie qui justifie en termes purement observationnels, et non plus en termes métaphysiques, la liberté humaine et sa capacité à reconnaître une norme qui pourtant lui préexiste. Ce retour aux origines apportera le fondement indiscutable dont a besoin une tolérance conciliable avec la paix politique et religieuse. Ce qui fait de la morale de Locke une morale empiriste, ce n'est pas que la loi morale soit construite à nouveaux frais, comme chez Hobbes, mais c'est qu'elle soit reconnue ; la loi existe

avant même sa reconnaissance par l'homme, et la tâche de l'homme est de la découvrir et de l'expliciter. Il faut ensuite élaborer un jugement pratique mettant en relation la loi et l'acte. Puis, seule tâche typiquement empiriste, il faut montrer comment un individu se motive progressivement pour la vie morale jusqu'à observer la loi morale la plus haute. Les thèmes abordés par Locke peuvent donc être regroupés en trois séries : l'existence d'une loi divine, inscrite en l'homme sous la forme de Loi de Nature et la reconnaissance théorique de cette loi par l'homme sous la forme d'une démonstration ; puis son application sous la forme d'un jugement pratique ; la reconnaissance pratique de cette loi, sous la forme d'une motivation effective, enfin. Si l'on attend d'une morale dite moderne qu'elle dresse le tableau du délaissement de l'homme, Locke n'est pas moderne ; si la dimension critique, l'intérêt pour les conditions de connaissance et d'appropriation d'une loi transcendante sont des marques de modernité, la morale de Locke est moderne.

La Loi de Nature

Il existe une Loi de Nature. Locke pose la thèse, se situant sans vergogne au point de vue divin, qu'il juge parfois, ailleurs, inaccessible. Les premiers textes usent plus fréquemment du droit de se situer ainsi : jusqu'au *Traité sur le gouvernement civil,* la connaissance de la Loi de Nature ne semble pas problématique. L'existence de la Loi de Nature y est fondée sur une structure de pensée où se mêlent volontarisme juridique et intellectualisme aristotélicien. La notion de création est au centre de la thématique : c'est parce que l'homme est l'*œuvre* de Dieu qu'il appartient à Dieu comme tout travail appartient à l'artisan d'une part, et que d'autre part il a en lui sous la forme d'une Loi de Nature la marque de l'auteur qui l'a créé (2e *Traité,* § 56). Mais les deux thèses ne découlent pas identiquement de la création divine. La première s'inspire du volontarisme juridique : l'obligation morale est liée à la dépendance juridique par rapport au créateur ; et cette dépendance juridique met elle-même en œuvre une conception mécaniste du réel : le fabricant connaît les éléments et les rapports entre les éléments, puisqu'il les a assemblés ; cette connaissance lui donne pouvoir sur la chose ; c'est ce qui justifie que Dieu ait tout pouvoir sur l'homme alors que le père de famille, qui n'a pas créé mais seulement reproduit, ignore les principes de composition de ce qu'il a fait ; le père n'a donc qu'un pouvoir délégué sur ses enfants (*Traité sur le gouvernement,* I, 9, 52, 53 ; cf. *Traité,* II, chap. VI) ; de même, le souverain ne connaît pas ses sujets puisqu'il ne les a pas produits et il n'a sur eux qu'un pouvoir délégué issu du pouvoir premier, le pouvoir du créateur divin qui connaît seul son œuvre (*Traité,* II, chap. VII). Ainsi la vieille thèse selon laquelle le pouvoir paternel et le pouvoir politique sont des incarnations du pouvoir divin sont-elles reprises par Locke, mais dans un contexte mécaniste qui en limite la portée plutôt qu'il ne l'étend. En outre, cette position associe volontarisme et naturalisme en un équilibre que Locke cherche constamment à préserver, nous le verrons.

La seconde thèse, qui tire également les conséquences du créationisme, s'inspire de l'intellectualisme classique : le contenu de la loi est déterminé par la raison qui est en nous trace de l'intention créatrice ; l'obligation de la loi implique une dissemblance entre auteur et œuvre mais le contenu de la loi suppose la présence de la forme de l'auteur à l'intérieur de son œuvre. Ces deux conceptions sont antinomiques puisque dans l'acte de fabrication, qui sert de modèle de pensée, la forme s'introduit dans l'œuvre avant toute convention. La conciliation qu'invente Locke accorde la priorité au volontarisme : parce qu'il s'agit de création et non seulement de fabrication, la forme naturelle, qui est en l'homme la marque de Dieu, est le fruit d'une décision et non pas d'une simple émanation naturelle ; la nature de l'homme n'est telle que par décret divin, et il n'existe aucune communauté de nature assurée entre Dieu et l'homme, ni de bien commun aux deux genres d'êtres. Le bien de l'homme est une invention divine accordée à la nature qu'il a créée (*Traité,* II, 57, 79) ; et si l'homme observait délibérément la règle de sa nature comme l'animal observe instinctivement la sienne, la souffrance terrestre, voire la souffrance céleste, lui seraient épargnées (*Essai,* 2.21.34).

L'inscription de la loi en l'homme, que Locke reprend au courant néo-stoïcien, pourrait suffire pour engendrer l'obligation, la raison indiquant à l'homme ce qu'indique l'instinct à l'animal. Mais, dans l'idée même de loi, entre l'idée d'obligation, et Locke comprend cette exigence comme la nécessité d'une obligation externe au contenu : une loi n'est pas obligatoire parce que rationnelle, mais parce qu'un pouvoir lui donne force de loi : « Ce qui est nécessaire et essentiel à une loi : un pouvoir pour lui donner force » (*Essai,* 2.28.12). Les sanctions qui découlent de la faute ne sont pas naturelles : dans un autre monde, l'homme subira un sort qui n'est pas la conséquence immédiate de son agir, mais l'effet d'un jugement divin (cf. « Of Ethics in general », § 8, in *Morale et Loi naturelle,* p. 95).

Trois aspects différents de la divinité fondent donc successivement la Loi de Nature : l'acte créateur, l'intelligence de l'artisan divin et enfin son pouvoir de sanctionner. Le premier donne un droit de Dieu sur l'homme, le second une cohérence interne à la nature humaine, le troisième une sanction artificielle :

> Que Dieu ait donné une règle d'après laquelle les hommes doivent se gouverner, personne n'est assez inhumain pour le nier :
>
> — Il a le droit de le faire : nous sommes ses créatures.

— Il a la bonté et la sagesse de diriger nos actions vers ce qui est le meilleur.

— Et Il a le pouvoir de donner force à la loi, grâce à des récompenses et des punitions d'un poids et d'une durée infinies dans une autre vie, puisque personne ne peut nous ôter de ses mains (*Essai,* 2.28.8).

Ces trois fondements de la loi ne sont pas totalement cohérents. Une première incohérence réside dans le rapport de la deuxième et de la troisième déterminations : si Dieu dirige nos actions vers le meilleur, il ne devrait pas être nécessaire d'ajouter une sanction externe ; le déterminisme inscrit dans l'agir humain devrait rendre inutile l'artifice d'une sanction anticipée par la représentation de l'acteur. Mais ce paradoxe est essentiel à la morale : si l'on en reste au déterminisme, on n'accède pas à l'ordre du choix, et donc de la liberté et de la valeur. Inversement, si la valeur n'a aucun lien avec le donné, si l'idéal est sans rapport avec la réalité, la vie morale est impossible : il faut donc que la nature soit une anticipation de la valeur, même si son caractère d'anticipation n'apparaît qu'*a posteriori*.

Il existe surtout une incohérence entre la première et la troisième déterminations qui présentent deux sources rivales du droit. Le modèle juridique de la première détermination rend inutile le modèle volontariste de la troisième : le droit acquis par l'artisan sur l'objet manufacturé n'a pas besoin d'être redoublé par une sanction. Plus grave : le droit de la première détermination s'inscrit dans le cadre d'un système juridique supposé antérieur à la volonté divine (le droit de l'artisan sur son œuvre) et qui définit son droit, alors que la troisième détermination fait de la volonté divine dans son arbitraire la source du droit. Cette incohérence n'est pas analysée comme la première, même si elle répète la première en juxtaposant déterminisme naturel de la créature et détermination artificielle par la représentation d'une sanction. La preuve de l'existence de la Loi de Nature associe donc sans élucidation suffisante deux courants de pensée : le rationalisme et le volontarisme, et le fait en se servant de trois modèles (juridique, artisanal, répressif) qui ne sont pas mis en cohérence.

La Loi de Nature est-elle connaissable ?

La question critique « La Loi de Nature que l'on suppose exister est-elle connaissable, et à quelles conditions ? » est dans la plupart des œuvres de Locke la question primordiale : depuis les premiers *Essais sur la Loi de Nature,* jusqu'à l'*Essai sur l'Entendement humain* et *Le Christianisme raisonnable.* Si l'attitude critique a pour finalité première de déterminer les conditions de réception de la loi, on comprend que Locke divise cette approche critique en deux aspects, correspondant chacun à l'une des dimensions de la loi, le contenu et l'obligation. Il y a deux façons de s'approprier la Loi de Nature ; Locke les examine séparément, même s'il cherche aussi à atténuer la séparation : la première voie démontre la rationalité du contenu et de l'obligation, la deuxième décrypte les mécanismes de l'obligation sur l'affectivité.

Le contenu théorique, très classiquement, se subdivise lui-même en deux aspects – même si Locke n'élucide pas les traits de cette distinction –, ce qui ne favorise pas la clarté de son texte. La démonstration de la loi d'un côté aboutit à une connaissance certaine parce que démonstrative ; le jugement pratique, de l'autre, doit s'en tenir à la probabilité. Deux degrés épistémiques donc pour une même raison, et qui concourent à la tolérance : un acte n'est moral que s'il est soumis à un jugement qui met en rapport l'acte et une loi dont on a demandé la raison (*Essai,* 2.28.4).

La Loi de Nature est connaissable, Locke n'en démordra pas malgré les difficultés qu'il rencontre tout au long de son existence pour fonder cette affirmation. Il écarte d'emblée un mode de connaissance populaire qui peut trouver des appuis théoriques dans tel ou tel système. Il n'y a pas d'intuition immédiate des axiomes moraux. Cette solution paresseuse est nuisible pour la moralité autant que pour la tolérance : un axiome moral, qui n'est pas médiatisé par le consentement d'une conscience, est hétéronome, si l'on peut employer ce terme anachronique ; Locke dit plus simplement : « Une autre raison qui me fait mettre en doute tout principe inné pratique, c'est que, pour moi, il ne peut y avoir de règle morale proposée dont on ne puisse à juste titre demander la raison » (*Essai,* 1.3.4) ; de ce fait, cet axiome viole les lois de la tolérance, car tout pouvoir (ou chacun envers lui-même) peut mettre à l'abri de la critique derrière l'évidence immédiate tout principe qu'il souhaite (s')imposer (*Draft A,* § 41, *Essai,* 1.3.22-26).

Un axiome moral immédiatement saisi peut être saisi comme extérieur ou comme intérieur. S'il est extérieur, c'est un sens moral qui le saisit, s'il est intérieur, c'est une vérité innée saisie comme la forme même de l'entendement. Des deux côtés, le défaut est identique : on suppose que la forme propositionnelle est objet de perception. Or la forme propositionnelle est le fait de l'homme qui associe des idées entre elles ; l'intérêt majeur du livre premier de l'*Essai*, dont on critique trop souvent le caractère élémentaire, réside dans la théorie constructiviste de la proposition qui y est développée : les sens ne donnent que des idées séparées ; il revient à l'esprit humain d'associer en propositions puis en connaissances les idées éparses issues de l'expérience (*Essai,* 1.4.1, 19). Le vice des maximes innées n'est qu'une des formes d'un vice plus général, celui qui fait croire à la priorité de l'universel sur le singulier. Une saine paresse intellectuelle nous fait généraliser des propositions produites à partir de sensations ; mais, ce qui est moins sain, nous oublions la fonction seulement mnémotechnique des propositions générales, et

nous en faisons des principes ou maximes, c'est-à-dire nous croyons qu'ils ont une existence propre, origine des cas particuliers (*Essai,* 1.4.24.).

Après avoir écarté l'hypothèse fallacieuse de l'origine immédiate des principes moraux, il faut en établir l'origine authentique. D'où vient la connaissance, que nous avons tous en fait, de la Loi de Nature ? L'argumentation est déjà dessinée dans ses grands traits quand Locke rédige ses premières notes sur la question (*Essays on the Law of Nature*, II, f° 32) : du témoignage des sens, se tire l'existence de Dieu et de cette existence se déduit la loi. Les textes de la maturité distingueront trois étapes dans la démonstration morale. La première étape est la démonstration du législateur, la deuxième l'examen du contenu de la loi, et, la troisième la démonstration de la publicité de la loi. Ces trois étapes sont pour Locke accessibles à une démonstration rationnelle, et la morale dans son ensemble est pour Locke démontrable *more geometrico* (Locke y insiste à de multiples reprises, voir par exemple *Essai,* 4.3.18). Qu'en est-il en fait ?

L'existence de Dieu est, parmi les trois éléments, le seul qui soit effectivement prouvé dans l'*Essai* (4.10). La preuve passe de l'existence du moi comme être pensant à l'existence d'un Dieu pensant non matériel, seule cause possible de mon existence. Il faut noter qu'il s'agit moins de s'assurer dans cette preuve de l'existence de Dieu, que de la connaissance rationnelle possible de ce Dieu : comme en témoigne le titre du chapitre fournissant la preuve, c'est la face subjective de la preuve qui intéresse Locke.

Le second élément, le contenu de la Loi de Nature, ne se trouve pas, dans les œuvres publiées par Locke, établi sous forme démonstrative. Certes, aux yeux de Locke le contenu est donné par la Révélation du Décalogue ; mais l'établir par démonstration est une autre question. Le corpus de la Loi de Nature n'est pas donné, mais on trouve uniquement les conditions de formation d'un discours moral cohérent, conditions qui relèvent d'une théorie empiriste de la connaissance : les idées simples, d'abord reçues passivement par l'esprit, sont ensuite organisées par le même esprit, devenu actif, en idées complexes. Les choses naturelles (que Locke nomme *substances*) servent de modèles à la mise en relation des idées entre elles ; les idées complexes et les propositions qui incarnent toutes deux ces relations peuvent donc être vraies, mais seulement aussi longtemps qu'elles collent à leur modèle, c'est-à-dire tant qu'elles demeurent expérimentales, singulières ; l'abstrait, l'universel en ce domaine ne sont jamais certains, et la physique demeure une science probable. Les concepts moraux (que Locke classe parmi les *modes mixtes*) en revanche n'ont pas de modèle ; ils sont constitués librement par l'esprit humain, et les raisonnements qui en découlent sont analytiques, donc certains ; une connaissance morale est possible à partir de la sensation (*Essai,* 2.28.14). Mais cette connaissance a deux limites ; la première est analogue à celle de la géométrie, constituée selon Locke sur la même méthode : les objets dont il est traité n'ont pas d'existence par eux-mêmes, et leur rapport avec les choses naturelles est inconnu ; ainsi l'homme défini par la morale ne correspond peut-être pas à l'homme effectif ; il reste donc à un jugement pratique, ne relevant pas de la connaissance certaine mais de l'opinion, à faire la relation entre le discours moral certain et l'effectivité. Seconde limite : personne n'arrive vierge dans le champ moral ; les concepts moraux sont constitués à partir du langage moral existant ; aux termes utilisés dans le milieu où il vit, chacun associe un ensemble d'idées simples qui lui semble correspondre à l'ensemble d'idées de son interlocuteur, mais sans garantie tant que chacun n'a pas comparé l'inventaire des idées associées. La certitude n'est donc initialement possible que dans un système moral privé, et l'universalité du discours moral suppose un accord explicite sur le sens des concepts, œuvre d'un long apprentissage. Malgré les limites inhérentes à une théorie classique du rapport idée/mot, l'élaboration linguistique de la morale est l'un des aspects intéressants de la réflexion de Locke en ce domaine. Pourtant, comme on l'a dit, ses œuvres publiées ne remplissent pas le contrat qu'il avait passé : les modes mixtes ne sont pas constitués en système légal déduit de l'idée d'homme.

Il restait notamment, pour respecter l'engagement, à faire le lien entre les deux volets de la démonstration morale : Dieu et le système des modes mixtes moraux, ce qui peut se faire par deux voies ; la première, que j'appellerai ascendante, consiste à rapporter à l'autorité divine le système des modes mixtes humainement élaboré : ce n'est qu'alors que le système acquiert une force impérative, et devient à proprement parler moral. La deuxième voie, descendante, consiste à démontrer que Dieu a effectivement donné à l'humanité la Loi de Nature, qui correspond à ce que l'homme a pu anticiper par la déduction des devoirs découlant de sa nature. Les deux voies exigent que l'on démontre que Dieu a effectivement révélé la Loi de Nature. Tâche impossible, si on attend une preuve démonstrative que Dieu a dans l'histoire révélé cette loi, elle peut devenir possible si on veut prouver que la raison est, comme le dit Locke, « révélation naturelle » de Dieu (c'est l'objet des analyses qui concluent l'ouvrage (*Essai,* 4.19.4 ; cf. 4.17, 18). Mais ne risque-t-on pas alors d'en rester à l'illusion d'une loi humaine, transposée en loi divine ?

Seulement une – ou deux – des trois conditions est donc remplie, et Locke reconnaît qu'il ne parvient pas à donner la démonstration de l'effectivité de cette Loi de Nature, qu'il persiste pourtant à penser démontrable. *Le Christianisme raisonnable* (§ 241) analyse cet échec : « C'est une tâche trop

dure pour la raison sans assistance d'édifier la morale en entier sur ses fondations véritables, sous un éclairage convaincant [...] La raison n'a jamais produit de corpus complet de Loi de Nature à partir de principes inébranlables et par de claires déductions. » De meilleurs philosophes peuvent poursuivre son œuvre ; il s'estime quant à lui délié de son engagement car la révélation surnaturelle procure tout ce que nous cherchons vainement ailleurs : « C'est pour le moins une voie plus sûre et plus rapide pour les capacités du vulgaire et de la masse de l'humanité, que quelqu'un manifestement envoyé de Dieu, visiblement doté de son autorité, lui dise ses devoirs et exige son obéissance comme un roi et un législateur » *(ibid.)*.

Cet échec amènera Locke à insister sur un aspect second de sa définition de la raison : la raison n'est pas seulement constructive, elle est aussi critique ; ce qu'elle n'a pas elle-même découvert, elle peut en évaluer la cohérence avec d'autres affirmations (*ibid.*, § 243 ; cf. *Essai,* 4.17.24). Il ne s'agit donc plus de démontrer un système moral par synthèse progressive des idées simples, selon le mode géométrique, mais de critiquer les morales établies ; l'avantage est évident, puisque la morale critiquée fonctionne déjà ; et, dans le cas de la loi révélée, la raison critique la cohérence d'un message dont l'autorité et la réalité sont d'emblée présentes. La position de Locke est-elle accordée à toute la démarche de retour aux origines qui constitue l'*Essai* ? À quoi bon en revenir aux idées simples et à la lente genèse par la raison des systèmes moraux, s'il suffit de prendre un produit fini et de le juger sans s'inquiéter de son mode d'élaboration ? Deux réponses : d'abord, cette raison interprétante n'est pas un instrument *ad hoc* : déjà le jugement pratique faisait usage de cette forme de raison, et dans les premiers textes de Locke existait un rapport plus étroit encore : la raison humaine était l'instrument qui ne construit pas mais qui interprète la Loi de Nature (*Essays on the Laws of Nature,* f. 12 : « Nec legis illius author est sed interpres ») ; la raison humaine était la faculté que Dieu a mise en l'homme pour qu'il analyse le réel, et y découvre la loi divine. Une parenté existe entre cette façon de concevoir la raison et les thèses néo-stoïciennes dont nous avons parlé plus haut : la raison est en nous la clé du code divin. En outre, on peut estimer que Locke accorde, même alors, encore, quelque crédit à l'élaboration synthétique de la morale telle que la prépare l'*Essai* : une fois construite, cette morale rationnelle peut servir de critère pour juger de la raisonnabilité de la morale révélée ; les derniers chapitres de l'*Essai* dressent le tableau d'une raison herméneute, indispensable pour juger la révélation : il lui revient d'examiner la cohérence de ce qu'elle n'a pas elle-même découvert (comme le non-spécialiste peut refaire les démonstrations des vérités que Newton, lui, a découvertes) (4.17.23-24).

Le jugement pratique

Prenons pour acquises l'existence et la connaissance de la Loi de Nature ; il reste à mettre en rapport la loi morale et la conduite. Cette relation est le fait du jugement pratique. Ce jugement n'est pas propre à la Loi de Nature : la loi civile et la loi sociale demandent aussi une mise en pratique qui passe par le jugement (*Essai,* 2.28.6-15) selon certains processus utiles à repérer, si l'on veut éviter les deux écueils du sens moral purement affectif (la conscience est un jugement intellectuel, mettant en relation l'acte singulier et la loi préexistante) et de l'intolérance (ce jugement est probable et non certain).

Le jugement est nettement défini dans l'épistémologie générale de Locke comme distinct de la connaissance. C'est le lieu de la probabilité, alors que la connaissance est le lieu de la certitude. Le jugement évalue le rapport entre deux idées sans le percevoir directement, mais à partir d'analogies, de fréquences, d'arguments externes, alors que la connaissance ne peut s'empêcher de voir intuitivement le rapport comme une évidence, fondée sur ce que sont les idées mêmes. Le jugement pèse les arguments, alors que la connaissance est convaincue, fût-ce au terme d'un raisonnement. Ceci dit, le jugement ne fait pas moins appel à la raison que la connaissance et, par son caractère même, il dépend plus encore de notre responsabilité que la connaissance : l'effort exigé par le jugement exige plus d'attention, de capacités, de volonté pour suspendre la décision quand le choix à faire n'est pas clair (*Essai,* 4.14-16 et 4.20).

Ces lois du jugement s'appliquent par excellence au jugement pratique. Puisqu'ils s'identifient au plaisir et à la douleur ressentis, le bien et le mal existent en l'individu considéré isolément ; mais ce sont des plaisirs et des douleurs naturels (thèse que l'on trouve chez Malebranche (*Recherche,* 4.10.1) ; ce bien et ce mal qui ne sont pas encore moraux n'accèdent au champ de la moralité que par la relation de rectitude, c'est-à-dire par comparaison avec une loi : « *Moralement bien et moralement mal* ne sont donc que la conformité ou l'opposition de nos actions volontaires à une loi, qui attirent sur nous un bien ou un mal du fait de la volonté et de la puissance du législateur » (*Essai,* 2.28.5). Il n'y a donc pas, et Locke insiste pour fermer la porte aux dogmatismes, d'actes ou de termes qui porteraient en eux-mêmes l'immoralité : « Pour concevoir correctement les actions morales, on doit les prendre en compte sous ces deux aspects : d'abord en tant qu'elles sont en elles-mêmes constituées de telle collection d'idées simples ; [...] deuxièmement [...] en tant qu'elles sont relatives, car c'est leur conformité ou leur opposition à une règle qui les rend régulières ou irrégulières, bonnes ou mauvaises » (*Essai,* 2.28.15) ; la confusion est fréquente, au point que l'acte même est condamné d'après ses caractéristi-

ques positives, alors que c'est la relation effective à une loi qui seule fait la moralité de l'acte (*Essai,* 2. 28 . 16).

S'il en est ainsi, le jugement est nécessaire pour lier acte et loi, mais aussi pour évaluer les différentes lois au regard du bien naturel et fondamental, le plaisir. L'expression de calcul des plaisirs n'est pas encore utilisée, mais l'idée en est déjà présente : il revient à chacun de se prononcer sur la loi qui l'« intéresse » et, en fonction de cette loi, d'évaluer le bien présent dans tel acte. Cet acte est un pur acte d'entendement, où la volonté n'a pas sa part : « Juger est un acte du seul entendement par lequel un homme, plusieurs objets lui étant proposés, prend l'un d'eux comme meilleur pour lui » (Ms Locke, cité par King, *The Life,* Londres, 1830, 2, p. 106). Or ce jugement sur le bien est présent à toutes les étapes de la vie morale ; ou du moins, il doit être présent, et nous sommes responsables de ne pas suspendre l'action ou la décision de la volonté tant que l'entendement n'a pas achevé son travail (*Essai,* 4 . 10 . 16). De même, le politique ou le religieux qui demande un acte sans jugement exige un acte amoral (*Essai sur la tolérance,* 1992, p. 113-116).

La motivation morale

À la rationalité de la Loi de Nature répond dans l'ordre anthropologique le jugement pratique, et au volontarisme divin répond l'espace anthropologique de la motivation. Le rapport du rationalisme et du volontarisme posait problème, de même se pose le problème du rapport entre l'entendement et la volonté. Tout jugement est acte de l'entendement et non acte de volonté : Locke tient à la distinction des deux pouvoirs, même si cette distinction est source de difficultés.

Il n'y a de loi qu'énoncée par une autorité qui a le pouvoir de lui donner force ; l'énoncé le plus vrai n'est pas pour autant une loi, car il n'oblige pas ; aussi, pour obliger, une loi doit-elle avoir un pouvoir, qui lui est conféré non d'abord par sa rationalité mais par la contrainte d'une sanction ; une morale empiriste ne se considère cependant pas au bout de ses peines quand elle a ainsi manifesté objectivement l'existence de sanctions ; on peut même considérer, si l'on se fie aux exemples des autres « grands » empiristes, que sa tâche ne commence qu'ici, quand elle manifeste à partir des désirs, des passions humaines, le besoin pour l'homme d'une loi morale. Locke se donne lui aussi la tâche de décrire la nature humaine de telle manière que cette réalité immanente justifie l'appel à une loi transcendante. Il existe chez Locke une certaine continuité entre les deux ordres, celui de l'empirique et celui du transcendant, celui du désir et celui de la loi qui s'oppose au désir – en ceci il suit un chemin parallèle au chemin de Hobbes, qui dégageait dans la nature humaine les raisons de s'obliger par contrat. Mais il existe aussi chez Locke une discontinuité entre l'ordre empirique et l'ordre transcendant : la loi divine n'est pas l'effet du désir, elle est donnée de l'extérieur, par un Dieu dont le message ne peut être connu, finalement, que par révélation – en ceci Locke remet à sa place traditionnelle la discontinuité que Hobbes avait préservée sous la seule forme de l'opposition du naturel et du conventionnel ; seul Hume, en élaborant une histoire purement naturelle de la morale, assurera une transition sans rupture d'un ordre à l'autre.

L'accord entre le désir empirique et la loi transcendante repose chez Locke sur le présupposé néo-stoïcien : c'est le même créateur qui a donné à l'homme sa nature désirante et sa loi. Mais il reste à transcrire cet accord en termes anthropologiques (pour répondre à Hobbes sur son terrain ?), et Locke ne donne qu'une ébauche de cet accord. Ce qui motive, c'est la recherche du plaisir et la fuite de la douleur, plaisir qui définit le bien naturel, douleur qui définit le mal naturel : « La Nature a donné à l'homme, je l'avoue, un désir du bonheur et une aversion pour le malheur ; eux, sont des principes pratiques innés. » Pourtant, le bien et le mal naturels sont distincts du bien et du mal moraux : « Il y a effectivement des principes pour les actions, logés dans les appétits humains, mais ce sont si peu des principes moraux innés que si on leur laissait libre cours, ils conduiraient les gens au renversement de toute moralité. » On le sait déjà : on ne passe du naturel au moral que par la soumission des désirs à une loi transcendante, transcendante en ce qu'elle tire son autorité d'un pouvoir qui ne doit rien au sujet obéissant. Locke recense trois pouvoirs sources de normes : l'opinion, le souverain et Dieu. Il reste donc à expliquer comment asservir le plaisir à la norme, notamment à la meilleure, celle de Dieu.

Le principe, une fois encore, est simple, alors que l'analyse est dans le détail fort contournée : les sanctions dont Dieu a lesté sa loi orientent les hommes vers les plaisirs les plus durables, ceux qu'Il a lui-même promis : une sorte de calcul des plaisirs et des peines, où intervient bien sûr l'entendement, fait le lien entre le désir qui motive et la norme transcendante. Les choses se compliquent quand on tente avec Locke d'aller plus avant dans la compréhension des mécanismes de la réorientation du désir.

En un premier temps, proche encore de Malebranche et de la scolastique, Locke concède à la volonté un pouvoir intellectuel : la volonté est guidée par le plus grand bien ; elle est une préférence, déterminée par la comparaison entre les plaisirs et les peines (*Essai,* 2. 21 . 28, 1re éd.). Dans la deuxième édition de l'*Essai*, la distinction des facultés s'accentue : la volonté devient un pur acte de l'esprit exerçant son pouvoir d'engendrer une action ; elle perd toute dimension intellectuelle. Le désir se distingue alors de la volonté en ce que lui seul est à même de viser un bien absent ; mais un bien absent ne peut agir là où il n'est pas ; le désir

ne peut donc agir que par cette souffrance de l'absence qu'il induit, souffrance qu'avec Malebranche on peut nommer *inquiétude.* Cette inquiétude est présente et détermine la volonté, mais son action peut être suspendue par l'entendement, comme une chaîne de déterminismes est interrompue par une liberté. L'entendement intervient alors, remplaçant une inquiétude secondaire par une autre plus importante à ses yeux, et imposant ainsi au désir puis à la volonté une réorientation vers les biens les plus durables. L'entendement est le lieu de la liberté : il suspend le jeu du désir, il calcule le plus grand bien (et fait ainsi entrer avec la durée la vie morale), il fait désirer ce bien supérieur. La recherche du plaisir est donc bien le moteur premier de la moralité, et faute de cette exigence de ce qui est bien en ce sens naturel, aucune vie morale ne serait possible. Mais ce bien ne devient moral que par la médiation de l'entendement qui utilise l'énergie de l'inquiétude pour amener la volonté à prendre en compte des biens supérieurs (2.21, 2e éd.).

Dans la mesure où l'entendement est intervenu, il peut se reconnaître à travers ses divers choix et assumer la responsabilité de la continuité de ses actes. C'est ce que Locke appelle une personne, cette conscience qui se reconnaît à travers le temps comme source de ses actes, et qui est prête à en porter la responsabilité. La personne est le seul lieu d'imputabilité du mérite ou de la faute ; mais c'est un lieu qui se définit par moi, « de l'intérieur » : de l'extérieur, autrui ne pourra jamais définir l'unité d'une même personne ; dans l'acte seul de se constituer sciemment responsable de la continuité de ses actes, gît le cœur de la vie morale libre (*Essai,* 2.27). Une fois encore, la moralité est profondément liée aux problèmes de la tolérance.

Cette théorie de la personne est certainement l'apport le plus important de Locke à la réflexion morale (il faudrait s'y arrêter plus qu'on ne peut le faire ici). Avec elle naissent véritablement les théories modernes de la subjectivité. Elle atteste aussi de la continuité du propos de Locke. La liberté de l'homme et l'unité de la personne se concrétisent par la médiation de l'entendement dans le cours déterminé des désirs et des volontés. Mais cette médiation n'existe que grâce à l'extériorité du désir et de l'entendement, qui s'appuie elle-même sur la distance entre le contenu et l'obligation de la loi et, de là, sur la distance entre la raison divine et sa volonté. L'anthropologie reproduit la dichotomie de la théologie.

Mais cette continuité du propos se fait au prix de multiples difficultés de détail qui ont parfois été mentionnées ci-dessus, mais qui portent la plupart du temps sur l'indécision de Locke entre rationalisme et volontarisme. Comment expliquer par exemple le pouvoir de suspens de l'entendement ? Ne s'agit-il pas d'un acte de la volonté qui se soumet ainsi l'entendement – les contemporains (voir la correspondance entre Locke et Van Limbroch) ne manqueront pas de poser la question. L'extériorité de la sanction qui fonde l'obligation n'est pas liée à la validité du contenu : quelle garantie a-t-on que la sanction la plus désirable soit attachée à la loi la meilleure ? Seule une harmonie d'origine divine peut apporter cette garantie, et la même harmonie préétablie fonde artificiellement le rapport entre loi morale philosophique et loi morale révélée ; sa portée s'étend jusqu'à l'affirmation que la loi de l'opinion est dans les faits la meilleure introduction pédagogique à la Loi de Nature (*Essai,* 2.28.10 *sq.*). Sans la permanence de Dieu créateur, la transcendance de la norme et l'expérience individuelle du désir ne pourraient être conciliées, et l'existence même d'une morale empiriste telle que la pense Locke est compromise. D'autres reprendront la tentative : Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Mill, ultérieurement, tenteront de libérer l'empirisme moral de son lest métaphysique.

● *Essays on the Law of Nature,* éd. W. von Leyden, Oxford, Clarendon Press, 1954 (ou *Questions Concerning the Law of Nature,* éd. Horwitz, Strauss Clay & Clay, Ithaca / Londres, Cornell Univ. Press, 1990). — *Lettre sur la Tolérance et autres textes [Essai sur la Tolérance, Sur la différence entre pouvoir ecclésiastique et pouvoir civil],* introd., bibliogr., chronologie et notes [et trad. des deux derniers] J.-F. Spitz, Paris, Garnier-Flammarion, 1992. — *Draft A of Locke's Essay Concerning Human Understanding,* éd. P. Nidditch, Sheffield, Department of Philosophy, 1981 (trad. fr. M. Delbourg/Delphis, *Draft A. Première version de l'Essai philosophique concernant l'entendement humain,* Paris, Vrin, 1974). — *Essay concerning Human Understanding,* éd. P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975 (trad. fr. Coste, *Essai philosophique concernant l'entendement humain,* Paris, Vrin, 1972 ; trad. fr. J.-M. Vienne, Paris, Vrin, 2001-2003). — *Two Treatises of Government,* éd. P. Laslett, Cambridge, Univ. Press, 1960 (trad. fr. J.-F. Spitz, Paris, PUF, 1994). — *The Reasonableness of Christianity,* éd. G. W. Ewing, Washington, Gateway, 1965 ; éd. J. C Higgins-Biddle, Oxford, Clarendon Press, 1999 (trad. fr. éditée par H. Bouchilloux, Voltaire Foundation, 1999). — *Correspondence,* éd. E. S. de Beer, 8 vol., Oxford, Clarendon Press, 1976-1989. — *Morale et Loi naturelle* [recueil de] textes sur la Loi de Nature, la morale et la religion, prés., trad. et notes J.-F. Spitz, Paris, Vrin, 1990.

► COLMAN J., *John Locke's Moral Philosophy,* Édimbourg, Univ. Press, 1983. — DUNN J., *John Locke,* Oxford, Univ. Press, 1985. — GLAUSER R., « Thinking and Willing in Locke's Theory of Human Freedom », *Dialogue,* XLII (2003), p. 695-724. — MILTON J. R. éd., *Locke's moral, political, and legal philosophy,* Aldershot, Ashgate, 1999. — SCHNEEWIND J. B., « Locke's Moral Philosophy », *The Cambridge Companion to Locke,* éd. V. Chappell, Cambridge Univ. Press, 1994, p. 199-225. — SPITZ J.-F., présentation des traductions françaises mentionnées ci-dessus. — TUCKNESS A., *Locke and the legislative point of view : Toleration, contested principles, and law,* Princeton (NJ), Princeton Univ. Press, 2002. — TULLY J., *A Discourse on Property. John Locke and his Adversaries,* Cambridge, Univ. Press, 1982 (trad. fr.

C. J. Hutner, *Locke. Droit naturel et propriété,* Paris, PUF, 1992) ; « Governing Conduct », in *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe,* éd. E. Leites, Cambridge, Univ. Press, 1988. — VIENNE J.-M., *Raison et Expérience, les Fondements de la Morale selon Locke,* Paris, Vrin, 1991.

Jean-Michel VIENNE

→ *Hobbes ; Libéralisme ; Libertarianisme ; Loi naturelle moderne ; Nature.*

LOI
La loi et l'obligation

« Le grand problème en politique, que je compare à celui de la quadrature du cercle en géométrie, [est le suivant] : comment trouver une forme de gouvernement qui mette la loi au-dessus de l'homme. » Cette phrase de Rousseau, extraite d'une lettre au marquis de Mirabeau du 26 juillet 1767, fait écho à l'affirmation de Platon : « Dans [la cité] où la loi est le maître des dirigeants, et où les dirigeants sont les esclaves de la loi, c'est le salut que je vois arriver, et avec lui tous les biens que les dieux accordent aux cités » (*Lois*, IV, 715 *d*). Ces deux phrases – on aurait pu en citer bien d'autres – rappellent que pour toute la philosophie classique, la loi est un mot d'ordre autant qu'un concept, destiné à résoudre les questions si difficiles du gouvernement de l'homme par l'homme (politique) et du gouvernement de l'individu par lui-même (morale).

Les dimensions de la loi

Qu'est-ce qu'une loi ? Historiquement, la notion (*nomos* / νόμος en grec) paraît s'être imposée au cours du VIIe s. avant J.-C., en même temps que se développait l'institution profondément nouvelle de la cité. Elle ne se trouve pas avec cette signification chez Homère, mais se rencontre, par exemple, chez Héraclite (frag. 44 et 114), Pindare (« le *nomos*, roi de tous les êtres... », frag. 49) et Eschyle (*Les Euménides*, v. 576). Si le terme a un champ sémantique large (il signifie aussi la tradition, les usages, la convention, et désigne même un mode musical), il va rapidement désigner de façon spécifique les lois de la cité, et en particulier les lois écrites : « Quand les lois sont écrites, le faible et le riche jouissent d'un droit égal » (Euripide, *Les Suppliantes*, v. 433-434). À l'exception remarquable de certains textes platoniciens (*Le Politique*, 294 *a*-297 *b*), la loi est, pour les penseurs de la Grèce classique, l'emblème de la supériorité éthique et politique de la *polis* / πόλις sur les formes archaïques ou « barbares » d'organisation de la communauté. Désormais, le règne de la loi va définir, dans la culture occidentale, l'horizon normatif de tout ordre humain (voir Aristote, *Politique*, III, 1287 *a* : « L'ordre (*taxis* / τάξις) est une loi »), voire de tout ordre en général : la loi, indique Cicéron, « n'est ni une invention issue du génie des hommes, ni une décision arbitraire des peuples, mais quelque chose d'éternel qui règne sur le monde entier par la sagesse de ses commandements et de ses défenses » (*Traité des lois*, II, 8). Or, le champ sémantique couvert par l'idée de loi est considérable. Il est impossible de l'explorer dans un espace limité. Tout au plus peut-on rappeler quelques unes des configurations notionnelles au sein desquelles le concept s'est constitué.

Dans la pensée grecque, la loi s'oppose d'abord à l'arbitraire : c'est ce que traduit la substitution du terme *nomos* au vocable traditionnel *thesmos* / θεσμός, qui, comme *themis* / θέμις, désigne prioritairement le commandement autoritaire d'un supérieur, Dieu, roi ou législateur doté de pleins pouvoirs (Benveniste, 1969, t. 2, 102-104). Pour des hommes égaux et libres, pour des citoyens, les *nomoi* / νόμοι sont une garantie contre l'arbitraire du tyran qui « détient la loi entre ses mains » (Euripide, *Les Suppliantes*, v. 429 *sq.*). Mais la loi les protège aussi contre eux-mêmes. Aristote souligne que la différence entre les bonnes constitutions et leurs formes perverties tient à ce que, dans les premières, la loi est souveraine (*Politique,* III, 1282 *b*), alors que, dans les secondes, les lois sont soumises aux « décrets » du groupe au pouvoir, qui devient alors « despotique » (*ibid.*, IV, 1292 *a*). D'où la conclusion, qui s'applique à toutes les formes d'organisation de la *polis* / πόλις : « Exiger que règne la loi, c'est, semble-t-il, exiger que Dieu et la raison règnent seuls ; exiger au contraire le règne d'un homme, c'est ajouter aussi celui d'une bête sauvage » (*ibid.,* III, 1287 *a* ; cf. Platon, *Lois,* IX, 875 *a*).

Second caractère remarquable : la loi, sans être forcément un artifice, est de l'ordre de la convention. C'est ce que souligne, dans l'enseignement des sophistes, l'opposition de la nature (*physis* / φύσις) et de la convention *(nomos)*. Cette opposition ne participe pas forcément, malgré la présentation qu'en donne Platon, d'une volonté de contester la légitimité ou l'utilité des lois ; elle entend plutôt, dans une perspective relativiste, souligner que la loi n'est pas fondée en nature, qu'elle est, pour le meilleur et pour le pire, œuvre humaine : « Les prescriptions de la loi sont d'institution, alors que celles de la nature sont nécessaires » (Antiphon, frag. 44 A). La conventionnalité de la loi, la nécessité où se trouve l'être en commun d'être institué, est l'indice de la capacité des humains à définir par eux-mêmes les conditions normatives de leur propre existence. Platon lui-même en convient : aussitôt après avoir expliqué que le possesseur de l' « art royal » ne saurait être tenu par aucune loi, parce qu'il « pose sa propre science comme loi » (*Le Politique*, 297 *a*), il affirme qu'en l'absence d'une telle science, un « second parti » s'impose : le respect intransigeant de la loi écrite, en tant qu' « imitation de la vérité » (*ibid.,* 300 *c*). Certes, les pres-

criptions de la loi ne sont pas nécessaires, puisqu'elles résultent d'un accord (Antiphon, *loc. cit.*). Mais c'est le propre de l'humanité que d'être dans l'obligation de constituer les règles lui permettant et lui enjoignant, de façon plus ou moins réussie, d'être ce qu'elle est : « Aucune nature d'homme ne naît assez douée pour à la fois savoir ce qui est le plus profitable à la vie humaine en cité et, le sachant, pouvoir toujours et vouloir toujours faire ce qui est le meilleur » (Platon, *Lois,* IX, 875 *a*).

La loi est conventionnelle, en ce sens qu'elle n'est pas octroyée aux humains (quoiqu'il faille considérer le bon législateur comme divin ou tombé du ciel : *Lois*, IV, 709 *c* ; *Contrat social*, II, 7) et ne comporte aucune nécessité intrinsèque. Cependant, il peut sembler nécessaire d'en rattacher la notion à celle de nature, afin de lui conférer une stabilité, une dignité, une universalité dont la loi de la cité, particulière et instable, ne paraît pas susceptible. De là provient la thématique de la loi naturelle ou du droit naturel, qui a eu une importance majeure dans la philosophie occidentale. Chez les Tragiques, la loi non écrite ou la justice (*dikè* / δίκη) des dieux (Eschyle, *Les Choéphores*, v. 985-990) ou encore les « lois communes des Grecs » (Euripide, *Oreste*, v. 495) sont distinguées des lois de la *polis*, voire opposées à elles. Dans l'*Antigone* de Sophocle, l'héroïne, à la volonté de Créon de faire respecter la loi qu'il a établie, oppose « d'autres lois, les lois non écrites, inébranlables, des dieux », dont « nul ne sait le jour où elles ont paru » (v. 454-457) ; et le chœur relève la situation singulière de l'homme, soumis à la fois aux « lois de la terre » et à la « justice *(dikè)* des dieux, à laquelle il a juré foi » (v. 367-368). La philosophie va dégager ce thème de ses connotations avant tout religieuses ; désormais, la loi de nature aura partie liée à la rationalité. Platon, même s'il ne parle pas d'une loi naturelle (voir néanmoins *Lois*, III, 690 *b-c* : l'autorité de la loi qui veut que le sage commande à l'ignorant est « conforme à la nature »), recourt à une étymologie consciemment fantaisiste pour faire un rapprochement entre la loi *(nomos)* et la raison (*noûs, noos* / νοῦς, νόος) (*Lois*, I, 644 *d*-645 *a* ; IV, 714 *a*). Deux passages d'Aristote évoquent respectivement le juste selon la nature ou droit naturel (*Éthique à Nicomaque,* V, 10, 1134 *b* - 1135 *a*) et la « loi commune » qui est « conforme à la nature » (*Rhétorique,* I, 1373 *b*) ; ils ne définissent pas ces notions par rapport à la rationalité, car celle-ci ne saurait régner parmi les « choses qui ont la possibilité d'être autrement qu'elles ne sont », mais leur attribue une universalité relative dont le droit conventionnel ou la loi particulière ne sont pas susceptibles. La philosophie stoïcienne, en revanche, identifie pleinement la loi de nature à la rationalité, à la « droite raison » *(recta ratio)* : la loi est « la raison souveraine incluse dans la nature, qui nous ordonne ce que nous devons faire et nous interdit le contraire » (Cicéron, *Traité des lois,* I, 18 ; cf. I, 42 et *De la République*, III, 22). Désormais, l'idée de loi naturelle recouvre la représentation d'un règlement rationnel des pratiques humaines par des normes qui ne soient pas de pures conventions, mais procèdent de manière nécessaire d'une « nature », celle du monde ou celle de l'homme. La pensée chrétienne intègre, en l'adaptant à ses propres exigences, la conception extrêmement large de la loi naturelle que l'on rencontre chez Cicéron. Pour Thomas d'Aquin, les préceptes de la loi naturelle sont accessibles à chacun, indépendamment de toute révélation (contrairement à la loi divine) et de toute prescription positive (contrairement à la loi humaine) ; ils montrent qu' « il y a en tout humain une inclination naturelle à agir selon la raison » (*Somme théologique [ST],* II, I, 94, 3). Mais c'est la doctrine moderne du droit naturel, structurée par l'opposition de l'état de nature et de l'état civil, qui confère au concept de loi naturelle, distingué à la fois de la loi civile (positive) et des droits naturels subjectifs, toute sa portée et toute son efficacité. « L'état de nature », dit par exemple Locke, « possède une loi de nature qui le régit, et cette loi oblige tout le monde » (*Second traité du gouvernement*, II, § 6).

Si la loi, en particulier la loi naturelle, entretient avec la rationalité un rapport étroit, ce rapport constitue-t-il pour autant son essence ? À cet égard, deux courants s'opposent depuis le Moyen Âge. Le rationalisme juridique considère, à la suite de Cicéron et de Thomas d'Aquin, que la loi est primordialement œuvre de la droite raison ; en effet, « la loi est une règle d'action, une mesure de nos actes [...] Or, ce qui règle et mesure les actes humains, c'est la raison » (*ST*, II, I, 90, 1). Certes, la loi, en tant qu'elle prescrit ou interdit une action, affecte la volonté, mais c'est la raison (pratique) qui détermine la fin à laquelle doit être ordonnée celle-ci ; dans cette perspective, la loi est une « règle des actions morales qui oblige à ce qui est bon et louable » (Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, I, I, 9, 1). L'autre courant considère, à la suite de Jean Duns Scot et de Guillaume d'Ockham, que c'est au contraire l'impérativité qui fait la spécificité de la norme légale, et non son rapport à une nature des choses explorée par la raison (Bastit, 1990, 239, 303). C'est chez Hobbes, suivi par Pufendorf (*Droit de la nature et des gens*, I, VI, 4), que l'on rencontre l'expression la plus ferme et la plus conséquente de cette conception. La loi « est proprement la parole de celui qui commande aux autres », car « c'est l'autorité, non la vérité qui fait la loi » (*Léviathan*, XXVI, 1971, 295, n. 81). C'est pourquoi la dénomination de « loi naturelle » est impropre : les lois naturelles « ne sont en effet que des conclusions ou des théorèmes » (*ibid.,* XV, 160). La loi proprement dite, c'est la loi civile, c'est-à-dire « l'ensemble des règles dont la République [...] a commandé d'user » (*ibid.,* XXVI, 282). Il suffira de mener à

son terme la dissociation entre les « théorèmes de la raison » et les commandements du souverain pour aboutir à la doctrine du positivisme juridique, selon laquelle la loi est purement et simplement la volonté du législateur.

L'opposition tranchée du « rationalisme » et du « volontarisme » ne permet sans doute pas de restituer toute sa complexité à la loi. C'est pourquoi certains penseurs, comme Kant et Hegel, ont tenté de dépasser l'antithèse de la raison et de la volonté, en mettant en évidence en cette dernière un moment d'universalité grâce auquel elle se révèle comme « intelligence pensante » (Hegel, *Principes de la philosophie du droit [PPD]*, § 21). Mais ces efforts pour penser la loi à partir du pouvoir d'autodétermination de la volonté rationnelle ne sont pas venus à bout des antithèses traditionnelles.

Le fondement de l'obligation

Dans la perspective aujourd'hui dominante, celle du positivisme juridique, la loi est une règle de droit édictée par le législateur compétent selon les formes prescrites par la Constitution ; elle est, de ce fait, « une règle civilement et juridiquement obligatoire » (Demolombe, *Cours de code Napoléon*, Paris, 3e éd., 1861, 2). De ce point de vue, l' « obligatoriété » de la loi procède non de son contenu, mais de sa forme et des modalités de son édiction ; c'est pourquoi, selon un des pères fondateurs du positivisme juridique, « il n'y a pas un seul objet de la vie de l'État, on peut même dire pas une seule pensée dont on ne puisse faire une loi » (Laband, *Das Staatsrecht des deutschen Reiches*, 5e éd., 1911, II, 63). En revanche, si l'on adopte une optique jusnaturaliste, on considérera que c'est la conformité, voire l'identité de la loi à la « droite raison dans ce qu'elle commande et ce qu'elle défend » qui fait sa légitimité et la rend obligatoire (Cicéron, *Traité des lois*, I, I42). Par conséquent, la distinction entre une loi authentique et un commandement arbitraire passe par une évaluation de la rationalité de son contenu normatif.

Ces perspectives opposées se rencontrent sur un point : la propriété distinctive de la norme légale est son caractère obligatoire. C'est ce que veut souligner l'étymologie proposée par Thomas d'Aquin : « loi *(lex)* vient de lier *(ligare)*, par le fait que la loi oblige à agir » (*ST*, II, I, 90, 1). Étymologie fantaisiste, sans doute : *lex* dérive plutôt de *legere*, qui signifie tout à la fois cueillir, rassembler, lier et lire, et évoque probablement la pratique ancienne consistant à lire solennellement et publiquement les *leges* (Magdelain, 1978, 12-22). Mais elle a le mérite de souligner que l' « obligatoriété » est une composante essentielle de la normativité, morale aussi bien que juridique. On peut même aller jusqu'à dire, avec Kelsen, que les idées d'obligation et de norme se confondent. En effet, affirmer qu'une loi n'est pas obligatoire reviendrait à dire qu'elle est dépourvue d'efficacité (ce terme signifiant que les individus auxquels s'adresse une norme l'observent effectivement), voire qu'elle est dépourvue de validité, c'est-à-dire privée de la dimension caractéristique du devoir-être ; bref, que cette loi n'a pas un caractère normatif, ce qui est absurde (1962, 157-161). Avant d'accepter une telle identification, il convient toutefois de s'interroger sur le fondement de l'obligation légale.

Le fondement de l'obligation légale aujourd'hui le mieux admis réside dans la définition rousseauiste de la loi comme énoncé de la volonté générale. Décision souveraine du corps politique, la loi est une règle obligatoire pour chacun de ses membres en vertu du contrat social : « Quiconque refusera d'obéir à la volonté générale sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre » (*Contrat social*, I, 7). Cette règle, l'individu en est coauteur en tant que citoyen, et destinataire en tant que sujet. Ainsi, la soumission à la loi est la condition de la liberté politique, en tant qu'elle « apprend à chacun à n'être pas sans cesse en contradiction avec lui-même » (« Manuscrit de Genève », I, 7). Cette thématique a été reprise à son compte par le positivisme juridique en vue d'étayer la thèse de la souveraineté du législateur ; mais il s'est efforcé de faire l'économie de ses présupposés philosophiques, et d'abord de la doctrine du contrat social (voir p. ex. R. Carré de Malberg, 1931, chap. 4). De ce fait, cette reprise positiviste comporte des approximations qui compromettent son objectif. Tout d'abord, elle ignore en général la distinction entre volonté générale et volonté de tous (*ibid.*, II, 3) ; or, si l'on suit Rousseau, c'est seulement lorsqu'elle est effectivement l'énoncé de la volonté générale, c'est-à-dire lorsqu'elle ne traduit pas seulement le vœu de telle ou telle « société partielle » (*ibid.*, II, 3), que la loi dispose d'un caractère obligatoire. En second lieu, on oublie trop facilement les conditions restrictives dont Rousseau assortit sa thèse de la souveraineté de la volonté générale : le « vrai caractère de la loi » implique une « double universalité », celle de l' « objet de la loi » et celle de « la volonté qui la dicte » (« Manuscrit de Genève », II, 4). Faute de cette « double universalité » *(ibid.)*, l'acte de souveraineté qu'est la loi se mue de fait en décret particulier, en acte de magistrature (*ibid.*, I, 6) ; il est alors dépourvu de force obligatoire intrinsèque, puisqu'il émane du gouvernement qui « n'existe que par le souverain » (*ibid.*, III, 1). On le voit : fonder le caractère impératif de la loi sur le fait qu'elle émane de la volonté générale suppose des conditions dont il est difficile de vérifier en pratique si elles sont bien réalisées.

Ce qui lie les hommes à la loi, ce qui constitue celle-ci en norme impérative, ce peut être alors la tradition. La loi, en particulier la loi écrite, n'a pas de valeur en elle-même, ni parce qu'elle est prescrite par un organe habilité à le faire, mais parce qu'elle s'inscrit dans la continuité vivante d'une

culture et d'une histoire qui sont particulières. Cette invocation de la force obligatoire de la tradition intervient particulièrement dans les périodes où se produisent des bouleversements. Ainsi, la cité grecque a connu entre le VIe et le Ve s. avant J.-C. de profondes transformations politiques (avec l'irruption d'un nouvel acteur, le peuple) et institutionnelles (les réformes de Solon, puis de Clisthène, qui instaurent respectivement l'« isonomie » et la démocratie). La rupture de continuité avec les institutions traditionnelles, avec les mœurs et les lois qui ont soudé l'identité collective de la cité, est alors dénoncée par les adversaires de ces changements, pour lesquels « ce n'est pas par les décrets, mais par les mœurs que les cités sont bien réglées » (Isocrate, *Aréopagitique*, 41). La philosophie platonicienne porte l'empreinte de ce débat : les « coutumes non écrites », les « lois des ancêtres » sont « les liens qui font la continuité de toute constitution, placées qu'elles sont entre les lois déjà écrites et promulguées et celles qui restent à promulguer » (*Lois*, VII, 793 *b*). Dans un contexte certes bien différent, la Révolution française a contesté l'autorité de la tradition, et en particulier celle de la coutume ; elle y a substitué le culte de la loi et de l'universel, fondé sur la conviction que la raison peut prescrire pour ainsi dire *ex nihilo* des institutions justes. Ce culte s'est vu opposer, chez les adversaires de la Révolution, la particularité et la continuité d'un « héritage inaliénable qui nous est venu de nos aïeux et que nous devons transmettre à notre postérité » (Burke, 1989, 42). Chez les héritiers contre-révolutionnaires de Burke se rencontre, au nom de ce même principe de la tradition, une critique impitoyable de la loi écrite et, en particulier, des constitutions écrites (J. de Maistre, *Considérations sur la France*, 1988, 80 *sq.* ; *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, dans *Considérations*, 219). Mais quelle est l'origine d'une tradition ? La plupart de ceux qui s'en réclament, lorsqu'ils n'invoquent pas la volonté divine, considèrent qu'il convient de jeter un voile pudique sur la question ; en effet, aux origines de toute tradition politique, on rencontrerait probablement la force nue (Nietzsche, *Généalogie de la morale*, II, § 17) ou cette violence originaire que Hegel nomme le « droit des héros à fonder des États » (*PPD*, § 93 et 350).

La loi peut-elle reposer sur la force ? C'est ce que paraissent suggérer les conceptions développées, chez Platon, par Thrasymaque (*République*, I, 338 *c sq.*), et par Calliclès (« la loi est faite par les faibles et par le grand nombre [...] mais la nature elle-même nous prouve qu'en bonne justice celui qui vaut le plus doit l'emporter sur celui qui vaut le moins », *Gorgias*, 483 *b-d*). Mais de telles vues, qui jouent évidemment un rôle de repoussoir dans l'entreprise platonicienne de définition de l'essence du juste, ne visent pas à établir ou à rétablir la valeur d'une loi contre une autre. S'il arrive à Calliclès, radicalisant certaines thèses des Sophistes, d'évoquer une « loi de nature » (*Gorgias,* 483 *e*), afin de montrer qu'un homme d'exception saurait fouler aux pieds « nos écrits, [...] nos lois toutes contraires à la nature » et faire valoir « le droit de la nature » (*ibid.*, 484 *a*), il le fait plutôt dans une intention provocatrice que pour avancer une thèse quant à l'essence de la loi. En tout état de cause, établir un lien entre la loi et la force ne saurait constituer un argument en faveur du caractère obligatoire des prescriptions légales, car un tel lien ne peut être que de fait : la violence, dit Hegel (et ceci montre le caractère allégorique du « droit des héros ») est sans doute originaire, mais elle ne saurait être le « fondement du droit » (*Encyclopédie des sciences philosophiques*, III, § 433). Tout au plus aboutira-t-on dans cette voie au constat de la soumission à une règle qui a pour principal mérite d'exister : « Toutes nos lois établies seront nécessairement tenues pour justes sans être examinées, puisqu'elles sont établies [...] Ne pouvant fortifier la justice, on a justifié la force, afin que la justice et la force fussent ensemble, et que la paix fût, qui est le souverain bien » (Pascal, *Pensées,* 312 et 299, Brunschvicg).

Il y a sans doute une autre manière d'envisager le rapport que la force entretient avec l'obligation légale ; elle consiste à s'interroger sur le statut de la contrainte qui peut être exercée à l'encontre du contrevenant. Il est vrai que, parmi les diverses configurations normatives, le droit au moins peut être défini comme un ordre de contrainte (Kelsen, *Théorie pure du droit*, 46 *sq.*). Mais on rencontre alors le problème soulevé notamment par Augustin : quelle différence y a-t-il entre un « royaume » et une « bande de brigands », et entre un ordre légal et les conventions que se donne une telle troupe (*Cité de Dieu*, IV, 4) ? La réponse d'Augustin lui-même tient en un mot : ce qui les distingue, c'est leur rapport à la justice, car « une loi qui ne serait pas juste ne serait pas une loi » (*Le Libre Arbitre*, I, V, 11 ; voir *Cité de Dieu*, XIX, 21). Une telle réponse subordonne l'ordre juridique à un ordre suprajuridique et même suprahumain, car la justice est de Dieu avant d'être de l'homme. Elle suppose, en d'autres termes, une définition métanormative de la justice qui est fournie, en l'occurrence, par la foi chrétienne : la loi humaine est juste, autrement dit elle est une loi, si elle se conforme à la loi éternelle qui s'identifie à l'ordre de la Création (*Le Libre Arbitre*, I, VI, 15). Toutefois, cette solution peut elle-même faire difficulté, comme le souligne Kelsen, si l'on admet comme un *fait* la pluralité des représentations du juste ; dès lors que des notions concurrentes de la justice se trouvent en présence, l'argument augustinien se trouve pour ainsi dire mis hors circuit, et la référence à cette idée n'offre plus de fondement sûr à l'obligation envers la loi (*Théorie pure du droit*, 60-68). Il ne s'agit pourtant pas de revenir au point de vue sommaire qui iden-

tifie obligation et force contraignante. Kelsen insiste sur ce qui est, de son point de vue, la différence essentielle entre la menace du brigand et l'injonction légale : si je ne m'exécute pas, la première est suivie d'effet, alors que la seconde *doit* l'être (*ibid.*, 61). Nous voici ramenés au point de départ : l'obligatoriété, qui n'est pas la contrainte, mais le devoir-être de la contrainte, est indissociable de la normativité elle-même.

Peut-on se satisfaire d'une telle réponse ? Ce n'est pas certain. En tout cas, le souci kelsénien de dissocier la normativité et l'obligatoriété du droit de l' « idéal irrationnel » (Kelsen *et al.*, *Le Droit naturel*, 1959, 63) que véhicule toute « éthique matérielle », c'est-à-dire ordonnée à un certain contenu posé comme valeur, ne saurait satisfaire ceux pour qui la norme juridique et légale n'a de valeur qu'à s'enraciner dans une conception méta-juridique du juste, c'est-à-dire dans une philosophie morale ou dans une doctrine du droit naturel. C'est ce qu'autorise par exemple, chez Thomas d'Aquin, l'inclusion d'une référence à la rationalité pratique dans la définition de l'essence de la loi : « C'est [...] à la raison qu'il appartient d'ordonner quelque chose en vue d'une fin ; et la fin est le principe premier de l'action » (*ST*, II, I, 90, 1). Le caractère normatif de la loi, comme sa force obligatoire, se trouvent ainsi rapportés à une fin prédonnée, mais rationnellement assignable : le bien commun (*ibid.*, II, I, 90, 2 et 4). Mais la connaissance de cette fin (qui peut être appréhendée selon différents degrés d'universalité), et la détermination des moyens (prescriptions légales) qui y sont ordonnés, est susceptible de degrés, elle connaît pour ainsi dire des paliers : d'où la distinction de plusieurs types de lois (naturelle, humaine, divine) définissant de manière plus ou moins universelle et sur un mode plus ou moins analogique les conditions normatives de la « béatitude éternelle » (*ibid.*, II, I, 91, 4). Faut-il en conclure que le caractère obligatoire de ces espèces de loi varie en fonction d'une hiérarchie des fins ? Thomas d'Aquin évite de soulever une telle question, qui pourrait aboutir à des conséquences redoutables, comme la reconnaissance d'un droit de résistance. Il se borne à relever deux cas où il est possible, voire légitime d'enfreindre la loi humaine (car la loi divine et la loi naturelle obligent absolument) : celui où elle est manifestement injuste, notamment parce qu'elle viole la loi divine (*ibid.*, II, I, 96, 4), et celui du « droit de nécessité », d'après lequel un individu « agit indépendamment du texte de la loi, [mais] ne juge pas la loi elle-même » (*ibid.*, II, I, 96, 6). Mais ces cas exceptionnels n'invalident pas le principe : contrairement à ce que suggère l'adage d'Ulpien, *princeps legibus solutus* (*Digeste* I, 3, 31), même le prince est soumis à la « force directive » de la loi, c'est-à-dire doit reconnaître le caractère impératif de la norme, bien qu'il ne soit pas soumis à sa « force coactive » (contraignante), puisque c'est à lui qu'il revient de l'exercer (*ST*, II, I, 96, 5). Pour résumer : la loi oblige, mais à proportion de la fin à la réalisation de laquelle elle concourt.

Une telle fondation de l'obligatoriété de la loi tombe, comme bien d'autres, sous le coup de la critique kantienne des doctrines eudémonistes, c'est-à-dire ordonnées à une certaine représentation du bonheur ou de la prospérité, et en général des morales fondées sur des principes matériels (*Critique de la raison pratique*, 1985, 635 *sq.*). Pour Kant, une loi conçue comme un moyen en vue de la félicité ou du bien commun (ou de toute autre fin considérée comme moralement désirable) induit nécessairement une hétéronomie de la volonté, puisque celle-ci se trouve déterminée dans son acte par une fin ou un objet qu'elle ne produit pas elle-même. Un tel précepte ne mérite même pas le nom de loi : c'est tout au plus une « règle de l'habileté » ou un « conseil de la prudence » (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1985, 277-279) ; en effet, la maxime de l'action (c'est-à-dire son principe subjectif) « ne peut jamais contenir en soi la forme universellement législative » et « ne fonde de cette manière aucune obligation » (*Critique de la raison pratique*, 647). Les « préceptes pratiques », parce qu'ils comportent une « condition matérielle », ne sont que des impératifs hypothétiques, dont la structure générale est : si tu veux x (p. ex. être bien considéré), tu dois faire y (te montrer généreux envers les démunis). L'idée de loi, en revanche, correspond à celle d'un impératif catégorique : elle recouvre un commandement inconditionnel auquel il faut obéir non en vue d'autre chose, ni par crainte de la sanction encourue (bien que ces deux éléments soient présents en tout impératif), mais par devoir ; en d'autres termes, le seul mobile auquel doit répondre l'action est le respect pour la loi elle-même (*ibid.*, 703). Un tel concept de loi est seul à même d'instituer une véritable obligation, si l'on entend par là la « dépendance d'une volonté qui n'est pas absolument bonne [c'est-à-dire "sainte"] à l'égard du principe de l'autonomie » (*Fondements*, 308) ; la loi institue certes une contrainte, mais une contrainte exercée par la raison sur elle-même et qui constitue, de ce fait, l'expression positive de la liberté.

Afin de différencier les deux types d'impératifs et de distinguer une authentique loi pratique d'une simple règle finalisée, Kant propose un critère d'universalisation. Pour que la norme que je me propose de suivre ait bien le caractère d'un impératif catégorique, il faut et il suffit que ma « maxime » – disons : l'intérêt subjectif que j'éprouve à me prescrire cette règle – soit universalisable, c'est-à-dire qu'elle « puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle » (*Critique de la raison pratique*, 643). Ainsi, la forme même de la légalité, à savoir l'universalité, est le critère d'effectivité d'une raison *pure* pratique, d'une raison capable de déter-

miner la volonté à l'action indépendamment de toute la constitution « pathologique » ou passionnelle du sujet.

On a souvent reproché son formalisme à la conception kantienne de la loi (morale aussi bien que juridique). Il y a là, à un premier niveau, un malentendu. Tout projet d'action comporte évidemment un but, un contenu et des mobiles subjectifs ; seulement, ils ne doivent pas être ce qui nous détermine à agir si nous voulons échapper à l'hétéronomie. Contrairement à ce qu'il en est chez Fichte, les formulations kantiennes de la loi morale ne visent donc pas à déduire des devoirs concrets, mais à permettre une discrimination entre visées universalisables et non universalisables qui s'interdise de prendre appui sur « la constitution particulière de la nature humaine » (*Fondements*, 290). Néanmoins, on est en droit de considérer qu'une telle approche ne rend pas compte de l'enracinement de la loi dans un réseau de faits et de significations historiques, politiques et culturels, enracinement qui lui confère une sorte de nécessité, voire de quasi-naturalité. Dans cette perspective, la légitimité des lois, leur caractère effectivement obligatoire provient de leur adéquation à « l'esprit de la nation » (Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XIX, IV) ou à l'« esprit du peuple » au sens de Hegel. Cette position paraît d'abord renouer avec une optique traditionaliste ; mais cette convergence est trompeuse. Affirmer la nécessaire concordance de la loi et des mœurs n'implique aucun culte de la tradition en tant que telle, ni aucun parti pris de conformisme social ou de conservatisme. C'est plutôt considérer que la législation ne peut être arbitrairement surimposée à une matière culturelle et sociale passive : « C'est au législateur à suivre l'esprit de la nation [...] car nous ne faisons rien de mieux que ce que nous faisons librement » (*ibid.,* XIX, V). En d'autres termes, la condition d'effectivité des lois est que ceux qu'elles régissent y reconnaissent l'expression objective et rationnelle de leur propre *ethos* (Hegel, *PPD*, § 147). Il s'agit ici d'une conception institutionnaliste de la loi et du droit, opposée à la croyance en une puissance absolue du corps social sur lui-même qui s'exprime par exemple chez Sieyès : « de quelque manière qu'une nation veuille, il suffit qu'elle veuille ; toutes les formes sont bonnes, et sa volonté est toujours la loi suprême » (*Qu'est-ce que le Tiers État ?*, 1988, 132). Par ailleurs, cette conception institutionnaliste n'exclut aucunement une adhésion à l'idée moderne (révolutionnaire) du règne de la loi et de la raison. Hegel, par exemple, fustige la « haine de la loi » qui s'exprime notamment chez les partisans de la Restauration, et qui se traduit par une exaltation de la coutume. Mais, s'il est vrai que « dénier à une nation cultivée et à ses juristes la capacité de faire un code serait l'une des plus grandes injures que l'on pourrait faire à cette nation ou à ses juristes » (*PPD*, § 211 Rem.), la loi n'est certes pas œuvre arbitraire ou aléatoire. *Mutatis mutandis*, on peut dire d'elle ce que Hegel dit de la constitution : « Vouloir donner *a priori* une constitution à un peuple, même si par son contenu elle est plus ou moins rationnelle, c'est une fantaisie qui néglige précisément le moment qui fait d'elle plus qu'une vue de l'esprit » (*ibid.,* § 274 Rem.).

Les limites de l'obligation

Il est de l'essence de la loi d'obliger ceux à qui elle s'adresse. Cette puissance d'obligation peut-elle néanmoins connaître des limites ou des exceptions ? La pensée de la loi est aussi une réflexion sur les (éventuelles) limites de l'obligation légale. La tragédie d'Antigone, déjà évoquée, en est un exemple. Antigone ne s'estime pas tenue par la décision de laisser Polynice sans sépulture, parce que, selon elle, les lois de la cité – dont elle reconnaît la validité en leur ordre – ne s'appliquent qu'aux vivants. Quant aux morts, ils ne dépendent plus que des lois des dieux. Autrement dit, Antigone fonde son action sur le principe d'une double législation, chacune ayant son domaine spécifique. C'est ce principe que récuse Créon, pour lequel « c'est celui que la cité a placé à sa tête à qui l'on doit obéissance et dans ce qui est juste, et dans ce qui ne l'est pas » (*Antigone*, v. 666-667). Toutefois, le conflit entre Créon et Antigone a quelque chose de désuet : il ne met pas en scène deux conceptions concurrentes de la loi, mais présente le choc d'une conception traditionnelle, prépolitique, et d'une conception proprement politique (on dirait aujourd'hui citoyenne) de la loi.

La question des limites de l'obligation ressurgit, d'une manière différente, chez les canonistes médiévaux, qui systématisent la doctrine du droit de nécessité *(jus necessitatis),* déjà esquissée dans l'Antiquité (Cicéron, *Traité des devoirs*, III, 89-90). Exemple classique : celui qui dérobe une pomme pour ne pas mourir de faim ne subira pas les rigueurs de la loi, encore que celle-ci proscrive absolument le vol. En réalité, la reconnaissance d'un droit de nécessité ne lève pas l'obligation légale. Il en suspend seulement les effets dans un cas singulier, « hors norme » : celui qui, « en cas de nécessité, agit indépendamment du texte de la loi, ne juge pas la loi elle-même, mais seulement un cas singulier » (*ST,* II, I, 96, 4). La plupart des théoriciens jusnaturalistes feront leur cette doctrine : Grotius, par exemple, fait du *jus necessitatis* une subsistance de la propriété commune originaire, une fois le droit de propriété instauré et garanti par la loi (*Droit de la guerre et de la paix*, II, I, 6-10). Pufendorf étend ce droit aux prescriptions de la loi naturelle ; il ne saurait en revanche en atténuer les interdictions (*Droit de la nature et des gens*, II, VI, 2). Toutefois, il est à craindre qu'une telle casuistique de l'obligation en obscurcisse le concept. Les penseurs attachés à donner toute sa force à l'universalité de l'obligation légale

le rejettent donc, au motif qu' « il ne peut y avoir de nécessité qui rende légal ce qui est injuste » (Kant, *Métaphysique des mœurs*, I : *Doctrine du droit*, 1986, 485). Il ne s'agit pas de nier l'existence de situations de détresse, mais prétendre qu'elles puissent engendrer un *droit* paralégal ou antilégal repose sur une « confusion des principes objectifs avec les principes subjectifs de l'exercice du droit » *(ibid.)*.

Cette réfutation du *jus necessitatis* peut s'expliquer par la distinction tranchée que fait Kant (elle l'est encore plus chez Fichte : voir *Fondement du droit naturel*, 1984, 26) entre légalité et moralité, ou plutôt entre légalité juridique et légalité éthique. Les deux espaces normatifs du droit et de la morale ont, certes, un même principe : l'autodétermination de la volonté rationnelle. Ils ne correspondent donc pas à des degrés différents d'obligation, si l'obligation est « la nécessité d'une action libre accomplie par soumission à un impératif catégorique de la raison » (*Métaphysique des mœurs*, 468). Mais ils se distinguent par « le mode de l'obligation » (*op. cit.*, 467). La législation juridique « peut être extérieure », car elle ne fait pas de l'observation de la loi le mobile subjectif de l'action : je puis respecter la loi seulement par crainte de la sanction, le droit n'y trouve rien à objecter. En revanche, la législation éthique exige que l'action ne soit pas seulement conforme au devoir, mais qu'elle soit faite par devoir : le respect de la loi est dans ce cas le mobile de l'action. Mais, s'il n'y a pas de hiérarchie des obligations (ce serait contradictoire avec le concept même d'impératif catégorique), que se passe-t-il lorsque les obligations juridiques et éthiques s'opposent ? La réponse de Kant est qu' « une collision de devoirs et d'obligations n'est absolument pas pensable ». Il admet bien la possibilité de hiérarchiser les motifs de l'obligation ; mais, de ce fait, la raison la moins forte est dépourvue de force obligatoire, car le principe qu'elle contient n'est pas universalisable. Donc, le droit et la morale ne peuvent entrer véritablement en conflit. Ainsi, une solution envisageable au problème de la collision des obligations consiste en un cloisonnement strict des espaces normatifs. Toutefois, une telle solution n'est pas entièrement satisfaisante. Certes, Kant s'efforce de préserver l'autonomie de la législation juridique, mais il n'est pas certain que sa démarche permette d'y parvenir : le droit devant lequel « toute politique doit fléchir le genou » (*Projet de paix perpétuelle*, 1986, 376, trad. mod.) est lui-même une morale, celle que doit se prescrire un « moraliste despotique » (*op. cit.*, 368).

Une autre perspective consiste à développer une conception substantielle, et non plus formelle, de la rationalité de la loi. C'est en vertu d'une telle conception que Hegel, par exemple, réhabilite le *jus necessitatis*, au motif que la « violation infinie de l'être-là » qu'est la mise en danger de la vie d'une personne est d'une gravité incomparable à celle d'une violation de la propriété (*PPD*, § 127). Une telle conclusion ne se fonde pas sur l'observation des faits ; elle est déterminée par un concept unitaire et englobant de ce que sont la loi et le droit. C'est parce que « chaque degré du développement de l'idée de la liberté a son droit propre » (*ibid.*, § 30) qu'il est possible, selon Hegel, de reconnaître l'existence de plusieurs espaces de légalité (juridique, morale, éthico-politique) sans pour autant se heurter aux difficultés du conflit des devoirs. Il convient, dans une telle perspective, d'établir entre eux une hiérarchie, qui se fonde sur le degré auquel ils accomplissent l'idée d'une liberté rationnelle objectivée dans des normes et des institutions. C'est ainsi qu'une atteinte au « droit strict » (par exemple au droit de propriété) peut être justifiée par les exigences d'une « sphère plus élevée », comme celle de l'État (*ibid.*, § 46 Rem.). De même, l'obligation morale, absolue à son niveau (celui de la conscience subjective confrontée à l'objectivité de la norme), ne saurait, en raison de son formalisme rémanent, être opposée à la loi politique et aux devoirs éthico-politiques concrets qui énoncent le « droit de l'objectivité » (*ibid.*, § 132 Rem.). Mais on peut, bien entendu, se demander si les présupposés de la hiérarchie hégélienne des obligations – le concept unitaire de l'esprit objectif, lui-même engagé dans un rapport nécessaire à l' « esprit absolu » – ne sont pas trop lourds à assumer pour un monde dans lequel le pluralisme éthique et politique, et par conséquent la diversité des configurations normatives, sont solidement installés.

Que l'on s'efforce de prévenir ou de surmonter le conflit des obligations par le cloisonnement ou par la hiérarchisation des législations, il n'en reste pas moins vrai que la différenciation des systèmes normatifs est un des traits constitutifs de la modernité. Celle-ci voue ses acteurs, qu'elle a érigés en sujets autonomes, à devoir s'orienter dans un univers abritant des normativités multiples et souvent contradictoires. Pour un penseur vivant à l'aube de la modernité, comme Grotius, il était encore possible de se représenter une continuité harmonieuse entre la religion révélée, la morale, le droit naturel et le droit positif : la loi, écrit-il, « oblige à ce qui est bon et louable, et non pas simplement à ce qui est juste » (*Droit de la guerre et de la paix*, I, I, 9). Une telle attitude ne nous est sans doute plus permise, et il nous faut, dans la difficulté, gérer une situation d'incertitude normative. Cela peut conduire à la tentation de restaurer la suprématie d'une loi posée comme absolue, fût-ce aux dépens de la loi civile : « Aucune loi au monde ne pourra jamais rendre licite un acte qui est intrinsèquement illicite, parce que contraire à la loi de Dieu, écrite dans le cœur de tout homme, discernable par la raison elle-même et proclamée par l'Église » (Jean-Paul II, *L'Évangile de la vie*, 1995, 98). C'est oublier peut-être l'enseignement des penseurs modernes de la loi naturelle : dans un

contexte de pluralisme religieux et éthique, où la loi naturelle elle-même peut être interprétée de façon multiple, « qui sera juge » en cas de désaccord ? La réponse de Locke mérite encore d'être entendue : « Si un différend surgit entre un Prince et quelques-uns de ses sujets sur un point où la loi est silencieuse ou équivoque, [...] je serais porté à croire que c'est au corps du peuple qu'il convient d'être arbitre » (*Second traité du gouvernement*, XIX, § 242). Sans doute, le jugement de la cité peut-il être erroné ou changeant. Lui reconnaître force obligatoire est cependant pour nous, plus encore que pour les contemporains d'Eschyle, le moyen de nous assurer que, même dans le dissentiment, « le Dieu de la parole » aura raison de la discorde (*Les Euménides*, v. 974).

● Sauf exception mentionnée ici, les auteurs de l'Antiquité sont cités d'après la trad. de la Collection des Universités de France, Les Belles Lettres.

▶ ANTIPHON LE SOPHISTE : *Fragments, in* DUMONT J.-P. éd., *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1988. — ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1959, nouv. éd. 1972. — AUGUSTIN, *Le Maître. Le Libre Arbitre*, trad. Madec, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1993 ; *La Cité de Dieu*, trad. Moreau, 3 vol., Paris, Le Seuil, 1994. — BASTIT M., *Naissance de la loi moderne*, Paris, PUF, 1990. — BENVENISTE É., *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2 : *Pouvoir, droit, religion*, Paris, Minuit, 1969. — BURKE E., *Réflexions sur la Révolution de France*, trad. Andler, Paris, Hachette, 1989. — CARRÉ DE MALBERG É., *La Loi, expression de la volonté générale* (1931), rééd. Paris, Economica, 1984. — EHRENBERG V., *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig, Hirzel, 1921. — FULLER L. L., *The Morality of Law*, New Haven/Londres, Yale Univ. Press, 2e éd., 1969. — GERNET L., « Introduction à l'étude du droit grec ancien », *Archives d'histoire du droit oriental*, 2, 1938, 261-292. — GOYARD-FABRE S., *Critique de la raison juridique*, Paris, PUF, 2003. — GROTIUS H., *Le Droit de la guerre et de la paix*, trad. Barbeyrac (1724), 2 t., rééd. Publ. de l'univ. de Caen, 1984. — HART H. L. A., « Positivism and the Separation of Law and Morals », *The Philosophy of Law*, éd. Dworkin, Oxford, Univ. Press, 1977, 17-37 ; *Le Concept de droit* (1961), trad. Van de Kerchove, Bruxelles, Publ. des fac. univ. Saint-Louis, 1976. — HEGEL G. W. F., *Principes de la philosophie du droit*, trad. Derathé & Frick, Paris, Vrin, 1975. — HOBBES T., *Léviathan*, trad. Tricaud, Paris, Sirey, 1971. — JEAN-PAUL II, *L'Évangile de la vie*, Paris, Le Cerf/Flammarion, 1995. — KANT E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, in *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard, 1985 ; *Critique de la raison pratique*, in *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard, 1985 ; *Projet de paix perpétuelle*, in *Œuvres philosophiques*, t. III, Paris, Gallimard, 1986 ; *Métaphysique des mœurs* ; I : *Doctrine du droit* ; II : *Doctrine de la vertu*, in *Œuvres Philosophiques*, t. III, Paris, Gallimard, 1986. — KELSEN H., *Théorie pure du droit*, trad. Eisenman, Paris, Dalloz, 1962. — KELSEN H. *et al.*, *Annales de philosophie politique*, III : *Le Droit naturel*, Paris, PUF, 1959. — LOCKE J., *Second traité du gouvernement*, trad. Spitz, Paris, PUF, 1994. — MAGDELAIN A., *La Loi à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 1978. — MAISTRE J. DE, *Considérations sur la France*, suivi de *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, Bruxelles, Complexe, 1988. — MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, 2 t., Paris, Garnier-Flammarion, 1979. — NIETZSCHE F., *Par-delà bien et mal. La généalogie de la morale*, trad. Heim *et al.*, Paris, Gallimard, 1971. — PASCAL B., *Œuvres complètes*, éd. Chevalier, Paris, Gallimard, 1954. — PUFENDORF S., *Le Droit de la nature et des gens*, trad. Barbeyrac (1732), rééd. Publ. de l'univ. de Caen, 1987. — ROMILLY J. DE, *La Loi dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1971. — ROUSSEAU J.-J., *Œuvres complètes*, III : *Du contrat social. Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1964. — SIEYÈS E., *Qu'est-ce que le Tiers État ?*, Paris, Flammarion, 1988. — SYFERS J. W., *Law and philosophy subversive of democracy*, New York, Peter Lang, 2003. — THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, vol. 2, Paris, Le Cerf, 1984. — VANNIER G., *Argumentation et droit : une introduction à la nouvelle rhétorique de Perelman*, Paris, PUF, 2001. — Coll. : *La Loi, Archives de philosophie du droit*, t. 25, 1980, Paris, Sirey (voir notamment les contributions de P. Aubenque, G. Courtois, A. Dufour, J.-L. Gardies).

Jean-François KERVÉGAN

→ *Antiquité ; Contractualisme ; Dilemmes moraux ; Droit ; Droits , Hegel ; Impartialité ; Impératifs ; Justice ; Kant ; Loi naturelle ; Loi naturelle moderne ; Mœurs ; Normes et valeurs ; Pénalisation ; Platon ; Thomas d'Aquin.*

LOI NATURELLE

Pourquoi l'appeler une « loi » ?
Pourquoi la dire « naturelle » ?

Dans le discours de l'éthique, de la théorie politique ou de la philosophie du droit, on a affirmé l'existence d'une loi naturelle pour expliquer et justifier le contenu de certaines assertions qui interviennent fréquemment, sous diverses formes, dans le discours préthéorique (le débat moral, la politique, le droit). À ce niveau préthéorique, on peut dire de choix, d'actes ou de dispositions qu'ils sont « inhumains », qu'ils dénotent « une cruauté contre nature », qu'ils sont « pervers » ou « moralement déraisonnables » ; de propositions, de politiques ou de conduites qu'elles constituent des violations des « droits de l'homme » ; d'actions commises par des États, des groupes ou des individus qu'elles sont des « crimes contre l'humanité ». Il arrive de même que des citoyens se soustraient à leurs responsabilités ou à leurs obligations légales en invoquant une « loi supérieure ». Une théorie de la loi naturelle se propose d'expliquer comment de telles assertions peuvent être fondées en raison et énoncer une vérité ; elle entreprend, pour ce faire, de les rapporter à une théorie générale du bien et du mal dans la vie humaine, pour autant que celle-ci est façonnée par la délibération et le choix.

Une telle théorie du bien et du mal peut aussi être appelée une théorie générale de ce qui est bon et de ce qui est mauvais dans les choix et les actions de l'homme. Elle comportera à la fois *1)* des propositions normatives identifiant comme bons ou mauvais, permis, obligatoires, etc., certains types de choix, d'actions ou de dispositions, et *2)* des propositions non normatives portant sur

l'objectivité et la justification épistémologique de ces premières propositions.

Les auteurs qui présentent leur analyse du bien et du mal, du bon et du mauvais, comme relevant d'une « théorie de la loi naturelle » ne sont pas pour autant obligés de soutenir que les propositions normatives qu'ils défendent sont « dérivées de la nature », qu'elles sont « lues » ou « appréhendées dans la nature des choses ». Il est même rare qu'une théorie de la loi naturelle fasse de telles assertions, dont le sens reste profondément obscur : il est en effet difficile, sinon impossible, de comprendre quels processus épistémiques ou rationnels une telle « dérivation », une telle « lecture » ou une telle « appréhension » pourraient recouvrir. Les théoriciens de la loi naturelle sont encore moins tenus d'affirmer que les propositions normatives qu'ils défendent sont dans un rapport déterminé avec les « lois de la nature » – au sens des régularités observées et des facteurs explicatifs invoqués par les « sciences de la nature » (physique, biologie, « psychologie expérimentale », écologie, etc.) – ou qu'elles trouvent dans celles-ci leur justification. Thomas d'Aquin, qui fut l'un des principaux théoriciens de la loi naturelle, distingue rigoureusement entre les propositions de la philosophie morale et politique (qui identifient et élaborent les principes et les normes de la loi naturelle) et *1)* les propositions qui constituent les sciences de la nature, *2)* les principes et les normes de la logique, ainsi que ce que d'autres ont appelé les « lois de la pensée » et *3)* les principes et les normes de toute technique humaine servant à manipuler une matière soumise à notre volonté (*Commentaire sur l'éthique d'Aristote*, prol.).

La théorie de la loi naturelle, dans sa forme typique (classique, médiévale ou contemporaine), ne s'intéresse pas davantage à un quelconque « état de nature », au sens d'un âge d'or ou d'une condition antérieure à la faute humaine ou à la formation des sociétés humaines, des États, des communautés politiques. Quant au terme « loi », tel qu'il est compris dans la formule « loi naturelle », il n'implique pas que les principes et les normes en question possèdent la même force directrice que les commandements, les impératifs ou les décrets d'une volonté supérieure. Même quand un théoricien de la loi naturelle soutient (comme le font la plupart d'entre eux) que ces principes et ces normes (ainsi que toute réalité) trouvent leur explication ultime dans une source d'existence et de sens transcendante, créatrice et divine, cela ne veut pas dire que ces principes sont convenables ou obligatoires parce qu'ils sont commandés (ou que leur caractère obligatoire découle plus de la sagesse divine que de la volonté divine). Non, le terme « loi », ici, renvoie aux critères du bon choix, à des critères qui sont normatifs (c'est-à-dire rationnellement contraignants et « obligatoires »), parce qu'ils sont vrais et qu'il n'est pas raisonnable de choisir autrement que selon ces critères. Le terme « naturel » (ainsi que ses usages dérivés dans des formules comme « par nature », « conformément à la nature », « de nature ») présente quant à lui, dans ce contexte, un ou plusieurs des sens suivants : *a)* les critères (principes et normes) en question ne sont pas « positifs », c'est-à-dire qu'ils valent avant d'être posés par une décision individuelle, une convention ou un choix collectifs ; *b)* ils sont « au-dessus » des lois, des conventions et des pratiques positives, ils fournissent donc les prémisses d'une évaluation et d'une acceptation critiques, ou au contraire d'une attitude fondée de désobéissance et de refus de ces lois, de ces conventions ou de ces pratiques ; *c)* ils satisfont aux exigences les plus rigoureuses de la raison critique et sont objectifs, de sorte que celui qui refuse de les accepter comme critères de jugement se trouve dans l'erreur ; *d)* l'adhésion à de tels critères tend systématiquement à favoriser l'épanouissement de l'être humain, l'accomplissement des individus et des communautés humaines.

Critique du scepticisme et du dogmatisme

Historiquement, les théories de la loi naturelle ont été formulées comme une partie ou une conséquence de la critique philosophique des scepticismes éthiques (nihiliste, relativiste, subjectiviste ou hédoniste). Or ces idées sceptiques que critiquaient et rejetaient les théoriciens de la loi naturelle (p. ex. Platon) ou du droit et de la justice naturels (p. ex. Aristote) avaient elles-mêmes été formulées en réaction contre des conventions admises sans examen ou contre des normes établies par la religion, de sorte qu'une des tâches de la critique philosophique du scepticisme fut de distinguer entre les normes rationnelles de la loi naturelle (ou du droit naturel) et le dogmatisme ou le conventionnalisme moral.

Dans la pensée contemporaine, le scepticisme à l'égard de la loi naturelle (et d'autres théories morales prétendant à l'objectivité ou à la vérité) est très souvent fondé sur une inférence logiquement illicite et rationnellement injustifiée, partant de ce qui « est » effectivement pour déduire ce qui est bon ou obligatoire. Cette forme particulière de raisonnement invalide était de règle dans les anciens manuels sceptiques (cf. p. ex. Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes* III, XXIX, 198-238) et fut réintroduite dans le discours européen au XVI[e] s. De nos jours, ce raisonnement se rencontre souvent sous les formes suivantes :

— X n'est pas universellement considéré comme bon ou obligatoire ; donc X n'est pas bon ou obligatoire.

— Dans la pensée moderne, X est souvent considéré comme n'étant pas bon ou obligatoire ; donc X n'est pas bon ou obligatoire.

— Dans la société contemporaine, X est souvent considéré comme bon ou obligatoire ; donc X est bon ou obligatoire.

— Je me sens porté à approuver X ; donc X est bon (ou valable, obligatoire, etc.), au moins pour moi.

— J'ai opté pour le principe pratique selon lequel X doit être fait, j'ai décidé de suivre ou je me suis engagé à suivre ce principe ; donc X doit être fait, du moins en ce qui me concerne.

On voit sur cette liste qu'il existe un lien entre le scepticisme éthique (au moins dans ses formes les plus répandues) et le conventionnalisme éthique. Beaucoup de théories de la loi naturelle, en revanche, évitent de tels sophismes, consistant à déduire un jugement normatif de prémisses qui ne comportent aucune proposition normative. David Hume (*Traité de la nature humaine*, III, i, 1) accuse « tous les systèmes de moralité » antérieurs à sa critique d'inférer un devoir (ce qui « doit » ou « ne doit pas » être) à partir d'un fait (ce qui « est » ou « n'est pas »). Ce reproche n'est toutefois pas fondé, sinon peut-être pour certains rationalistes du XVIIIe s. (notamment Samuel Clarke), auxquels Hume semble avoir pensé en écrivant cette partie de son traité. Dans la mesure où il explique la nature et le fondement des jugements moraux (c'est l'une des quatre ou cinq opinions inconsistantes qu'il semble avoir nourries) en réduisant ceux-ci à des jugements sur les caractères et les actes qui suscitent l'approbation ou la désapprobation, il est clair que Hume lui-même se rend coupable d'une inférence illégitime de ce type. On ne peut en dire autant de Platon, d'Aristote ou de Thomas d'Aquin, par exemple.

La forme moderne de la « distinction entre fait et valeur » et de la contestation de l' « objectivité des jugements de valeur » se trouve clairement exposée dans les écrits méthodologiques de Max Weber, qui aboutissent à la conclusion que tout sens et toute valeur doivent être imposés au monde par un acte de volonté. Il reste à savoir comment un acte de volonté peut créer ou imposer une valeur. L'argument principal de Weber contre l'idée d'une objectivité éthique semble avoir simplement été que les individus, ou du moins les personnes cultivées, sont en désaccord sur les valeurs. Mais cette raison n'est pas plus recevable que les arguments courants énumérés plus haut. Le désaccord de fait n'infirme pas plus une proposition que l'accord de fait ne l'établit. Weber développe trois autres arguments. Le premier, d'inspiration néokantienne, consiste à dire que tout jugement doit s'appuyer sur des présupposés, et qu'on ne peut choisir que de façon non rationnelle entre des présupposés concurrents. Cet argument est autocontradictoire dans sa forme générale, et il n'y a aucun moyen de le limiter aux seuls jugements de valeur (comme Weber pensait pouvoir le faire). Dans son deuxième argument, Weber renvoie, comme Sartre après lui, à certains dilemmes politiques ou éthiques, devant lesquels la raison est supposée rester muette. De tels « dilemmes », en vérité, semblent n'être qu'une invitation à nuancer et enrichir notre raisonnement pratique, de manière à dégager les raisons valables que nous pouvons avoir de préférer l'un ou l'autre terme du dilemme, ou d'opter pour une troisième solution, ou encore de réduire notre choix à un éventail limité de possibilités raisonnables et dignes de considération (dont toutes pourraient être raisonnablement adoptées, de préférence au champ indéfini des choix irrationnels ou du moins déraisonnables). Le dernier argument de Weber consiste à poser l'existence, dans le jugement pratique, de « sphères » distinctes et incommensurables – comme la sphère politique, la sphère érotique, la sphère éthique –, chacune possédant ses propres valeurs ultimes, entre lesquelles la raison ne peut trancher, car elle n'opère qu'à l'intérieur de ces sphères. Cette dernière affirmation, que Weber ne justifie pas, est contredite par le fait qu'il reconnaît aux différentes sphères la capacité de s'interpénétrer (cf. Turner & Factor, *Max Weber and the Dispute over Reason and Value*, 1984, p. 31-46).

Quant au débat que Weber engage directement avec la théorie de la loi naturelle, il manque son objet. Weber affirme en effet que, dans une telle théorie, « on assimile des propositions générales portant sur des régularités de fait à des normes générales de conduite [...] Le "doit" est confondu avec le "est", c'est-à-dire avec ce qui existe dans la moyenne universelle » (Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, VIII, vii, 4). En réalité, Aristote oppose explicitement ce qui est naturel et ce qui est commun à la plupart des hommes (*Politique*, IV, 1, 1288 *b* 10-40 ; *Nicomaque*, V, 7, 1135 *a* 5) ; Thomas d'Aquin, de son côté, souligne fréquemment que la plupart des gens et la plupart de leurs actes sont insensés et corrompus (*Somme théologique*, I, 113, 1 ; I-II, 9, 5 ad 3 ; 94, 4, etc.).

La critique la plus féconde du scepticisme éthique est peut-être celle qui s'inscrit dans le prolongement de la critique aristotélicienne du scepticisme en général (*Métaphysique*, Δ, 4, 1005 *b* 35-1006 *a* 28 ; Δ, 8, 1012 *a* 29-*b* 18 ; Λ, 5, 1062 *b* 1-11 ; Λ, 6, 1063 *b* 30-35). Si les sceptiques fondent leur position sur une justification rationnelle, on peut montrer qu'ils nient ce faisant *1)* une valeur donnée, attestée, dans l'acte même d'examiner et d'exposer rationnellement leur position ou n'importe quelle position, ou *2)* telle ou telle proposition qu'ils sont rationnellement obligés de prendre à leur compte en affirmant leur position. Dans le cas présent, les valeurs données sont les normes de rationalité qui guident la réflexion de ceux qui choisissent de s'y conformer et de résister à la tentation de tirer leurs conclusions de processus infrarationnels ; et parmi les propositions que doit admettre toute personne présentant une assertion argumentée, il y a celle selon laquelle la connaissance de la vérité (au moins de la vérité de propositions comme celles que l'on avance) constitue un bien qui vaut d'être recherché et attesté dans cette argumentation et dans cette assertion, un bien valant par lui-même autant que par les avantages instrumentaux qu'il procure. On peut montrer, en analysant les actes d'examiner, d'argumenter et de

juger, qu'on se réfute soi-même quand on nie qu'il y ait jamais de libres choix (cf. Boyle, Grisez & Toleffsen, *Free Choice : A Self-Referential Argument*) et quand on conteste l'existence de biens intrinsèques, non instrumentaux (cf. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 73-75). La proposition selon laquelle « la connaissance du vrai est un bien qu'il faut rechercher, tandis que l'ignorance, l'illusion et la confusion doivent être évitées », constitue donc un principe pratique qu'on peut défendre – à défaut de le fonder – en analysant le caractère autoréférentiel et contradictoire de sa négation.

Le cognitivisme et la loi naturelle

Toutes les éthiques non sceptiques ne sont pas des théories de la loi naturelle. Celles-ci se distinguent par quatre traits principaux de l'ensemble plus vaste des théories éthiques cognitivistes ou objectivistes.

Premièrement, les théories de la loi naturelle se distinguent de toute éthique d'inspiration kantienne en ce qu'elles s'attachent à identifier certains biens humains fondamentaux – la connaissance, la vie et la santé, l'amitié – comme le noyau de principes premiers substantiels d'où procède le raisonnement pratique. Pris ensemble, ces biens fondamentaux donnent forme et contenu à une certaine conception de l'épanouissement humain et donc aussi à une certaine conception de la nature humaine. En effet, un axiome aristotélicien (*De anima* II, 4, 415 *a* 16-21), généralisé par Thomas d'Aquin, montre que si la nature est fondamentale au point de vue métaphysique (ontologique), la connaissance de la nature de telle ou telle chose est seconde dans l'ordre épistémique : pour comprendre la nature d'un être animé, on doit comprendre ses capacités ; pour comprendre ses capacités, on doit comprendre ses activités ; et pour comprendre celles-ci, à leur tour, on doit comprendre leur objet. Dans le cas de l'être humain, les « objets » qui doivent être connus avant qu'on puisse connaître et comprendre la nature humaine sont les biens fondamentaux que vise la volonté, c'est-à-dire les biens qui constituent nos raisons fondamentales d'agir, et qui rendent compte de tout ce qu'on peut intelligemment vouloir choisir.

Deuxièmement, les théories de la loi naturelle se distinguent de toute théorie pour laquelle les vérités morales sont connues essentiellement par des « intuitions » ponctuelles. Les théories de la loi naturelle soutiennent au contraire que les jugements moraux particuliers concernant l'obligation ou le droit ne sont que des applications ou des spécifications de principes supérieurs. Les principes premiers du « système » sont connus par l'intelligence (νοῦς / *noûs* : cf. Aristote, *Nicomaque* VI, 6, 1141 *a* 8 ; 5, 1140 *b* 17 et 6, 1142 *a* 26) et non déduits à partir de quelque moyen terme (ils sont *per se nota* : cf. Thomas d'Aquin, *Somme théologique* I-II, 94, 2) ; mais les actes d'intelligence qui ont pour contenu les principes immédiatement évidents de la connaissance pratique ne sont pas des intuitions – des actes d'intelligence sans données matérielles. Ce sont au contraire des actes d'intelligence qui s'appliquent en premier lieu à des appétits naturels et sensibles, ainsi qu'à des réactions émotionnelles. Ces données sont ensuite enrichies par la connaissance théorique ou par des opinions vraies relatives à des possibilités (par ex. ce qui est bon ou mauvais pour la santé, ce qu'il est possible de connaître), et par l'expérience de la disharmonie (intentions frustrées). Il faut ajouter que les théoriciens classiques de la loi naturelle auraient rejeté l'idée de Maritain selon laquelle la connaissance des principes premiers pratiques est une connaissance « par inclination », « par connaturalité » ou « par sympathie », plutôt qu'une connaissance conceptuelle (Maritain, *Man and the State*, 1951, 91-94 ; *La Loi naturelle ou loi non écrite*, 1986, 30). Comme Maritain l'a reconnu (1951, 91) pour l'expression « connaissance par inclination », ces termes n'apparaissent jamais chez Thomas d'Aquin dans la discussion des principes de la loi naturelle. Thomas ne recourt pas davantage – contrairement à Maritain (1986, 155-156) – à une quelconque connaissance non conceptuelle pour rendre compte, dans une perspective intuitionniste, des exceptions inexplicables (comme Maritain l'admet) aux normes morales. Il semble y avoir des raisons déterminantes pour ne pas accepter l'affirmation de Maritain selon laquelle Thomas d'Aquin aurait eu en vue une telle « connaissance » quand il disait (*Somme théologique* I-II, 94, 2) que « la raison comprend naturellement comme bons tous les objets des inclinations de l'homme ». Pour Thomas (*De veritate*, 4, 2 ad 5), toute connaissance est conceptuelle, et la compréhension des biens humains fondamentaux est une compréhension *conceptuelle* tout à fait ordinaire, sans mystère (Grisez, 1965), quoique d'ordre pratique, c'est-à-dire à caractère directif ou prescriptif (indiquant ce qui « doit être fait et recherché »), plutôt que purement « théorique » ou « descriptif » (révélant ce qui « est »). Les principes premiers de la loi naturelle ne sont pas des inclinations, mais des biens humains fondamentaux qui fournissent les raisons de nos actes.

Troisièmement, les théories de la loi naturelle se distinguent de toute conception agrégative du bien et du juste. En effet, les théories recevables de la loi naturelle ne postulent ni une fin unique à la réalisation de laquelle toutes les actions humaines pourraient concourir de manière efficace, ni une valeur unique à l'aune de laquelle on pourrait mesurer les différentes options possibles, ni un principe unique qui, sans être précisé par d'autres principes et normes, pourrait guider notre délibération et notre choix. Elles prétendent au contraire identifier un certain nombre de biens humains fondamentaux, dont aucun ne constitue simplement un moyen en vue d'un autre, ni simplement une

partie d'un autre ; elles identifient en outre un certain nombre de principes permettant de guider (« moralement ») les choix rendus nécessaires par la variété des biens fondamentaux et des raisons d'agir, et par les multiples manières dont on peut matérialiser ces biens et les mettre en pratique en agissant d'une manière intelligente et créative (ou au contraire se fourvoyer en fondant ses actes sur des émotions plutôt que sur des raisons).

Quatrièmement, la marque caractéristique des théories de la loi naturelle, relativement à d'autres théories éthiques, est qu'elles se proposent de clarifier non seulement les disciplines et les discours normatifs, mais aussi les méthodes des théories descriptives et explicatives de la société (sciences politiques et théorie politique, économie, théorie du droit...). Quelle est la meilleure façon de comprendre les sociétés humaines et leurs concepts formateurs, avec lucidité quoique dans une perspective générale (comme Aristote a voulu le faire dans *Le Politique* ou Max Weber dans *Économie et Société*) ? De tels projets peuvent-ils être menés à bien « hors valeur » ? Ou bien l'auteur d'une théorie descriptive et explicative ne doit-il pas lui aussi, en choisissant ses concepts, s'appuyer sur certaines idées de ce qui importe dans l'existence humaine ? N'utilisera-t-il pas de telles idées comme des critères permettant de sélectionner les questions à étudier et comme des concepts permettant de les exposer ? N'appliquera- t-il pas ces critères pour faire de certains types et de certains exemples d'institutions ou de pratiques humaines les « cas centraux » de ces institutions et de ces pratiques ; pour faire de certains emplois des termes de « loi », de « constitution » ou d' « autorité », dans une théorie descriptive et critique, les emplois et les sens « de référence » de ces termes ? Et de telles idées, de tels critères d'importance ne doivent-ils pas faire l'objet, non d'une sélection en fonction d'une préférence personnelle de caractère « démonique » (Weber) ou d'une soumission tacite à la mode académique ou à un parti pris politique, mais plutôt d'une justification ouverte, publique, critique ? C'est une telle justification que prétendent offrir les théories classiques de la loi naturelle comme celles d'Aristote et de Thomas d'Aquin (cf. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 3-22).

Loi naturelle, droit naturel, droits naturels

La réflexion sur la loi naturelle est récemment tombée dans une nouvelle complication, du fait de la thèse défendue par certains auteurs (notamment Michel Villey), selon lesquels il existe, chez Thomas et en réalité, « une opposition capitale entre droit et loi ». Bien qu'on ait beaucoup insisté sur ce point, il n'est pas facile de comprendre en quoi consiste cette prétendue « opposition » ou cette « distinction radicale ». Villey envisage le droit essentiellement comme « ce qui est juste », comme l'ensemble des bonnes relations entre les personnes et les « choses » (ce mot étant pris dans un sens très large, qui inclut les actes humains librement choisis, p. ex. le fait d'indemniser autrui) ; cette interprétation correspond à la définition première énoncée par Thomas d'Aquin, posant le *ius* comme *id quod iustum est* (ce qui est juste). Mais Villey souligne que la connaissance de ce droit, et même la connaissance du droit naturel en tant que distinct du droit positif, provient non pas de la spécification des principes supérieurs de la raison pratique que Thomas appelait (indifféremment !) *lex naturalis* et *ius naturale*, mais de « l'observation de la nature » (y compris, bien entendu, de « la nature des hommes » et des « sociétés elles-mêmes, données présentes dans la nature »). Villey distingue rigoureusement entre « la morale individuelle », qui peut selon lui être correctement guidée par les principes et les préceptes de la loi naturelle, et « le droit » (juridique), fondé sur ladite « observation ». On ne trouve cependant aucune distinction épistémique de cette sorte chez Thomas. Plus important encore : prétendre que la science juridique, la fonction législative et l'interprétation des lois peuvent être fondées sur l'*observation des faits*, c'est se soustraire à l'exigence rationnelle de mettre en évidence des raisons qui, dans le champ de la *praxis* individuelle ou sociale, doivent être des raisons (des principes et des spécifications de principes) possédant une valeur normative (directive), en ce qu'elles désignent des aspects de l'accomplissement humain (individuel et social).

Il faut, bien sûr, distinguer entre *loi naturelle* et *droit naturel*, si ce dernier terme est compris (comme il l'est parfois, mais pas toujours, chez Thomas d'Aquin) comme une référence au *ius* romain, désignant l'ensemble des relations – entre, disons, deux personnes à propos d'une affaire quelconque (par ex. une action commise par l'une d'elles) – sur lesquelles la morale (ou le droit) est habilitée à se prononcer. La distinction consiste simplement à dire que la *loi naturelle* est en tant que telle l'ensemble des raisons (de principes) qui justifient l'affirmation de tel *droit naturel*. Celui-ci, de son côté, n'est rien d'autre que la loi naturelle dans son application à telle ou telle classe de personnes et d'affaires spécifiques. Il y a bien ici une distinction, mais en aucun cas une opposition, encore moins une « opposition capitale ».

Villey et bien d'autres ont également souligné l'importance du glissement de sens entre le *ius* romain, dont nous venons de parler, et la vision moderne (qui commence peut-être à émerger vers 1325 dans la polémique d'Ockham contre le pape thomiste Jean XXII) du droit comme « mon droit », les « droits naturels », le droit subjectif. Mais s'il ne fait pas de doute que cette évolution est liée à l'apparition de conceptions contractualistes et volontaristes de la société, de l'autorité, de la loi et de l'obligation, ainsi qu'à des conceptions ou des attitudes modernes qui peuvent être vaguement qualifiées d' « individualistes », il semble en

revanche peu probable qu'il faille accorder une importance réellement fondamentale à l'écart sémantico-logique entre *le* droit et *les* droits. Villey a raison de signaler que la revendication unilatérale du droit (c'est-à-dire des droits) risque de masquer une attitude d'indifférence aux intérêts d'autrui et au « tout » qui peut faire l'objet d'une juste répartition. On ne parera cependant pas à ce danger en soulignant des différences sémantiques disparues de l'usage vivant de la langue, mais en identifiant et en soulignant les principes rationnels qui permettent de guider le jugement et le choix, tant individuels que sociaux, et de critiquer les demandes indues (unilatérales) des individus et des groupes, ainsi que la revendication de droits qui négligent les droits similaires d'autrui. La question est de spécifier adéquatement les droits, et non de chercher à bannir tout débat à leur sujet. C'est une vérité logique de dire que toute relation morale ou juridique entre (disons) deux personnes et telle ou telle affaire peut être discutée soit comme un ensemble (un unique *ius*), soit en fonction des bénéfices qu'elle implique pour l'une ou l'autre des parties ou pour les deux à la fois, bénéfices qui sont alors exprimés par des énoncés relatifs aux droits « subjectifs » mis en jeu.

La dérivation de la loi positive

L'histoire de la philosophie politico-morale et de la théorie de la loi naturelle s'est profondément ressentie de certaines lacunes qui subsistent dans l'œuvre de Thomas d'Aquin. Aucun autre penseur n'a, il est vrai, formulé et développé aussi clairement que lui les éléments de philosophie pratique contenus chez Aristote (et, en un sens, chez Platon), pour les exposer comme des propositions de la loi naturelle ou sur la loi naturelle. Mais il n'est pas parvenu à donner des principes premiers de la raison pratique une présentation exacte, complète et cohérente, ni à illustrer d'une façon satisfaisante comment les premiers principes pratiques (par ex. celui-ci : « La vie humaine est un bien qui doit être cultivé et respecté ») ou les premiers principes moraux (par ex. la Règle d'Or) se trouvent spécifiés dans des principes et des normes moins fondamentaux. Cette carence est largement responsable de la propagation de courants volontaristes et fidéistes qui faillirent étouffer la tradition de la théorie de la loi naturelle, en tant qu'école de pensée vivante. Elle devait par la suite susciter certaines revendications néo-thomistes (par ex. celles de Maritain et de Villey dont nous avons parlé plus haut) qui ne sont guère défendables, ni comme interprétations de la pensée thomiste ni comme thèses philosophiques.

Thomas d'Aquin fut le premier philosophe à développer le concept de « loi positive » apparu dans la spéculation théologique et juridique du milieu du XII[e] s. Il dressa un tableau original et fort utile, qui vaut encore aujourd'hui, des différents types de relations qui peuvent unir les principes supérieurs de la loi naturelle et *1)* les principes plus spécifiques qui sont accessibles par le raisonnement pratique portant sur les implications de ces premiers principes dans les situations récurrentes de l'existence humaine, *2)* les normes, les règles, les préceptes et les institutions juridiques qui ne s'imposent pas comme la conclusion nécessaire d'un raisonnement pratique, mais qui sont en quelque autre manière rationnellement dépendants ou dérivés de principes des deux premières catégories, et qui – dès lors qu'ils ont été promulgués (« posés ») par une autorité compétente – font autorité pour des juges intègres et de bons citoyens. Les lois, les droits et les institutions dérivés de cette seconde manière sont « positifs », mais ont la même force morale pour la conscience que les principes supérieurs de la loi naturelle, pourvu qu'ils aient été posés par une personne ou un corps constitutionnellement autorisé à prendre de telles décisions, et que ceux-ci les aient prises sans préjudice notable d'autres principes et d'autres droits moraux, ni du bien « commun » (en tant qu'opposé à toute préférence partisane) de tous les membres de la communauté soumise à leur autorité. Ce deuxième mode de dérivation, Thomas l'appelait *determinatio*, ce qu'on pourrait traduire par « concrétisation ». Une comparaison permettra de mieux comprendre ce dont il s'agit. De la commande reçue (« construisez une maternité pour notre ville »), un architecte peut déduire diverses spécifications (le bâtiment mesurera plus d'un mètre de hauteur, il aura des portes, il sera équipé d'appareils permettant de chauffer les locaux en hiver, etc.) ; mais, si attentivement qu'il examine la commande (qui est le « principe » de son travail) et les circonstances (y compris la « nature des choses »), il ne pourra en tirer une seule exigence rationnelle portant sur la manière dont il répondra aux questions qui se poseront inévitablement à lui. Les portes auront-elles 2,10 m ou 2,20 m. de hauteur ? Seront-elles en tel ou tel métal ? Des questions de cette sorte doivent être résolues par des décisions *(determinationes)* qui, bien que rationnellement sous-déterminées, sont reliées de manière intelligible au principe directeur (la commande, prise avec ses implications plus ou moins nécessaires) et qui en sont donc, en ce sens faible, « dérivées ».

On reconnaît ainsi le caractère purement positif d'une grande part du système juridique d'un pays. Mais on affirme et on explique en même temps la valeur morale des décrets et des institutions de la loi. On affirme cette valeur au conditionnel. Bien que non déductive et « libre », la relation de « dérivation » ne peut être rompue par des *ultra vires* (manque d'autorité) ou par une discrimination injuste ou par la violation de droits inviolables, sans que la loi positive ne perde l'autorité morale qui lui revient en propre. Du point de vue du juge ou du citoyen intègres, ou même du bon législateur, cette absence d'autorité

morale (« normale »), propre à la loi, trouvait son expression dans les formules de Platon, Cicéron, Thomas d'Aquin et des principaux représentants de la tradition philosophique, théologique et juridique jusqu'au XIXe s. ; une loi injuste, même si elle est valide selon les critères spécifiques du système juridique en place (et mérite donc à cet égard le titre de loi), n'est pas vraiment une loi, ou n'est pas une loi *simpliciter*, c'est-à-dire « sans phrase ». Tout au plus présentera-t-elle un caractère d'obligation collatérale, dans la mesure où il peut être inéquitable vis-à-vis d'autrui de lui désobéir publiquement (par ex. parce qu'en agissant ainsi, on encouragerait d'autres personnes à désobéir à d'autres lois sans de bonnes raisons). Cette thèse classique *(lex iniusta non est lex)*, correctement interprétée, est parfaitement compatible avec le désir qu'a le juriste ou l'historien d'employer un critère non moral de « validité légale » ou de lisibilité historique.

Les droits inviolables de l'homme

L'effondrement du christianisme et d'autres cultures religieuses dans leur rôle de matrices des structures juridiques et politiques contemporaines constitue un défi pour ceux qui souhaitent affirmer l'existence d'une loi naturelle : il leur faut désormais montrer que même sans le support d'une éthique garantie par la religion (c'est-à-dire d'une loi divine révélée) et ayant un contenu au moins partiellement identique, il y a de bonnes raisons philosophiques d'affirmer la vérité de principes ou de normes non posés qui, bien que ne fondant pas leur autorité sur une instauration positive, sont assez rigoureux pour bannir les plus brutaux des « crimes contre l'humanité » (comme ceux jugés à Nuremberg en 1945, ou l'esclavagisme, ou les avortements de convenance, ou l'euthanasie sans consentement) et soutenir les principales institutions des sociétés civilisées (famille, propriété, liberté religieuse, etc.). Le défi consiste plus particulièrement à montrer que des conceptions agrégatives du raisonnement moral et politique, comme l'utilitarisme classique ou contemporain, ou le conséquentialisme, ou l'« analyse économique de la loi », ne sont pas viables.

Aussi les travaux contemporains sur la théorie de la loi naturelle proposent-ils une critique approfondie des éthiques agrégatives, en s'efforçant de montrer que leur conception de la valeur ignore tout ou partie des biens humains fondamentaux, et/ou que leur principe suprême consistant à maximiser la valeur ignore l'incommensurabilité non seulement des différents biens, mais aussi des différentes illustrations d'un seul et même bien dans les différentes options possibles face à un choix ayant une portée morale significative. Les tenants d'une telle critique supposent qu'elle permettra d'identifier, si elle réussit, un plus grand nombre de principes moraux susceptibles de guider les choix individuels. Une de leurs hypothèses de travail est que tout principe ayant dominé ou organisé l'ensemble d'une éthique philosophique (par ex. l'universalisation kantienne, le détachement chez Épictète, le principe d'engagement exposé par Gabriel Marcel) doit trouver place dans une théorie complète du droit naturel.

Mais la réflexion théorique a aussi produit un « principe suprême de moralité » d'un caractère plus systématique et unificateur. Il consiste à dire qu'on ne doit, dans la mesure de ses moyens, fonder sa pensée pratique que sur les principes conformes aux biens humains fondamentaux. Le premier axiome de Thomas d'Aquin, « il faut faire et rechercher le bien, et refuser de faire le mal », pris en lui-même, exige seulement qu'on n'agisse pas gratuitement, c'est-à-dire sans raison ; il exige seulement qu'on prenne au moins un principe conforme à un bien humain fondamental, et qu'on le suive jusqu'à le concrétiser par une action quelconque. Le premier axiome *moral* formule une exigence plus forte : non seulement qu'on soit assez raisonnable pour refuser d'agir gratuitement, mais aussi qu'on soit parfaitement raisonnable dans sa pensée et ses choix pratiques, ainsi que dans ses actes. Il peut être formulé de la manière suivante : en agissant volontairement en vue des biens humains et en refusant ce qui leur est contraire, nous devons choisir ou du moins vouloir les seules possibilités dont la poursuite est compatible avec la volonté d'atteindre un accomplissement humain intégral (c'est-à-dire l'accomplissement de toutes les personnes et de toutes les communautés humaines).

L'accomplissement humain, ainsi défini, n'est pas un but dont on pourrait se rapprocher au moyen de tel ou tel acte. Mais il n'est pas dépourvu de toute force critique, dans la mesure où il permet de reconnaître les choix qui, dictés par l'émotion, entravent et détournent le cours de la raison. L'iniquité, qui enfreint la Règle d'Or (un principe plus rigoureux que le critère d'universalisation que Kant lui a substitué), est un type de volonté incompatible avec le souci de l'accomplissement humain intégral. Une autre volonté de ce genre consiste à choisir de détruire par haine telle ou telle matérialisation d'un bien humain fondamental, ou encore – troisième cas – de détruire ou d'altérer une certaine réalisation d'un bien humain fondamental dans l'intention d'atteindre une autre fin. Le constat d'incompatibilité apparaît ici comme une exigence de la raison, une fois que la critique des théories agrégatives a démontré l'incommensurabilité rationnelle des biens humains, dont ne tiennent pas compte ceux qui pensent que les biens promis par la fin « compensent » le tort que, dans ce type de choix, on décide de faire aux biens individuels de l'homme.

Ce troisième principe moral ne correspond pas seulement à l'idée traditionnelle que « la fin ne justifie pas les moyens », mais aussi à l'impératif kantien de « toujours traiter l'humanité comme une

fin et jamais comme un simple moyen » – bien que l' « humanité », dans les versions récentes de la théorie de la loi naturelle, ne soit plus limitée, comme dans la conception de Kant, aux seules facultés rationnelles. Ce principe se trouve spécifié (ou rendu plus spécifique) dans les normes morales traditionnelles condamnant le meurtre et la fraude. Comme tel, il constitue l'épine dorsale des systèmes juridiques traditionnels et modernes. Du point de vue de ceux qui bénéficient de sa protection morale, ce principe trouve son expression dans les droits de l'homme qui ne sont pas seulement inaliénables mais aussi, en toute rigueur, inviolables. Il résulte de la combinaison de l'axiome classique selon lequel la raison ne doit, ni en droit ni en fait, être l'esclave des passions, avec *1)* une compréhension précise du libre choix (permettant de distinguer rigoureusement entre ce qui est effectivement choisi et ce qui est seulement accepté comme un effet secondaire), et *2)* une compréhension, acquise dans la confrontation avec les éthiques agrégatives nées des Lumières, de l'incommensurabilité des biens, des personnes et des probabilités mises en jeu dans les différents choix qui s'offrent à nous. Ces perspectives et d'autres apparentées permettent de penser que la théorie classique de la loi naturelle peut faire l'objet d'une élaboration philosophique fondée.

► BASTIT M., *Naissance de la loi moderne. La pensée de loi de saint Thomas à Suárez,* Paris, PUF, 1990. — BOYLE J., GRISEZ G. & TOLLEFSEN O., *Free Choice : A Self-Referential Argument*, Notre Dame, Indiana, Univ. of Notre Dame Press, 1976. — COLEMAN J. & SHAPIR S. éd., *The Oxford handbook of jurisprudence and philosophy of law*, Oxford/New York, Oxford Univ. Press, 2002. — FINNIS J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford / New York, Clarendon Press, 1980 ; éd., *Natural Law*, vol. 1 et 2, Aldershot / New York, Dartmouth Press / New York Univ. Press, 1991 ; *Aquinas : moral, political, and legal theory*, Oxford/New York, Oxford Univ. Press, 1998. — FRANKEL E., MILLER F. D. Jr. & JEFFREY P. éd., *Natural law and modern moral philosophy*, New York, Cambridge Univ. Press, 2000. — GEORGE R. P. éd., *Natural law*, Aldershot, Ashgate/Dartmouth, 2003. — GEORGE R. P. & WOLFE C. éd., *Natural law and public reason*, Washington DC, Georgetown Univ. Press, 2000. — GRISEZ G., « The First Principle of Practical Reason : A Commentary on the *Summa Theologiae*, 1-2, Quest. 94, Art. 2 », *Natural Law Forum*, 10, 168-201 (également *in* FINNIS, 1991, vol. 1, 195, 219-220, 1965) ; « Against Consequentialism », *American Journal of Jurisprudence*, 23, 1978, 21-72 (également *in* FINNIS, 1991, vol. 2). — GRISEZ G., BOYLE J. & FINNIS J., « Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends », *American Journal of Jurisprudence*, 32, 1987, 99-151 (également *in* FINNIS, 1991, vol. 1). — HUME D., *A Treatise of Human Nature* (1740), trad. A. Leroy, *Traité de la nature humaine*, Paris, Garnier, 1946. — KALINOWSKI G., « Note sur le rapport entre le fait et le droit », *Rivista Internazionale del Diritto*, 26, 1969, 416. — MARITAIN J., *La Loi naturelle ou loi non écrite*, texte inédit, établi par G. Brazzola, Fribourg, Éd. Univ., 1986 ; *Man and the State*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1951 (trad. fr., *L'Homme et l'État*, Paris, PUF, 1953 ; in *OC*, IX, Fribourg / Paris, Éd. Universitaires / Saint-Paul, 1990). — PIZZORNI R., *Il diritto naturale dalle origini a s. Tommaso d'Aquino*, Rome, Citta Nuova Editrice, 2ᵉ éd., 1985. — RHONHEIMER M., *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin : Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck / Vienne, Tyrolia, 1987. — ROMMEN H., *The Natural Law : A Study in Legal and Social History and Philosophy*, Saint-Louis / Londres, Herder Book Co., 1947. — SÉRIAUX A., *Le Droit naturel*, Paris, PUF, 1992. — TURNER S. & FACTOR R., *Max Weber and the Dispute over Reason and Value*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1984. — VILLEY M., « Abrégé du droit naturel classique », *Archives de Philosophie du Droit*, 6, 1961, 25-72. — WEBER M., *Wirtschaft und Gesellschaft : Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 4ᵉ éd., 1956.

John FINNIS

→ *Aristote ; Conséquentialisme ; Droit ; Droits ; Grotius ; Hume ; Intuitionnisme ; Justice ; Loi naturelle moderne ; Maritain ; Moyen Âge ; Nature ; Normes et valeurs ; Suárez ; Thomas d'Aquin , Weber.*

LOI NATURELLE MODERNE

Grotius et Pufendorf, penseurs de la loi naturelle

Il est aujourd'hui habituel et de bon ton de considérer que, le XVIIᵉ s. inaugurant la modernité intellectuelle du monde occidental, Hugo Grotius (1583-1645) et Samuel Pufendorf (1632-1694), maîtres à penser de l'École du droit de la nature et des gens, ont donné à leur théorie juridique des accents « modernes ». Ce jugement, aussi courant que fascinant, n'en est pas moins superficiel et problématique. Ce jugement est superficiel car, dans l'œuvre philosophico-juridique des deux jurisconsultes, c'est un renouveau encore très faible de la sensibilité intellectuelle qui se superpose ou s'entremêle à l'apport massif de la tradition classique et médiévale. Ce jugement est problématique aussi car le sol où s'enracinent les systèmes du droit naturel de Grotius et de Pufendorf n'a pas, chez les deux auteurs, la même teneur philosophique. D'ailleurs, le vocabulaire est significatif : si le concept de droit naturel *(jus naturae* ou *jus naturale)* constitue bien la poutre maîtresse autour de laquelle s'élabore l'architectonique de leurs traités, il convient néanmoins de souligner d'emblée une différence qui n'est pas fortuite et que masque souvent la traduction équivoque du terme *jus* : tandis que le droit naturel s'impose selon Grotius comme principe originaire, son concept renvoie, selon Pufendorf, à l'idée plus générale de loi naturelle fondamentale *(lex naturalis* ou *lex fundamentalis).*

Il n'est pas permis de projeter l'œuvre des deux jurisconsultes dans un contexte « moderne » qui n'est pas le leur (1). Il faut, de surcroît, tenir compte des différences que manifeste la *philosophia prima* des deux auteurs (2). À cette condition seule-

ment il sera possible de capter la signification que prend pour eux la « loi naturelle » et d'en mesurer les incidences sur la philosophie morale (3).

Grotius : le droit naturel comme dictamen rationis

Dans le *De jure belli ac pacis,* paru en 1625, Grotius maîtrise parfaitement sa méthode de travail et les philosophèmes recteurs de sa théorie juridique. Comme dans le *De jure praedae* de 1605, il met en œuvre, ainsi que l'exposent les Prolégomènes de son gros traité, une démarche parfaitement rationnelle dont le modèle lui est donné par la procédure hypothético-déductive des mathématiques. Mais, de même que Descartes, et avant lui Grotius, accorde à sa méthode une portée qui est plus que méthodologique : cette méthode, en manifestant la capacité opératoire des puissances de la rationalité, enseigne aussi que la raison est le principe régulateur des actions humaines. À l'heure où, après l'essor et les soubresauts de la philosophie du XVIe s., l'homme s'avance au-devant de la scène philosophique pour y montrer, dans la connaissance comme dans l'action, ses compétences constructrices et organisatrices, la raison, saluée comme le critère de ce qui est humain, affirme son pouvoir. Au principe même de l'œuvre de Grotius, humanisme et rationalisme ont tant de force et de prégnance que, dès les Prolégomènes du *De jure belli ac pacis*, le jurisconsulte s'autorise à reprendre la proposition avancée par Grégoire de Rimini : *etiamsi daremus non esse Deum* (§ 11). Mais l'audace philosophique d'une telle proposition a fait surgir bien des malentendus. Grotius a beau insister sur le caractère simplement hypothétique de l'expression – on ne saurait, sans un scandale énorme, envisager la non-existence de Dieu –, beaucoup d'interprètes se sont obstinés à voir en elle la prémisse de la laïcisation du droit. Dès lors, en quelque domaine que ce soit, droit privé, droit civil ou droit des gens, les éléments de « la légende grotienne » étaient rassemblés : Grotius, pionnier de la révolution intellectuelle qui marque l'avènement de la modernité, amorcerait la rupture avec la tradition juridique classique dont Cicéron et saint Thomas sont les meilleurs représentants. Ce pas franchi, il n'était pas difficile d'arracher au grand œuvre, dans la profusion d'un verbe souvent touffu, quelques-unes de ces expressions ambiguës que l'on peut incliner vers le rationalisme laïciste et individualiste qui est caractéristique de la pensée moderne.

Cependant, une telle lecture de Grotius est tendancieuse et falsificatrice. Malgré les méandres d'une œuvre que son auteur avait beau déclarer « systématique », les textes de Grotius imposent la rigueur sémantique de leurs analyses. Ainsi, la notion de droit naturel, portique de toute la doctrine, est-elle soumise à une dissection exemplaire. L'interrogation sur le concept de droit n'est assurément pas nouvelle. Grotius connaît le droit romain et les commentaires dont les glossateurs, depuis Balde et Irnérius l'ont entouré ; il n'ignore rien de l'énorme casuistique juridique des théologiens. Mais il est surtout frappé par les tendances diversifiées que révèlent les travaux des juristes du XVIe s. : aux côtés des défenseurs de la pure tradition médiévale, les humanistes, sans renier pour autant le droit romain ni rompre avec les théories du Moyen Âge, ont donné au droit une inflexion nouvelle. Ce dont Grotius est sûr, c'est que G. Budé, A. Alciat, F. Connan, H. Doneau..., par leurs interrogations, indiquent la « problématicité » intrinsèque du droit. Il faut donc, méthodiquement, en disséquer le concept.

Dès 1605, l'occasion en est fournie à Grotius : dans le *De jure praedae commentarius*, d'où sera extrait le *Mare liberum*, Grotius assimile d'abord le droit à la vertu de justice ; puis il le présente comme un système dont les règles dérivent, par voie logique, d'un ensemble axiomatique composé de neuf *regulae* et treize *leges*. Toutefois, en 1625, dans le *De jure belli ac pacis (DJBP)*, il ne le réduit plus à cet ensemble de normes ; mais il reconnaît au terme *jus* une triple acception. En sa première acception, qui est très générale, le terme droit, pour Grotius comme pour Aristote, désigne le juste. Grotius précise toutefois, en citant Cicéron, Florentin et Sénèque, donc en indiquant sa filiation stoïcienne, que serait injuste ou contraire au droit « ce qui répugnerait à la nature du lien de société existant entre êtres rationnels » (*DJBP*, I, I, § 3.1). En sa seconde acception, le terme droit correspond pour Grotius, comme pour Suarez, en tant que *facultas* ou *aptitudo,* à une « qualité morale » de la personne. Il est néanmoins inexact qu'il connote, comme on le prétend souvent, les « droits subjectifs » au sens moderne que nous accordons à cette expression. En effet, de manière beaucoup plus large, il désigne selon Grotius les pouvoirs et compétences de tout sujet de droit, individuel ou collectif, privé ou public. La troisième acception du terme droit est la plus forte et elle commande toute l'œuvre : *jus* est alors synonyme de *lex.* Son sens regroupe l'ensemble des règles qui sont obligatoires pour que soit respecté ou obtenu ce qui est droit *(rectum)* et non seulement juste *(justum)*. Ce droit, précise Grotius, se divise, ainsi que l'a bien vu Aristote, en *jus naturale* et *jus voluntarium* (I, I, § 9.2). Le droit naturel « consiste dans certains principes de la droite raison qui nous font connaître qu'une action est moralement honnête ou déshonnête selon la convenance ou la disconvenance nécessaire qu'elle a avec une nature raisonnable et sociable ; et, par conséquent, que Dieu, qui est l'auteur de la Nature, ordonne ou défend une telle action » (I, I, § 10.1). Ce *droit naturel*, dont la preuve peut être apportée soit *a priori* soit *a posteriori*, ne demande rien à la volonté. Son caractère d'obligation dépend des qualités inhérentes aux choses et à la nature humaine rationnelle. De là découle, outre sa signification purement humaine – le droit natu-

rel ne concerne nullement les animaux (I, I, § 11) –, son irrévocable immutabilité : « Dieu même n'y peut rien changer » (I, I, § 10.5). Quant au *droit volontaire* – qu'Aristote dénommait ordinairement « droit légitime » et, parfois, « droit d'institution » –, il est « celui qui tire son origine de la volonté de quelque Être intelligent » (I, I, § 13), divin ou humain. En tant que droit volontaire divin, il procède de la seule volonté de Dieu et, comme tel, se distingue du droit naturel. En tant que droit volontaire humain, il correspond au droit civil (qui émane des règles posées par la puissance étatique), au droit moins étendu que le civil (par exemple le droit domestique) et au droit plus étendu que le civil (le droit des gens qui, né du temps et de l'usage, a acquis force d'obliger par la volonté, sinon de toutes les nations, du moins, des nations civilisées).

Dans cette phénoménologie du droit, Grotius ne mentionne pas la notion de « loi naturelle » : en effet, l'existence de Dieu n'étant nullement niée par l'hypothèse *etiamsi daremus Deus non esset,* ce qui serait aussi scandaleux qu'absurde, Dieu, qui intervient comme Créateur *(opifex)* de la nature, n'en est pas le législateur. C'est le droit naturel lui-même qui, par sa référence à la *recta ratio*, impose obligation aux hommes et, à ce titre, a valeur de loi. Cette remarque fait ressurgir le débat de fond qui, dans la doctrine jusnaturaliste, oppose volontaristes et intellectualistes. Or, dans la pensée complexe de Grotius, l'influence des théories intellectualistes de saint Thomas et de la scolastique espagnole n'est guère douteuse. Aussi l'importance de la nature rationnelle de l'homme est-elle maintes fois rappelée et il est clair que la *recta ratio* qui, en tant que principe de l'action bonne, oriente l'homme vers le bien, occupe une place de premier rang. Toutefois, la prépondérance de la raison en l'homme n'entraîne pas pour Grotius le rejet du commandement divin hors de la sphère du droit : en effet, le droit naturel peut, déclare-t-il, « être dit également divin » (I, I, § 15.1). Dès lors, le décret *(dictatum)* de Dieu, par son éminence, confère au *dictamen rectae rationis* le caractère de « loi », donc, de règle obligatoire dont l'autorité se trouve ainsi médiatisée par la volonté divine. « Le droit naturel [...] bien qu'il découle des principes internes de l'homme, peut à juste titre être attribué à Dieu, parce que c'est Lui-même qui a voulu que de tels principes existent en nous » (Prol. § 12).

De là découle la thématique centrale de l'œuvre : la pente rationaliste du droit naturel n'implique ni la condamnation du volontarisme de la doctrine judéo-chrétienne ni la laïcisation « moderne » du droit ; elle témoigne plutôt du souci constant qu'a le jurisconsulte d'arracher les normes du droit à l'arbitraire divin qui lui semble gangrener les théories d'Ockham ou de Gerson. La valeur morale du droit naturel – car droit et morale, selon Grotius, ne se peuvent distinguer – impose le rejet de tout arbitraire. En d'autres termes, Grotius, comme les théologiens de la scolastique espagnole, estime que les notions de Bien et de Mal, de Juste et d'Injuste possèdent une rationalité intrinsèque qui les soustrait à l'arbitre de Dieu (I, I, § 5). Lors donc que le droit naturel, en tant que *dictamen rationis,* s'impose aux hommes comme une règle obligatoire, il implique assurément que les essences morales possèdent une éminente valeur, mais aussi, pour que la raison parvienne à la connaissance de l'obligation, que Dieu ait créé l'homme avec la constitution qu'il a voulu lui donner. En sa subtilité, l'humanisme rationaliste de Grotius signifie que la normativité éthico-juridique, calquée sur le modèle rationnel des mathématiques, est une vérité éternelle et nécessaire qui non seulement n'a nul besoin de trouver sa source ou sa justification dans l'expérience, mais, l'homme étant ce que Dieu a voulu qu'il soit, *pourrait* se passer de Son secours puisqu'elle trouve ses racines dans le pouvoir de la raison humaine. Grotius inscrit ainsi sa théorie du droit naturel dans une philosophie de la séparation : l'homme est séparé de Dieu, la raison est séparée de l'expérience, l'ordre du connaître est séparé de l'ordre de l'être et la connaissance du droit naturel est la célébration du logos : l'assimilation du droit à la loi signifie que, correspondant à la capacité constructrice de la raison, il est *ordo ordinans.*

Moins d'un demi-siècle plus tard, Pufendorf exprimera son désaccord avec le rationalisme éthico-juridique de Grotius : si l'ambition épistémologique des deux jurisconsultes, répondant à un idéal de rationalité logico-démonstrative, les rapproche l'un de l'autre, en revanche, leur « philosophie première » comporte moins de consonances que de divergences. C'est précisément ce que montre l'examen de la « loi naturelle » auquel procède Pufendorf dans le *De jure naturae et gentium* de 1672.

Pufendorf et la loi naturelle comme commandement de Dieu

Pufendorf estime certes, comme Grotius et à la différence des jurisconsultes de Rome, que le droit naturel est propre à l'homme : il est, dit-il, « la règle la plus générale des actions humaines ». Et, comme cette règle est « celle que chacun doit suivre en qualité d'animal raisonnable », ce *jus naturae* constitue « la loi naturelle », « que l'on pourrait aussi nommer *loi universelle* parce que tout le genre humain est tenu de l'observer, ou *loi perpétuelle* à cause qu'elle n'est point sujette au changement, comme les lois positives » (*DJNG*, II, III, § 1). La loi naturelle est de la sorte la « loi fondamentale » qu'il importe de bien examiner si l'on veut que ce que l'on bâtit sur elle ne tombe de soi-même.

Bien que Pufendorf n'ait point élaboré, à la manière de Hobbes, un traité de la nature humaine, il explique, dans la théorie des *entia moralia* qui occupe la première partie de son

ouvrage, que l'homme, à la différence des créatures qui « suivent uniquement les impressions de la nature », « peut agir ou ne point agir, suspendre ses mouvements et les régler comme il trouve à propos » (I, I, § 2). La conjonction des « deux nobles facultés » que sont l'entendement et la volonté fait de l'homme un être libre : en effet, Dieu, qui « n'a point voulu que les hommes vécussent comme des bêtes » (I, I, § 3), les a faits capables d'ajouter à leur nature primitive, par « l'*impositio* (ou institution) de leur propre volonté » (I, I, § 4), une dimension de culture. Celle-ci, les révélant capables de se conformer à des règles qu'ils inventent eux-mêmes (I, I, § 2), exprime leur liberté en acte (I, I, § 6). Ainsi, la nature humaine n'est pas simple nature ; sa spécificité est de s'ouvrir, par l'effet de la volonté inventive et créatrice, à un horizon de valeur qui, sans défier les forces immanentes à la nature, en indique l'insuffisance, voire l'indigence.

Cependant, la nature libre de l'homme ne signifie pas qu'il s'abandonne au caprice. Son vouloir ne saurait se modifier sans cesse et sans raisons : pour que l'homme manifeste l'humanité que Dieu a voulue pour lui, il faut que ses choix, ses décisions et ses actions concourent à la réalisation de la loi fondamentale de nature, c'est-à-dire travaillent à l'accomplissement de la volonté divine elle-même. La théorie des *entia moralia* ne se conçoit que dans son rapport avec la loi naturelle qui, elle-même, renvoie à la volonté d'un Dieu-Providence tout ensemble créateur et législateur du monde.

La loi naturelle que Dieu, par un acte de sa volonté, a inscrite dans le monde et, tout spécialement, imposée aux hommes avec un caractère d'obligation, leur enjoint de « former et entretenir autant qu'il dépend [d'eux] une société paisible avec tous les autres, conformément à la constitution et au but de tout le genre humain sans exception » (II, III, § 15). Le principe de sociabilité est la première expression de la loi naturelle ; il n'indique pas, comme selon Grotius, un « penchant » ou une « inclination » vers l'autre, mais il oriente la volonté de l'homme vers le bien et, en manifestant les vertus de la morale naturelle, oblige l'homme à faire la volonté de Dieu. La sociabilité se déchiffre donc comme une règle d'action impérative, c'est-à-dire comme la maxime d'un devoir. S'adressant à la volonté libre de l'homme, elle l'*oblige* parce qu'elle exprime « la volonté d'un Supérieur d'agir d'une certaine manière qu'Il prescrit » (I, VI, § 4), mais ne le *contraint* pas (III, IV, § 6). Aussi bien quiconque assume librement cette obligation accomplit-il son humanité en obéissant au commandement divin.

Le concept de loi naturelle se déchiffre ainsi, dans l'œuvre de Pufendorf, sous le signe du volontarisme, que renforcent les notions corrélatives d'*imputation* et de *responsabilité* (*Elem.*, I, I, § 4 ; *DJNG*, I, V, § 3). Certes, dans le droit et la morale qu'il ne disjoint jamais, Pufendorf ne mésestime pas le rôle de la raison. Mais, comme le souligne fortement Barbeyrac dans les notes de sa traduction, les « lumières de la raison » ne se confondent pas, comme c'est le cas chez Grotius, avec les *dictamina* qui constituent le droit naturel ; elles servent à la découverte et à la connaissance de la loi naturelle et des maximes qui en sont les conséquences (VII, II, § 5). Pour qu'il en soit ainsi, et lors même que la loi naturelle provient – Pufendorf le rappelle constamment – du décret du seul Dieu souverain, il n'est nullement nécessaire que ses principes soient innés en l'homme et « gravés dans nos esprits dès le premier moment de notre existence » (II, III, § 13) ; les enfants, d'ailleurs, ne sortent que peu à peu de leur ignorance et si Pufendorf admet que « la loi naturelle est fondée sur les maximes de la droite raison », il entend en cela, dit-il, « que l'entendement humain a la faculté de découvrir clairement et distinctement, en réfléchissant sur la nature et la constitution des hommes, la nécessité qu'il y a de conformer sa conduite aux lois naturelles ». Comme telles, celles-ci leur sont assurément un allié pour endiguer les instincts et les passions qui subsistent chez certains êtres humains. Mais l'important est que, dans la « science du droit naturel », la connaissance dont la raison est capable soit toujours rapportée à la « nature des choses » (II, III, § 13 et 20), donc, à l'ordre ontologique de la Nature et à la Création originaire car la volonté divine est l'inéliminable volonté première (§ 20). En des termes scolastiques que Pufendorf ne récuserait pas, l'on peut dire que « l'agir découle de l'être » : ce qui doit être renvoie à ce qui est conformément à la loi naturelle universelle que Dieu a voulue.

Ainsi, l'impératif de la sociabilité, qui est la loi naturelle fondamentale, interdit, dès le principe, de situer la pensée de Pufendorf sous le signe d'un rationalisme tenté par l'individualisme ou par une théorisation des droits subjectifs. Le droit, qui n'a de sens – on ne le répétera jamais assez – que pour les *entia moralia*, implique, dans la grande communauté des hommes, le respect de l'organisation intrinsèque du monde que commande la volonté normative et régulatrice du Dieu souverain.

On comprend par conséquent les critiques peu amènes que Pufendorf adresse à Hobbes et à Grotius. À Hobbes, Pufendorf reproche non seulement d'avoir assimilé la loi naturelle aux lois physiques de la nature (II, II, § 3), mais surtout la pente individualiste et les schèmes mécanicistes qui l'ont conduit à considérer le monde des hommes comme le lieu de la guerre universelle. En effet, si ce philosophe a raison de considérer l'instinct de conservation et l'amour-propre comme des facteurs importants de la constitution des hommes, il a tort de ne pas insister sur le devoir de sociabilité qui, comme l'ont bien vu Bacon et Cumberland, concerne « le genre humain sans exception » (II, II, § 15) et le porte vers le bien commun et la tranquillité

publique. Il n'a pas compris que, dans l'ordre général du monde, la sociabilité, loin de s'opposer à l'amour-propre, permet que, « par un commerce de secours et de services, chacun puisse mieux pourvoir à ses intérêts » (II, III, § 18). À Grotius, Pufendorf reproche surtout de soutenir que « les maximes du droit naturel ne laisseraient pas d'avoir lieu en quelque manière, quand même on supposerait qu'il n'y a point de Divinité ». Grotius reconnût-il que pareille hypothèse est impie et absurde, son erreur est, aux yeux de Pufendorf, de mésestimer « la sage et puissante Providence qui gouverne toutes choses et principalement le genre humain » (§ 19). En effet, « l'obligation de la loi naturelle vient de Dieu même qui, en qualité de Créateur et de Conducteur souverain du genre humain, prescrit aux hommes avec autorité l'observation de cette loi » (§ 20). Dans la ligne volontariste dont Pufendorf ne s'écarte jamais, il est d'ailleurs assez remarquable que la loi naturelle, en tant que commandement de la volonté d'un Supérieur, n'aille pas sans « sanction » (ce que Cumberland dénomme justement les « récompenses et punitions naturelles »). La dimension éthique du droit naturel s'ouvre ainsi au bien commun, à la bienveillance et à la justice, en quoi le bonheur de l'homme rejoint la générosité de Dieu.

La théorie jusnaturaliste a pris chez Grotius et chez Pufendorf des accents sensiblement différents. Leibniz et Barbeyrac ont l'un et l'autre perçu la divergence philosophique fondamentale des deux jurisconsultes, le premier en inclinant vers le rationalisme de Grotius pour critiquer Pufendorf, le second en suivant le volontarisme de Pufendorf afin de souligner les carences ontologiques de Grotius. Dans ce débat, dont les *Monita* de Leibniz et les réponses de Barbeyrac au *Jugement d'un Anonyme* (en fait, Leibniz) dévoilent les arguments essentiels, réside la source de la bifurcation que manifestera l'essor de la doctrine jusnaturaliste à la fin du XVIIe et au XVIIIe s. : d'un côté, le rationalisme leibnizo-wolffien préparera, dans la voie qui, ouverte par Grotius, conduit aux princes éclairés du XVIIIe s., les thèses que Vattel développera surtout à propos du droit des gens ; d'un autre côté, Barbeyrac, retrouvant l'inspiration très classique de J. Domat, aidera amplement à la filiation des idées de Burlamaqui par rapport à l'œuvre de Pufendorf. Aussi faut-il beaucoup de circonspection et de prudence pour s'interroger sur l'apport des penseurs de la loi naturelle à la philosophie morale en cette période de l'histoire des idées que l'on dit « moderne ».

Les incidences du jusnaturalisme sur la philosophie morale à l'époque moderne

En prenant aujourd'hui une ample distance par rapport aux exposés que, dans l'École du droit de la nature et des gens, jurisconsultes et philosophes donnèrent de la loi naturelle, nombreux sont les interprètes qui croient trouver chez eux les signes d'un humanisme qui aurait introduit dans la philosophie morale des bouleversements quasi coperniciens. Les arguments qu'ils avancent ont le mérite de la clarté et de la simplicité. Mais celles-ci ne sont obtenues que par une lecture réductrice des textes qui, en occultant de surcroît les différences entre les auteurs, falsifie et la lettre et l'esprit de leur œuvre.

Une « légende » particulièrement tenace s'est attachée à Grotius que l'on a présenté comme le « fondateur de l'École du droit naturel », l'artisan de la « laïcisation du droit », le père du libéralisme, l'ouvrier du droit des gens... Et la « légende » a d'autant mieux résisté que l'on a longtemps refusé de voir chez ce théoricien du XVIIe s. un disciple tardif de la Scolastique espagnole. Bien entendu, l'on insistait surtout sur le célèbre *etiamsi daremus non esse Deum* que l'on interprétait comme l'affirmation de l'indépendance du droit par rapport à Dieu. Dès lors, l'anthropologisation du droit, sa sécularisation, la rationalisation des conduites humaines, l'importance des droits de la « personne morale », mais aussi l'idée d'un « droit social » répondant au désir qu'a tout un chacun de vivre en société... étaient autant de thèmes « modernes » que l'on croyait découvrir dans l'œuvre de Grotius en les situant dans le cadre d'une philosophie humaniste, rationaliste, individualiste et libérale annonciatrice des Lumières. Certains auteurs parlèrent même du « progressisme » de Grotius, voire de ses accents « révolutionnaires »... De Pufendorf, moins souvent invoqué et généralement cité aux côtés de Grotius, on n'a longtemps retenu que ses théories du contrat social et du droit des gens, considérées elles aussi comme participant des idées « modernes ». Or, depuis un quart de siècle, d'importants travaux, effectués à l'échelle internationale, ont mis en évidence l'aspect fallacieux de ces interprétations. Le retour minutieux aux textes relatifs précisément au droit naturel et à la loi naturelle permet de cerner de manière plus rigoureuse et plus exacte l'apport de Grotius et de Pufendorf en matière éthico-juridique.

Une remarque s'impose d'abord qui, à elle seule, atténue considérablement l'apport – s'il existe – des deux jurisconsultes à la « modernité » : ni l'un ni l'autre, en leurs analyses, n'envisagent, comme, après Thomasius, le feront Kant et Fichte, la moindre césure entre le droit et la morale ; même lorsque Grotius assimile le droit à la loi, ce qu'il appelle « droit » désigne l'ensemble des préceptes de la morale objective et non point seulement les règles positives de ce qu'il appelle le « droit volontaire humain ». Pufendorf quant à lui est parfaitement explicite lorsqu'il présente la *lex naturalis* comme la clef de l'ordre axiologique dont peut s'honorer le monde des *entia moralia* : la force normative de la loi naturelle gouverne toutes les actions droites, de sorte que morale et droit ne se dissocient pas.

Cependant, l'adhésion des deux jurisconsultes, sur ce point, à la tradition la plus classique, ne doit pas occulter l'originalité dont font preuve, à d'autres égards, leurs positions doctrinales. Il faut néanmoins rendre leur spécificité à chacune de leurs deux théories car, en ce qui concerne la philosophie morale, elles n'ont ni la même résonance ni le même impact.

Le déductivisme abstrait du système du droit de Grotius situe sa pensée dans la veine rationaliste qui conduit à Leibniz et à Wolff. Dans ce contexte, les idées du droit et de la morale, donc, tout ce qui ressortit au juste et au bien, n'appartiennent pas davantage au plan de l'expérience que les notions mathématiques. En outre, par son strict rationalisme, Grotius entendait s'opposer – il était arminien – au dogme calviniste de la grâce élective et, ce faisant, défendre contre le serf-arbitre, à l'instar d'Érasme, l'idéal de liberté de l'humanisme. Que le droit, en effet, procède des *dictamina rectae rationis* signifie qu'il n'a nul besoin de trouver sa fondation dans la toute-puissance divine que lui assignait la tradition. Le passage de la transcendance à l'immanence serait ainsi susceptible d'indiquer à l'homme la voie de son autonomie éthique. Dès lors, on a pu soutenir que Grotius, par sa conception du droit naturel, aurait amorcé la revendication des « droits de l'homme », qu'il suffirait désormais de déduire des conditions rationnelles de la normativité éthico-juridique. Conduisant plus loin cette interprétation, on a cru retrouver chez Grotius les thèmes recteurs de la philosophie morale moderne : une théorie rationaliste de la nature humaine, la prédominance des requisits individualistes, l'eudémonisme et l'utilitarisme, l'artificialisme constructiviste de la raison, l'ambition universaliste... au bout de quoi se profileraient l'historicisme et le positivisme juridique.

Une telle « lecture » de l'œuvre de Grotius, souvent répétée aujourd'hui, est assurément séduisante. Néanmoins, elle est si sélective qu'elle est suspecte. Certes, la pensée de Grotius s'inscrit dans un courant humaniste auquel les philosophies du XVIIIe s. donneront un fort développement. Mais elle est beaucoup plus proche des sources érasmiennes et suaréziennes que des élans des Lumières. En outre, s'il est vrai que, décrivant les diverses acceptions du terme *jus,* Grotius distingue ce qu'aujourd'hui l'on dénomme « droit subjectif » et « droit objectif », c'est à ce dernier sens qu'il s'attache surtout dans le grand œuvre dont on ne saurait oublier qu'il traite de la guerre et de la paix. Or, les normes juridiques de la guerre et de la paix ne suivent nullement la voie « subjectiviste ». Le problème qu'examine Grotius est, fondamentalement, celui de la licéité de la guerre et, corrélativement, celui des conditions positives – formelles et matérielles –, de la guerre juste. Si donc il est vrai qu'il reprend parfois à Ockham et à Gerson l'intuition, encore vague, d'un « droit subjectif » (qui n'est jamais ainsi nommé) pour expliquer les promesses, les serments et les contrats, il s'interroge avant tout, en étudiant les guerres – privées, publiques ou mixtes selon sa propre terminologie –, sur leurs « justes causes ». Cela donne à sa conception du *jus ad bellum* un caractère ambivalent ; à tout le moins ne se sépare-t-il pas des catégories et des schèmes médiévaux de la théorie de la juste guerre : *nam ubi judicia deficiunt, incipit bellum* (*DJBP*, II, I, § 2.1).

Pourtant, lorsque Grotius s'interroge sur le *jus in bello,* il semble qu'en envisageant celui-ci du point de vue du droit naturel, du droit des gens ou dans le cadre des conventions conclues entre belligérants, il assortisse le droit de la guerre de limitations *(temperamenta)* imposées par le souci de la dignité humaine et par des considérations humanitaires : les actes de belligérance impliquent condamnation des ruses de guerre ou de la tromperie envers l'ennemi ; ils requièrent la nécessité d'épargner les non-combattants et de respecter les trêves. Grotius prône l'humanisation des conflits armés. Cependant, à regarder les textes de plus près, on s'aperçoit d'une part qu'ils font inlassablement référence aux notions classiques de bonne foi, d'équité, d'humanité, voire de charité que Grotius emprunte à la morale stoïcienne ou cicéronienne, à la patristique, au droit canonique et à la philosophie scolastique ; et que, d'autre part, ils ne s'écartent pas de la vieille problématique de la licéité des guerres *(justitia belli)* qui n'a guère de pertinence dans l'éthique moderne.

Il est encore plus fallacieux d'embrigader Pufendorf sous la bannière de la modernité : il est clair que par son volontarisme et par la référence constante de la loi naturelle au décret divin, il appartient à une veine philosophique antémoderne. Mais en sa pensée, les choses ne sont pas simples. Ainsi, d'une part, la théorie des *entia moralia* découvre l'homme comme susceptible d'instituer librement une œuvre de culture qu'il ajoute à la nature. En outre, l'obligation qui s'attache à la loi naturelle impose à tout homme un devoir d'obéissance à la loi par lequel il assume sa propre humanité. Dès lors, beaucoup de commentateurs ont vu dans ces deux thèmes qui constituent les axes porteurs de la doctrine et dans le développement desquels Pufendorf utilise les notions de personne, de conscience individuelle, de liberté, de responsabilité, d'imputation... l'expression de normes signifiant l'autonomie éthique de l'homme. Pufendorf aurait suivi la voie du « subjectivisme » – on a parlé de « solipsisme normatif » – ouverte par le nominalisme ockhamien. Pourtant, d'autre part, en sa lettre comme en son esprit, l'œuvre de Pufendorf possède une tout autre tonalité. Certes, l'idée centrale d'obligation se déploie méthodiquement en un traité des devoirs. Mais celui-ci rappelle de très près la morale des Stoïciens, préoccupée, à travers l'accord de l'homme et de la nature universelle, du destin de l'âme. La primauté du devoir et de la

vertu exprime l'accord que l'homme instaure entre son intelligence et les donnés naturels de la vie. De même que cet accord, selon les Stoïciens, permettait de faire pièce au scepticisme et à l'inquiétude qui rongeaient leur temps, de même, il est, selon Pufendorf, le seul palliatif des querelles de tous ordres qui déchirent son époque. De manière très traditionnelle et en adoptant le plus souvent une démarche casuistique d'allure scolastique, Pufendorf fait de la loi naturelle le principe d'une régulation éthique et existentielle de la communauté humaine, de sorte que la tempérance, le courage, la tolérance, la justice et même la prudence – unique vertu qui englobe toutes les autres – ne font que traduire les décrets divins dans le monde humain. Pufendorf, avec un regard de conciliateur, situe ainsi la rationalité du droit naturel dans le grand Tout du monde créé par Dieu. Renouant avec l'universalisme des Stoïciens qu'il allie à la patristique chrétienne et à la scolastique thomiste, il réagit contre les hardiesses de l'individualisme naissant qu'il perçoit chez Hobbes et contre la tentation qu'a eue Grotius, à la suite de Jean Duns Scot et de Guillaume d'Ockham, de briser le lien entre la normativité et l'ordre ontologique du monde. C'est pourquoi si, pour Pufendorf, la portée morale de la loi naturelle n'est pas étrangère à l'humanisme, il ne peut s'agir que d'un humanisme non individualiste, voire anti-individualiste. Le droit naturel ne porte pas en soi de promesse d'autonomie. Loin de plaider pour l'éthique de l'individu, Pufendorf entend replacer l'homme en son juste lieu au sein de l'univers dont la Providence règle téléologiquement le cours.

Grotius et Pufendorf sont loin d'exercer une influence directe sur la philosophie morale moderne. D'une part, ils appartiennent si peu à un même mouvement de pensée que la philosophie de Pufendorf implique une critique des conceptions de Grotius : sans aller jusqu'à considérer la théorie du jurisconsulte hollandais comme un échec – d'autant que, malgré ses réticences, il la sait magistrale –, Pufendorf redoute qu'elle n'en vienne quelque jour, lorsque s'accentueront les pesanteurs de la raison humaine, à provoquer le silence du monde et l'évanouissement des horizons de la pensée. Il perçoit dans l'œuvre de Grotius, nonobstant ses références explicites très classiques au droit romain et à la scolastique, les germes souterrains du rationalisme conquérant qui s'affirmera après lui de Hobbes à Wolff et à Vattel. En un sens, pour un regard rétrospectif, l'œuvre de Pufendorf contient moins d'audaces cachées que celle de Grotius. Mais, à s'en tenir aux textes, force est de convenir que l'œuvre de Grotius est loin d'exprimer explicitement et encore moins de théoriser des philosophèmes qui bouleversent la tradition. On ne saurait expliquer cette réserve en invoquant la prudence, indispensable en un temps où les idées nouvelles passaient toujours pour subversives. Dans les œuvres de Grotius, la nouvelle philosophie de l'homme, que caractérisera un rationalisme s'épanouissant en autonomie éthique et s'ouvrant à l'universalité, demeure enveloppée, encore immature, dans des limbes sans transparence. Il faut attendre les jusnaturalistes du XVIII[e] s. pour que s'expriment et se développent, à la faveur des polémiques qui opposent les deux courants respectivement issus de Grotius et de Pufendorf, et selon une fidélité bien infidèle à leurs œuvres, les principes d'un humanisme moral individualiste et universaliste qu'ils avaient à peine entrevu. Tout au plus est-il permis de dire que Grotius avait pressenti l'éclatement possible des cadres de la doctrine traditionnelle et que Pufendorf redoutait les effets de la mutation qui s'ensuivrait.

► **Les théoriciens de la loi naturelle :** BARBEYRAC J., *Jugement d'un Anonyme*, 1717. — BURLAMAQUI J.-J., *Principes du droit naturel*, Genève, 1747. — CUMBERLAND R., *De legibus naturae disquisitio philosophica,* Londres, 1672. — DOMAT J., *Les Lois civiles dans leur ordre naturel*, Paris, 1689-1694. — GOYARD-FABRE S., *Les embarras philosophiques du droit naturel*, Paris, Vrin, 2002 ; *Critique de la raison juridique*, Paris, PUF, 2003. — GROTIUS H., *De jure praedae commentarius ; Mare liberum*, 1609 (trad. fr., *De la liberté des mers,* Paris, PUF, 1990) ; *De jure belli ac pacis*, Paris, 1625 (trad. fr. J. Barbeyrac, *Le Droit de la guerre et de la paix,* Amsterdam, 1724 et 1729 ; rééd., Caen, Presses Univ., 1984, trad. fr. P. Pradier-Fodéré, Paris, PUF, 1999) ; *De Imperio summarum potestatem circa sacra,* 1647. — HAAKONSSEN, *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment,* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996. — LEIBNIZ G. W., *Monita quaedam ad S. Pufendorfii Principia G. W. Molano directa,* 1706. — PUFENDORF S., *Elementa jurisprudentiae universalis*, La Haye, 1660 ; *De jure naturae et gentium,* Lund, 1672 ; *De officio hominis et civis*, Lund, 1673 ; *Eris Scandina,* Francfort/Main, 1686. — THOMASIUS C., *Fundamenta juris naturae et gentium,* Leipzig, 1705. — VATTEL E. de, *Le Droit des gens ou principes de la loi naturelle appliquée à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, Leyde, 1758.

► **Études sur Grotius et Pufendorf :** BOBBIO N., *Il diritto naturale nel secolo XVIII*, Turin, 1947. — DENZER H., *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf*, Munich, 1972. — DIESSELHORST M., *Zum Vermögenrechtssystem Samuel Pufendorfs,* Göttingen, 1976. — DUFOUR A., *Droits de l'homme, droit naturel et histoire*, Paris, PUF, 1991. — FIORILLO V., *Tra egoismo e socialità : il giusnaturalismo di Samuel Pufendorf,* Naples, 1992. — GOYARD-FABRE S., *Pufendorf et le droit naturel*, Paris, PUF, 1994. — HAGGENMACHER P., *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris, PUF, 1983. — ILTING K. H., *Naturrecht und Sittlichkeit*, Stuttgart, 1983. — LAURENT P., *Pufendorf et la loi naturelle,* Paris, Vrin, 1982. — SCHNEIDERS W., *Naturrecht und Liebesethik*, Hildesheim, 1971. — SEIDLER M., Introduction à *Samuel Pufendorf's On the Natural State of Men* (1678), Lewiston, Mellen Press, 1990 ; *The Political Writings of S. Pufendorf*, Oxford Univ. Press, 1994. — SEVE R., *Leibniz et l'École moderne du droit naturel,* Paris, PUF, 1989. — SKINNER Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, 1978. — TULLY J., *De Officio, Introduction à la traduction anglaise du*, Cambridge, 1991. — VILLEY M., « Les fondateurs de l'École du droit natu-

rel moderne du XVIIe s. », in *Archives de philosophie du droit*, t. VI, 1961 ; *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Montchrestien, 1968. — WELZEL H., *Die naturrechtslehre Samuel Pufendorf*, Berlin, 1958. — WOLF E., *Grotius, Pufendorf, Thomasius*, Tübingen, 1963.

Simone GOYARD-FABRE

Né à Delft, Huig van der Grott (Grotius) était, à vingt-quatre ans, avocat général du fisc pour les provinces de Hollande et de Zélande. Nommé Grand Pensionnaire de Rotterdam en 1613, sa charge le rapproche de Jan van Oldenbarnevelt, partisan de la doctrine du théologien protestant Arminius que fit condamner Maurice de Nassau. Dénoncés comme sectateurs des Remontrants, Oldenbarnevelt sera condamné à mort (1619) et Grotius à la prison perpétuelle. Il parviendra à s'évader et trouvera refuge en France puis à Stockholm, à la cour de la reine Christine qui le nommera ambassadeur de Suède auprès du roi de France. *(Éd.)*

Né en Saxe, Samuel de Pufendorf crée un enseignement de droit naturel à l'université de Heidelberg (1660), puis, sur la demande du roi de Suède qui lui accordera toujours son appui, à celle de Lund où il enseignera vingt années durant. Nommé historiographe de la famille royale à Stockholm en 1677, il se rend à Berlin en 1688 sur l'invitation de Frédéric Guillaume, prince dont l'absolutisme s'accordait à ses vues politiques personnelles. Pufendorf y passera les six dernières années de sa vie, se consacrant à ses recherches d'historiographe et à l'approfondissement de sa réflexion philosophico-théologique sur les grands problèmes juridiques (*De habitu religionis christianae ad vitam civilem*, 1687 ; *Jus feciale divinum*, posth.). *(Éd.)*

→ *Hobbes ; Justice ; Leibniz ; Loi ; Suárez.*

LOYAUTÉ

Loyauté et partialité

L'éthique de la loyauté offre un moyen de comprendre ce qui oppose une morale partiale à une morale impartiale. Les éthiques libérales classiques – le kantisme et l'utilitarisme – sont impartiales par nature : nos amis bénéficient de la même considération morale que des étrangers. Par définition, la loyauté est partiale : elle s'applique à ceux qui nous sont proches, et non aux personnes distantes ou étrangères.

Les cas élémentaires de loyauté concernent des personnes que nous connaissons – amis, amants et membres de la famille. Mais par extension, nous éprouvons un sentiment de loyauté envers des groupes, dont beaucoup de membres nous sont personnellement inconnus. Ainsi, on peut faire preuve de loyauté envers des institutions telles que des universités, des entreprises, des professions et des partis politiques. À un niveau d'abstraction plus élevé, la loyauté peut s'appliquer à des peuples, des nations et des États. Nous parlons aussi de loyauté envers des principes et des écoles de pensée. Et les croyants peuvent concevoir leur foi comme une expression de loyauté envers le vrai Dieu.

Dans tous ces contextes, la loyauté possède fondamentalement le même sens. Pour chaque ami ou amant loyal, il y a toujours une tierce partie qui pourrait, à la manière du triangle classique, détourner, par la tentation, l'ami loyal de l'objet de sa loyauté. Dans une relation de loyauté, il existe ainsi trois parties, que nous appellerons A, B et C. La personne A ne peut être loyale à B que s'il existe ou pourrait exister une personne C, laquelle serait potentiellement en concurrence avec B, l'être par rapport auquel se montre la loyauté. Le rival erre toujours en coulisses, rejeté pour l'instant, mais toujours tentant, toujours séduisant. S'il apparaît et invite l'ami loyal, celui-ci refusera de le suivre. La loyauté à l'égard d'un principe abstrait signifie ainsi que l'on ne sera pas tenté par des principes concurrents. La loyauté à Dieu signifie qu'on ne sera pas tenté par de faux dieux.

Les actes de loyauté personnelle – s'abstenir de toute infidélité sexuelle, de dévoiler des secrets et d'autres formes de collusion avec des tierces parties – sont-ils toujours négatifs ? La question est débattue, mais certains affirmeraient que l'amant qui s'est contenté de s'abstenir de tromper sa partenaire ne saurait être qualifié de loyal et fidèle. Certains actes positifs paraissent également requis, des actes de dévotion qui reflètent l'importance qu'a l'autre dans la façon dont la personne loyale définit ses priorités. Il semble qu'une simple perte d'intérêt pourrait nous amener à devenir un enfant ingrat, un ami indigne de confiance, ou un amant infidèle. La loyauté en ce sens plus plein n'exige pas seulement de s'abstenir de tromper – elle nécessite de la dévotion.

Dans le cas de la loyauté envers une nation, le tentateur potentiel est l'ennemi auquel on pourrait, dans le langage de la constitution américaine, « adhérer » et donner « assistance et réconfort », commettant ainsi une trahison. Certains pourraient penser que des actes positifs de patriotisme sont nécessaires pour faire preuve de loyauté envers la nation, tout comme des actes de dévotion sont jugés nécessaires à la loyauté dans les relations personnelles. Mais tous conviendront que le fondement minimal de la loyauté est saisi dans la définition de la trahison. Pour être loyal à son pays, il ne nous est pas demandé d'y « adhérer » émotionnellement – il suffit de ne pas se rallier à l'ennemi.

Je propose une théorie triadique de la loyauté, distincte des théories diadiques, lesquelles considèrent que le sujet qui offre sa loyauté et le bénéfi-

ciaire qui la reçoit suffisent à décrire la relation de loyauté. Les quelques ouvrages consacrés à la loyauté sont dominés par l'acceptation implicite des théories diadiques. Un bon exemple en est la définition que donne Josiah Royce, qui traite la loyauté comme un genre d'engagement volontaire, une « dévotion volontaire et profonde à une cause » (*The Philosophy of Loyalty,* 1908). L'engagement que A, le sujet, manifeste envers B, l'objet, est censé suffire à expliquer la loyauté. Les théories diadiques commettent l'erreur d'exagérer l'élément de dévotion que comporte la loyauté. La loyauté personnelle devient alors de l'amour ; la loyauté à la nation, du patriotisme. La théorie triadique a pour avantage de souligner une dimension minimale de la loyauté, qui consiste à simplement s'abstenir de l'adultère et de la trahison à l'égard d'une personne ou d'une nation.

Il importe de distinguer le *sentiment* de loyauté du *devoir* de loyauté. Aucun des deux n'implique l'autre. On peut éprouver une loyauté sentimentale envers une institution sans avoir le devoir d'être loyal à son égard, et l'on peut avoir un devoir de loyauté envers des parents ou des enfants sans éprouver pour eux de sentiments positifs. La notion de loyauté ne devient intéressante en tant que concept moral que dans la mesure où elle exprime un devoir de loyauté.

Loyauté : unilatérale et réciproque

Définie comme un devoir moral, la loyauté peut avoir un aspect féodal. Dans la société féodale, la loyauté est de manière caractéristique celle que ressentent les membres inférieurs de la hiérarchie envers les membres supérieurs. Le serf avait un devoir de féauté envers son seigneur. Mais celui-ci n'avait aucun devoir réciproque envers ses serfs. Son devoir était d'offrir protection et sécurité à ceux qui lui étaient loyaux. Cette même structure se retrouve dans la conception moderne des devoirs de l'État envers les citoyens. L'État offre sa protection aux citoyens en échange de leur loyauté, et la loyauté de la nation facilite en effet la défense contre les ennemis extérieurs. La notion de loyauté de l'État envers les citoyens est peu conceptualisée, mais il semble tout de même possible de parler du devoir de loyauté du roi ou du gouvernement envers une fraction faible et dépendante de la population, comme les pauvres.

L'exemple de plus frappant de loyauté unilatérale est la façon dont Dieu exige la soumission et la loyauté du peuple juif. Les prophètes accusent les Juifs de « courir après d'autres dieux ». Adorer de faux dieux est un acte d'adultère, de trahison. Mais Dieu n'est soumis à aucune obligation réciproque envers les Juifs. La théologie est claire sur ce point. Dieu peut choisir pour sujets des peuples sujets autres que les Juifs, mais les Juifs ne peuvent pas avoir d'autres dieux. Tout ce que les peuples soumis peuvent espérer, c'est la protection contre les ennemis et la destruction. C'est pourquoi l'holocauste a provoqué chez beaucoup de Juifs un profond ébranlement de leur foi.

L'idéal moderne de loyauté dans l'amitié et le mariage rejette le modèle féodal en faveur du principe libéral de réciprocité. En amitié, la loyauté s'échange contre la loyauté. Le mariage moderne ressemble plus au modèle de l'amitié qu'à une conception féodale dépassée, dans laquelle la femme offre à son mari sa loyauté contre la protection que celui-ci lui offre en retour.

Dans les institutions contemporaines, loyauté signifie de plus en plus loyauté réciproque. Un bon exemple en est la relation entre employeurs et employés. Les propriétaires d'entreprises cherchent à susciter la loyauté de leurs employés. Ils emploient le langage de la « famille » et de la « communauté » à propos de leur personnel. À leur tour, cependant, les employés attendent des propriétaires qu'ils leur soient loyaux en cas de baisse des bénéfices. Pour autant que les propriétaires aient un devoir moral de maintenir une société déficitaire dans la ville où elle se trouve, ce devoir s'exprime en termes de loyauté.

Contrat et histoire

Dans la culture juridique moderne, les devoirs de loyauté sont souvent fondés sur le contrat. Les avocats et les médecins sont soumis à un devoir de loyauté, conventionnellement défini, envers leurs clients et patients. Les devoirs fiduciaires des gérants de société peuvent être compris comme des devoirs de loyauté – ils doivent placer les intérêts de l'entreprise au-dessus des intérêts concurrents. Le contrat est l'une des sources du devoir de loyauté, mais ce n'est pas la seule.

Les devoirs de loyauté envers la famille, les amis, les partenaires amoureux et les nations sont fondés non sur le contrat mais sur une histoire partagée. Ce devoir peut concerner la personne dont les soins ou l'attention ont permis à l'enfant de devenir adulte. Dans de nombreuses cultures traditionnelles, c'est également la forme que prend le respect dû aux professeurs. Le terme japonais *sensei* ou le mot hébreu *mori* sont des appellations qui expriment la gratitude et la soumission, sans attente d'une loyauté réciproque.

Reconnaître des devoirs de loyauté fondés sur une histoire partagée est une manière d'affirmer son identité. Le soldat prêt à se battre pour son pays affirme ainsi haut et clair où il se situe dans un monde de nations fracturées. Il arrive parfois que la décision de partir à la guerre soit avant tout une question d'identité familiale. Le général Robert E. Lee était en fait loyal à l'Union et opposé à l'esclavage, mais il a choisi, par loyauté envers les siens, de se battre pour les États confédérés. Ceux qui organisent les troupes de combat savent que l'intense loyauté personnelle des soldats envers leur unité a souvent beaucoup plus de poids que l'évocation abstraite du patriotisme.

L'histoire établit les fondements de la loyauté comme autant d'expressions de l'identité, et elle impose des limites aux loyautés possibles. Aussi grande que fût l'admiration de Tocqueville pour l'Amérique, il lui était impossible de se déclarer, soudainement, loyal à ce pays. Lorsque 6 000 soldats français réguliers se sont battus, sous le général Rochambeau, pour l'indépendance américaine, ce n'était pas là un acte de loyauté envers la jeune république américaine. Un fermier de Virginie pouvait poser sa charrue et prendre les armes : c'était un acte de loyauté ; mais un soldat français qui venait se battre pour la même cause n'exprimait pas le même point de vue sur son engagement. Même s'il était fermement convaincu que les Américains devaient gagner (et non, comme son gouvernement, que les Anglais, pour des raisons politiques, devaient perdre), il était venu d'ailleurs pour se battre. Le bien-fondé de sa cause influait sur l'énergie qu'il mettait au combat, mais sa lutte n'exprimait pas, n'affirmait pas, ses racines historiques. Personne ne peut, par simple goût, décider d'être loyal à une nation ou à un individu qui n'a pas un lien historique avec lui.

La relation qui existe exactement entre l'expérience historique et les devoirs de loyauté reste toutefois controversée. Les individus déménagent, changent d'emploi et de culture, ou se donnent de nouvelles racines. On ne sait pas combien de temps il faut pour que de nouvelles loyautés poussent sur un terreau frais. Comme le dit Aristote, des amis doivent avoir « mangé du sel » ensemble. Mais la quantité de sel requise comme sa qualité semblent relever du goût et du jugement individuel.

Individualisme et communautarisme

Une conception historique de la loyauté offre une perspective d'étude intéressante sur le débat contemporain entre les individualistes libéraux et les communautariens. Les premiers rejettent le principe du destin historique, selon lequel notre passé peut nous dicter les devoirs du présent. Pour l'individualiste, la loyauté rappelle le féodalisme, l'époque où la position occupée dans la vie déterminait les devoirs qu'on avait. Si l'histoire signifie quelque chose, diraient-ils, elle montre seulement que nous avons évolué, que nous avons renoncé aux devoirs liés au « statut » pour ne reconnaître que les devoirs fondés sur le contrat et le choix volontaire.

Bien entendu, les individualistes libéraux admettent que certains devoirs naissent sans choix préalables. Des philosophes du XVIII[e] s. comme Jeremy Bentham et Emmanuel Kant fondent leur conception des différentes obligations sur les traits communs à tous les êtres humains. Bentham affirme que notre dénominateur commun est notre capacité d'éprouver du plaisir et de la douleur, et en déduit que chacun a l'obligation d'agir de manière à tenir compte du plaisir et de la douleur des autres. La thèse kantienne selon laquelle tous les êtres humains sont en rapport étroit en raison de leur capacité de raisonner et de connaître la loi morale implique qu'ils possèdent une humanité commune. Ce caractère commun engendre le devoir de respecter l'humanité en soi et dans les autres, ceux-ci étant traités comme des fins en soi.

La version de la théorie kantienne qu'a élaborée John Rawls présuppose la capacité de l'être purement rationnel à décider des principes de justice qui devraient gouverner la société. Rawls reconnaît comme fin de l'action du moi rationnel le fait de maximiser certains biens premiers tels que la liberté, la richesse et le respect de soi. Il arrive ainsi à élaborer des principes de justice à partir de l'hypothèse brute selon laquelle des êtres rationnels, qui ne sauraient rien de leur position dans la société, chercheraient à maximiser les biens premiers que chacun désire.

La critique communautarienne de Rawls, issue en particulier des travaux de Michael Sandel (*Liberalism and the Limits of Justice*, 1982, 15), dénonce comme peu plausible l'idée d'« un moi non entravé » *(unen cumbered self)* et rationnel, supposé choisir les biens premiers qui sous-tendent les principes de justice de Rawls. Il faut situer le moi dans une société particulière, affirme Sandel, pour pouvoir expliquer pourquoi nos engagements et nos loyautés sont ceux que nous avons. Le raisonnement de Sandel part du sens intuitif que nous avons de nos engagements pour remonter à l'idée d'un moi qui doit être « entravé » par ses racines historiques.

Une autre objection à la conception libérale part du fait que le moi est ancré dans une situation historique. Quel est donc l'effet de la condition inévitablement située dans laquelle nous nous trouvons ? Une réponse est que notre situation historique entraîne des obligations vis-à-vis de ceux qui ont joué un rôle « significatif » dans la formation de notre personnalité. La thèse ici est que le « moi historique » engendre des devoirs de loyauté envers les familles, les groupes et les nations qui participent de la définition de notre moi. Ces devoirs peuvent être compris comme une expression d'estime de soi et d'acceptation de soi. Pour m'aimer moi-même, je dois respecter et chérir les aspects de moi-même qui sont liés à d'autres. Ainsi, ma simple biographie fait naître des obligations envers d'autres personnes, obligations que je rassemble sous le titre général de loyauté.

Nous ne choisissons pas, en un sens direct et immédiat, notre moi historique. Nous naissons dans une culture particulière, nous acquérons une langue maternelle, nous sommes en contact avec certaines idées politiques et religieuses, nous apprenons l'histoire de notre pays – tout cela se produit sans choix significatif de notre part. La responsabilité de nous donner initialement le sens de notre moi historique est laissée à nos parents, à ceux qui dirigent nos écoles, aux media et aux chefs religieux qui ont une influence sur nous. Nous disposons bien sûr, en tant qu'adulte, de la

possibilité de quitter notre culture d'origine pour tenter de nous intégrer en tant qu'immigrants ou convertis dans un nouveau monde. La réussite de cette intégration dépend en grande partie de la volonté et des talents de l'individu, ainsi que de la réceptivité de la culture d'accueil. De toute évidence, il est plus facile de s'intégrer comme immigrant aux États-Unis que dans la plupart des autres cultures. La possibilité de s'engager dans une modification si fondamentale de sa vie, engendrant tout un nouvel ensemble de loyautés, exprime bien le contrôle limité dont nous disposons sur notre moi historique.

Dans certains domaines, bien entendu, nous prenons à l'âge adulte des décisions fondamentales, puis il arrive que nos engagements vis-à-vis de nos amis, de nos conjoints, de notre religion ou de notre profession se modifient plus tard dans la vie. L'étendue de notre liberté pour procéder à de tels changements fondamentaux dépend aussi de la réceptivité de la culture dans laquelle nous cherchons à agir. Par comparaison avec les pays occidentaux, il est relativement difficile de restructurer ses engagements religieux en Iran, ou de déplacer ses loyautés professionnelles au Japon.

La loyauté dans la culture juridique

Le droit – un bon exemple en est le droit anglo-américain – répugne à admettre la pertinence de devoirs qui émanent exclusivement de la naissance ou de l'histoire personnelle. L'exception notable est le crime de trahison, qui ne s'applique, dans de nombreux pays, qu'aux citoyens et résidents permanents. Ainsi, les étrangers ne peuvent pas commettre de trahison vis-à-vis des États-Unis. Le choix ou le consentement – un acte volontaire – semble essentiel à la conception du devoir légal. Les parents ont des devoirs envers leurs enfants parce qu'ils choisissent de les mettre au monde. Mais les enfants n'ont aucun devoir légal envers leurs parents, pas même celui d'assurer leur subsistance si les parents en sont eux-mêmes incapables. L'argument est que les enfants n'ont pas choisi leurs parents, ce qui supprime toute base morale au devoir qu'ils ont de veiller sur eux. Pourtant, d'autres systèmes juridiques admettent le devoir qu'ont les enfants de prendre en charge leurs parents âgés et démunis. La nouvelle constitution russe, par exemple, reflète l'esprit communautaire de cette culture en reconnaissant explicitement ce devoir filial.

Certes, le droit admet le devoir de loyauté lorsque ce devoir repose sur le choix et le contrat. Le devoir fiduciaire est affaire de loyauté ; c'est l'obligation d'accorder la priorité aux intérêts de la société ou de l'individu pour lequel on agit fiduciairement. Les avocats ont un devoir de loyauté envers leurs clients. Ils doivent traiter les intérêts de ceux-ci comme primordiaux, et protéger les secrets révélés lors de leurs entretiens. Ces exemples de loyauté contractuelle diffèrent fondamentalement des devoirs qu'ont les enfants de veiller sur leurs parents, par exemple. Ces derniers ne sont pas fondés sur le choix et le consentement, mais sur la naissance et le sang.

Il se peut que la loyauté fondée sur le moi historique n'engendre pas de devoirs dans une culture libérale, comme c'est maintenant le cas dans la conception occidentale du droit. Mais il est une autre manière dont l'État peut reconnaître la valeur de la loyauté au sein de la culture juridique : l'État choisit de retenir sa main, de ne pas intervenir, dans les relations de loyauté. Un bon exemple de cette attitude de déférence à l'égard de la loyauté consiste à dispenser des personnes qui se connaissent de témoigner l'une contre l'autre. Une femme peut choisir de ne pas témoigner contre son mari, et vice versa (Fletcher). De nombreux auteurs recommandent d'élargir cette dispense à d'autres relations familiales, voire aux relations d'amitié (Levinson, « Testimonial Privileges and the Preference of Friendship », 631). La loi autorise donc les personnes à garder le silence au lieu de témoigner si cela devait faire du tort à leurs proches. Le processus de la justice en souffre, bien sûr, puisque les tribunaux doivent renoncer à de précieuses preuves, mais les relations ainsi protégées peuvent s'épanouir.

Un autre exemple de respect de la valeur que constitue la loyauté est l'attitude presque universelle adoptée à l'égard de l'héritage. Bien que les utilitaristes stricts dénoncent la transmission de la richesse d'une génération à l'autre, cette pratique survit partout. Même les régimes communistes n'ont pas osé la supprimer. Le fait de laisser ses possessions à une personne est une manière d'exprimer un lien avec le bénéficiaire. Par son testament, l'individu exprime sa loyauté envers certaines personnes et non d'autres. La possibilité de transmettre le patrimoine d'une génération à l'autre est importante parce qu'elle permet le développement des loyautés personnelles (Fletcher, 1993). Il importe de noter qu'aucune de ces institutions n'est fondée explicitement sur la valeur reconnue à la loyauté. Mais la reconnaissance de la loyauté en tant que valeur morale est implicite dans la pratique juridique.

Deux autres exemples de déférence aux relations de loyauté méritent d'être signalés. Certains auteurs défendent les contrats faisant d'une femme une « mère porteuse », au nom du principe libéral de l'autonomie contractuelle. Les tribunaux déclarent que ces contrats, par lesquels une femme met un enfant au monde contre rémunération, sont nuls car ils violent une « politique publique » (Farnsworth, *Contracts*, 1990, 323-339). Une bonne explication de cette limite imposée à l'autonomie contractuelle est que personne ne devrait pouvoir, en passant contrat, commettre un acte de déloyauté envers un enfant. De même, la tolérance juridique à l'égard des actes de foi religieuse représente une forme de déférence officielle

à l'égard de la loyauté qu'éprouvent les croyants envers leur Dieu. Le premier amendement de la Constitution américaine prévoit ainsi une protection spéciale pour le « libre exercice de la religion », ce que les tribunaux ont pendant longtemps interprété comme signifiant que le fidèle pouvait prétendre à être dispensé de certaines lois applicables aux autres. La Cour suprême a elle-même modifié son avis sur cette question, déclarant en 1990 que les lois neutres, non discriminatoires, doivent s'appliquer à tous, sans considération de conscience religieuse. Le Congrès est intervenu par un décret réinstaurant la dispense spéciale accordée à ceux qui affirmaient que, pour des raisons religieuses, ils ne pouvaient pas, par exemple, travailler le jour du sabbat, envoyer leurs enfants à l'école publique, se décoiffer en entrant dans un lieu, ou prêter allégeance au drapeau. La meilleure interprétation de cette politique de déférence est que l'État reconnaît la valeur d'une loyauté préexistante envers des instructions perçues comme venant de Dieu. L'État n'obligera pas les individus à renier un ensemble de loyautés afin qu'ils restent fidèles à la loi séculière.

Bien que la loyauté soit une valeur importante dans de nombreux contextes, elle ne prend pas toujours le pas sur toutes les considérations qui s'y opposent. Les membres de la mafia peuvent être jugés coupables de conspiration criminelle même si leur mode de vie repose en grande partie sur une éthique de la loyauté personnelle. Pourtant, la valeur accordée à la loyauté rend souvent compte d'un aspect important de nombreux différends.

La loyauté et ses critiques

Les pourfendeurs de la loyauté en tant qu'impératif moral soulignent les dangers de la partialité. Dans un article généralement bien disposé à l'égard de la loyauté et du patriotisme, Alasdair MacIntyre écrit : « le patriotisme se révèle être une source permanente de danger moral. C'est là une thèse qui, je suppose, ne peut pas être réfutée » (MacIntyre, *Is Patriotism A Virtue ?*, 1984, 15). MacIntyre pense visiblement à une forme de pente glissante vers le fascisme, à la défense aveugle et irréfléchie de « (son) pays, qu'il ait tort ou raison ». L'allégeance aveugle à tout objet de loyauté – ami, amant ou nation – transforme la loyauté en idolâtrie. Il y a un danger moral à penser qu'une personne ou entité concrète pourrait devenir la source ultime du bien et du mal, mais le danger moral n'est pas plus grand dans le cas du patriotisme que dans les cas de l'amitié, de l'amour érotique ou filial, ou de l'engagement politique.

La loyauté et le patriotisme se voient souvent reprocher un risque d'attachement excessif. Il y a même un philosophe qui prétend que le patriotisme s'apparente au racisme (Gomberg, « Patriotism is like Racism », *Ethics*, 1990, 101, 144). Ces accusations de culpabilité par association nous rappellent combien il est important de fixer des limites à la loyauté, pour difficile que soit cette tâche sur le plan théorique.

L'une des manières dont on peut fixer des limites aux loyautés particulières se rapporte au conflit inévitable qui existe entre loyautés supérieures et inférieures. Les valeurs supérieures, plus abstraites, que sont Dieu et la patrie semblent nous imposer des exigences morales plus impérieuses que l'attachement plus immédiat à notre famille et à nos amis. Mais cette structure de valeurs se trouve souvent inversée, comme l'illustre la décision du général Lee de rester fidèle à ses origines en se battant pour la Confédération, en dépit de ses opinions politiques. Une autre méthode possible pour fixer de telles limites aux loyautés particulières est de se référer à l'idée qu'il existe une version « véritable » de la personne ou du groupe qui rallie notre loyauté. Lorsqu'il a tenté d'assassiner Hitler, le colonel von Stauffenberg agissait, semble-t-il, au nom de la véritable Allemagne. Une mère qui continue de prodiguer ses soins à un fils devenu un violent criminel exprime une loyauté à l'homme qui est bon derrière la surface corrompue.

Dans certains contextes, la loyauté est déplacée. Nous estimons que les juges et les jurys doivent décider de manière impartiale, quelle que soit leur loyauté envers l'une ou l'autre partie au procès. C'est vrai aussi des arbitres qui doivent juger en fonction du mérite. Il y a pourtant des situations, telles que des décisions en matière d'emploi, dans lesquelles les loyautés paraissent en opposition constante avec les engagements en faveur du mérite. Le vote démocratique est aussi un domaine dans lequel tout le monde gagnerait si chacun agissait uniquement en fonction de considérations de mérite, mais où ce sont invariablement les loyautés envers un parti politique, son propre sexe ou son propre groupe ethnique qui décident du vote.

Malheureusement, il n'existe aucune théorie décisive qui explique l'attrait que présentent la loyauté, d'une part, et la moralité impartiale, d'autre part. La moralité impartiale et la loyauté conservent chacune leur caractère d'engagement, de manière indépendante. Aucune ne se réduit à l'autre. La loyauté ne peut pas plus être considérée comme une version de la moralité impartiale que celle-ci ne peut être comprise comme émanant de la loyauté. Au niveau de la théorie pure, il existe entre l'éthique de la loyauté et la moralité impartiale de multiples différences. La première est ancrée dans nos relations avec les autres ; la seconde présente un attrait universel. L'éthique de la loyauté met en scène un moi historique ; la moralité impartiale est issue de l'universalité de la raison ou de la psychologie humaine. La première s'adresse aux êtres humains tels qu'ils sont ; la seconde aux aspirations spirituelles des êtres humains tels qu'ils pourraient être. Deux systèmes

aussi radicalement différents ne sauraient être placés sous un seul et même dénominateur commun.

► BARON M., *The Moral Status of Loyalty*, 1984. — FARNSWORTH A., *Contracts*, Boston, Little Brown, 1990. — FLETCHER G., *Loyalty : An Essay on the Morality of Relationships*, Oxford Univ. Press, 1993. — JANOWITZ M., *The Reconstruction of Patriotism*, Univ. of Chicago Press, 1983. — KANTOROWICZ E. H., *Mourir pour la patrie*, Paris, PUF, 1984. — LADD J., « Loyalty », *Encyclopedia of Philosophy*, V, New York, Macmillan, 1967, 97-98. — LESTOCQUOY J., *Histoire du patriotisme en France*, Paris, Albin Michel, 1968. — LEVINSON C., « Testimonial privileges and the preference of friendship », *Duke Law Journal*, 1984, 631. — MACINTYRE A., *Is Patriotism A Virtue ?*, Univ. of Kansas, 1984 (trad. fr., Le patriotisme est-il une vertu ?, in *Libéraux et Communautariens*, éd. par Berten A., Paris, PUF, 1997. — NATHANSON S., « In defense of moderate patriotism », *Ethics*, 99, 1989, 535-552 (réponse à MacIntyre). — OLDENQUIST A., « Loyalties », *Journal of Philosophy*, 79, 1982, 173-193. — PETTIT Ph., « The paradox of loyalty », *American Philosophical Quarterly*, 25, 1988, 163. — ROYCE J., *The Philosophy of Loyalty*, 1908, New York, Macmillan, 1920. — SANDEL M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Univ. Press, 1982 (trad. fr., à paraître au Seuil, 1998). — SCHAR, « The case for patriotism », *American Review*, 17, 1973, 59. — TOCQUEVILLE A. DE, *De la démocratie en Amérique*, 2 vol., Paris, Gallimard, 1961. — WOLFF R. P., « Loyalty », *The Poverty of Liberalism*, Boston, Beacon Press, 1968. — Coll. : Sur le sens du patriotisme aujourd'hui, voir aussi les commentaires parus dans *Nation*, 4 juillet 1991.

George P. FLETCHER

→ *Communautarisme ; Consentement ; Confiance ; Relations internationales ; Tolérance ; Vertu.*

LUTHER Martin, 1483-1546

Luther est né en 1483 à Eisleben (Saxe-Anhalt). Son père, petit exploitant dans les mines de cuivre, nourrissant de grandes ambitions au sujet de son fils, le destine à une formation de juriste. C'est ainsi que Luther entre en 1501 à l'université d'Erfurt, pour y obtenir son grade de maître ès arts en 1505. Au cœur de l'Allemagne de cette époque, l'enseignement est encore très marqué par la scolastique médiévale, même si l'humanisme de la Renaissance fait déjà quelques timides apparitions. À la différence de celle de Leipzig, l'université d'Erfurt donne une formation dite moderne *(via moderna)*. C'est donc en priorité avec la tradition du nominalisme que Luther se trouvera familiarisé. Ses maîtres nominalistes le rendent attentif aux problèmes liés à la compréhension de Dieu, aux conflits possibles entre la foi et la raison, entre la théologie et la philosophie, et lui signalent déjà certaines difficultés de la synthèse thomiste. C'est à eux aussi qu'il doit une solide connaissance de l'œuvre d'Aristote et d'autres philosophes antiques.

Suite à différentes expériences spirituelles bouleversantes, Luther entre au couvent des augustins. Religieux fervent, il est ordonné prêtre en 1507. Parallèlement, il entreprend des études de théologie. C'est dans ce cadre du couvent que se déroulera la crise spirituelle qui suscitera sa confrontation avec la théologie et l'Église catholiques de l'époque. Cette confrontation se prépare dans la lecture intense des textes bibliques (surtout des Psaumes et des Épîtres pauliniennes), puisque dès 1512 Luther est chargé d'enseigner l'exégèse *(lectura in Bibliam)* à Wittenberg. C'est en s'attaquant en octobre 1517 à la pratique de la vente des indulgences que Luther déclenche le processus public de la Réformation. Les indulgences sont des attestations officielles que l'on peut acquérir à prix d'argent pour soi-même ou des parents défunts et qui garantissent la remise de certaines peines temporelles imposées au purgatoire pour la purification de l'âme. Ce trafic, qui fleurit à l'époque, apparaît à Luther comme un mépris du sérieux de la grâce et du péché. Ses quatre-vingt-quinze thèses sur les indulgences, appelant à un débat théologique sur le sujet, lui vaudront finalement un procès en hérésie, l'excommunication de l'Église catholique et la mise au ban de l'Empire. Protégé par les princes de Saxe, il pourra pourtant poursuivre son travail. À côté de son activité d'exégète à l'université de Wittenberg, qu'il continuera jusqu'à sa mort en 1546, Luther œuvre de manière infatigable au développement de la nouvelle théologie, de la nouvelle spiritualité et de la nouvelle Église, par des traités, des catéchismes, des disputes, des prédications, des cantiques, des lettres, des propos de table. L'édition critique de son œuvre comporte une centaine de gros volumes.

Ce rapide aperçu biographique permet d'emblée de dégager trois difficultés auxquelles se trouve confrontée l'entreprise de formuler les grandes lignes de la philosophie morale de Luther : *1)* Luther est d'abord *théologien* et, par son profil académique, exégète. Sa pensée se développe donc en dialogue intense avec l'Écriture sainte, et il en va de même pour son éthique, qui est d'abord théologique et non philosophique. Pourtant, simultanément, Luther s'attache régulièrement à marquer l'autonomie, relative certes, mais néanmoins bien accentuée, de la démarche éthique par rapport à la théologie. Il distingue ainsi ce qui vaut théologiquement *(theologice)* de ce qui vaut moralement *(moraliter)*, ou politiquement *(politice)*. Même si le cadre de référence demeure théologique, cette distinction permet à Luther d'envisager la question éthique sous ses angles séculiers et donc d'argumenter avec certaines données issues de la tradition philosophique (référence au droit naturel, appel à la raison, principe d'équité, etc.). *2)* Luther ne nous a pas laissé une grande œuvre, une « somme », comparable, par exemple, à l'*Institution de la religion chrétienne* de Calvin. Mis à part ses commentaires bibliques, ses écrits sont d'abord des *écrits de circonstance*,

dans lesquels Luther développe sa pensée sur des sujets précis, sans avoir le souci d'une synthèse. Une perspective globale ne nous est pas livrée telle quelle par Luther lui-même. *3)* Marquée par ses engagements concrets incessants, la pensée de Luther est fondamentalement une pensée *en situation*. Cela vaut tout particulièrement pour les parties éthiques de son œuvre. Il serait faux de vouloir les détacher de leur ancrage historique pour en faire une sorte de système général. À travers les ans, la théologie de Luther se trouve confrontée à des défis nouveaux, appelée à se situer sur des fronts divers. Ainsi, à la confrontation avec la théologie et la piété scolastiques succèdent le débat avec l'humanisme de la Renaissance (cf. surtout la discussion avec Érasme sur le libre arbitre) et les conflits avec les mouvements de la Réforme radicale, ceux que Luther appelle les illuminés ou les enthousiastes (les *Schwärmer*, en allemand). Ce caractère historique et engagé de sa réflexion suscite certaines tensions dans l'histoire des effets de la pensée luthérienne, léguant parfois au protestantisme certains héritages difficiles, comme nous le verrons plus bas.

Il résulte de ces difficultés que tout effort de synthèse, comme nous le tentons ici, est risqué. Il demeure nécessairement un point de vue, appelé à s'assumer comme tel sous l'angle de son effort d'interprétation, et donc jamais à l'abri de certaines partialités et simplifications. Nous partirons du cœur même de la démarche de Luther, pour esquisser le fondement de son éthique, puis en dégagerons les implications, en étendant progressivement la perspective du sujet humain vers sa vie en société et dans le monde.

La redécouverte de la justice passive

Comme nous le raconte un récit autobiographique du vieux Luther (*Œuvres*, VII, 306-308), parlant d'un événement difficilement datable, la découverte réformatrice de Luther, qui constitue la cellule première de toute son œuvre, s'opère en rapport avec la notion de la justice. Luther nous raconte qu'il était en train de lutter avec un passage de l'apôtre Paul soulignant la révélation de la justice dans l'Évangile, Romains 1, 17 : « C'est en lui [l'Évangile] en effet que la justice de Dieu est révélée, par la foi et pour la foi, selon qu'il est écrit : “Celui qui est juste par la foi vivra” [Habaquq, 2, 4]. » Luther, nous dit-il, haïssait ce texte parce qu'il le lisait « selon l'usage et la coutume de tous les docteurs », donnant à la justice de Dieu un sens actif : la justice « par laquelle Dieu est juste, et punit les pécheurs et les injustes ». Luther, vivant dans la conscience acérée de son péché, s'irrite, « le cœur en rage et bouleversé » : la condamnation de la loi ne suffit-elle pas ? Faut-il que Dieu « dirige contre nous, même par l'Évangile, sa justice et sa colère ? » Soudain, méditant jours et nuits, bousculant Paul sans répit, Luther remarque l'enchaînement des mots et opère le lien entre la justice de Dieu et la foi, soulignée par trois fois dans le texte. « [...] je commençai à comprendre que la justice de Dieu est celle par laquelle le juste vit du don de Dieu, à savoir de la foi [...] la justice passive, par laquelle le Dieu miséricordieux nous justifie par la foi [...] ». Ce renversement est pour Luther radical : « Alors, je me sentis un homme né de nouveau et entré, les portes grandes ouvertes, dans le paradis même. »

Ce récit, qu'il faut lire avec une certaine réserve critique, exprime de manière narrative la concentration de la théologie de Luther sur la justification par la foi seule *(sola fide)*. Cette redécouverte de la justice passive, de la justice reçue gratuitement dans la foi, s'effectue par le biais de la lecture de l'apôtre Paul. Et c'est également cette dimension de *la justification par la foi* qui constitue *l'unique et véritable fondement de l'éthique de Luther*. Pour bien comprendre l'enjeu de cette thèse, il faut préciser comment cette justice passive se démarque des accents propres à la scolastique médiévale dont Luther fait l'expérience à travers la crise spirituelle de sa vie de moine. Dans la théologie scolastique, l'être humain, défini par ses capacités naturelles – la raison, le libre arbitre, le pouvoir de se déterminer soi-même –, est considéré en rapport d'analogie avec le créateur dont il est l'image. Comme Dieu, cause première, est le principe de ses œuvres, de même, l'être humain, cause seconde, est appelé à accomplir ses œuvres. Dans cet effort, la grâce intervient. Interprétée à l'aide des catégories de la psychologie et de l'éthique aristotéliciennes, elle est conçue comme l'infusion en l'être humain d'un potentiel de vertus lui redonnant l'accès à sa destination surnaturelle, qu'il avait perdu par le péché. Dès lors, l'être humain est appelé à faire fructifier en acte les vertus qu'il a reçues par grâce, en accomplissant de bonnes œuvres sur le chemin de la perfection dernière. Cet appel à la réalisation active de la grâce dans les œuvres conduira, à travers le Moyen Âge, à un accent toujours plus fort sur les capacités naturelles de l'être humain. Si, dans la haute scolastique, la grâce prend l'initiative de remettre l'être humain sur le chemin de son but surnaturel, la scolastique tardive va insister sur l'effort de se préparer à la grâce, en « faisant ce qui est en soi », selon la formule consacrée. En développant mes capacités naturelles, je me rends digne de la grâce. Ainsi, toute la tradition scolastique contribue, de manière plus ou moins accentuée, à placer en l'être humain un potentiel de salut, naturel ou surnaturel, qu'il doit faire fructifier en vue de la perfection dernière. Autrement dit : toute l'éthique scolastique est dominée par le perfectionnisme.

Pour Luther, un tel perfectionnisme entraîne l'être humain dans des troubles et des scrupules infinis. S'il doit contribuer à l'accomplissement de son salut, l'être humain sera sans cesse pris dans l'effort de se justifier soi-même, de s'affirmer, de se glorifier devant Dieu. Mais cette attitude est

par excellence la révolte contre Dieu, le péché par lequel je m'affirme comme Dieu à la place de Dieu. Toutes mes œuvres sont donc prisonnières de ce péché, et elles ne peuvent en rien contribuer à mon salut ; elles ne font que me jeter encore plus dans la perdition. C'est pourquoi il n'y a pas en moi de potentiel de salut, par lequel je puis œuvrer en vue de la perfection. C'est ce que Luther souligne en proclamant avec passion, contre la défense prudente du libre arbitre chez Érasme, la thèse du serf arbitre (*Œuvres*, V, 11-236). Il ne s'agit pas ici d'un déterminisme métaphysique excluant la possibilité pour l'être humain d'opérer des choix et d'agir dans le monde. Il s'agit de marquer l'impossibilité d'une contribution des œuvres humaines au salut. Le salut est pure grâce *(sola gratia)*, donnée par Dieu et reçue par la foi seule, sans aucun mérite, tel est l'Évangile de la justice passive. Mais du même coup, cela a pour effet non pas de suspendre l'éthique, mais de la délier de la problématique du salut.

Loi et Évangile

Comme le souligne le texte de Romains 3, 28, texte clé pour Luther, « l'être humain est justifié par la foi sans les œuvres de la loi ». Pour le dire autrement : la loi et ses exigences cessent d'être chemin de salut. Luther va souligner ce point non seulement contre le perfectionnisme catholique, mais aussi contre la sagesse humaniste d'Érasme et les tentations moralisantes et légalistes de la Réforme radicale. Les mouvements radicaux s'inspirent des Réformateurs, mais estiment qu'il faut les dépasser, en particulier du point de vue de l'exigence morale liée à la foi. La pureté intérieure des purs, des élus, doit se traduire par la pureté extérieure d'une morale exemplaire, signe de la vraie foi. Dans le jugement de Luther, cela conduit, comme dans la position catholique, à réintroduire la loi dans l'Évangile. C'est pourquoi il qualifie les deux positions d'« enthousiastes », méprisant l'Évangile, la parole de Dieu (*Œuvres*, VII, 251-253).

Pour Luther, il est ici essentiel de bien distinguer ce que ces positions mêlent et confondent. « Celui-là donc qui a bien appris à discerner entre l'Évangile et la loi, qu'il rende grâces à Dieu et qu'il sache qu'il est théologien » (*Œuvres*, XV, 129). C'est dans ce cadre que Luther articule la perspective fondamentale de son éthique. En effet, la relation entre Dieu et l'être humain s'opère toujours selon ces deux modes fondamentaux. Dieu s'adresse à l'être humain dans l'Évangile tel qu'il s'est manifesté en Jésus-Christ. Ici, l'être humain reçoit la promesse que Dieu l'accepte tel qu'il est, le reconnaît et l'accueille sous un regard favorable, et lui offre ainsi de s'accepter lui-même tel qu'il est, de se réconcilier avec lui-même et d'être lui-même devant Dieu. C'est ici que s'opère le salut, dans la foi en tant que relation de confiance et d'entente entre l'être humain et Dieu.

La logique du perfectionnisme s'en trouve interrompue. Cela rend-il la loi de Dieu inutile ? C'est ce que déclareront ceux parmi les disciples de Luther que l'on appelle les antinomistes, Agricola notamment, parce qu'ils estiment que les vrais chrétiens n'ont plus besoin de la loi. Luther, lui, s'oppose à l'antinomisme et souligne que l'Évangile ne rend pas caduque la loi. Certes, il libère *de* la loi, mais par là même, il libère en même temps *pour* la loi. Délivré de la contrainte de m'en servir comme d'un chemin de salut, je puis maintenant en user de manière *évangélique*. L'être humain reste donc placé sous la loi, même s'il est justifié par la foi : cette dernière ne le dispense pas d'entendre les exigences, les appels, les commandements que Dieu fait retentir dans sa vie, et de les accomplir. Il peut les entendre dans la voix de sa conscience, par la loi inscrite naturellement en lui (Luther s'inspire ici, pour la loi naturelle, de Romains 2, 14-16), ou par la loi telle qu'elle se révèle dans l'Écriture, dans le Décalogue notamment. La loi retentit pour lui. Mais il peut maintenant en user de manière nouvelle, et Luther distingue deux usages de la loi à la lumière de l'Évangile : l'usage politique (nous pourrions aussi dire : éthique), qui consiste à accomplir dans le monde les tâches que la loi revendique de nous pour le bien des hommes et du monde ; l'usage théologique, qui consiste à me laisser rappeler par l'exigence infinie de la loi mon incapacité à l'accomplir, ce qui me pousse sans cesse à retourner à l'Évangile.

Étant donné cette distinction dialectique entre la loi et l'Évangile, l'éthique, même si, ou plutôt *parce qu'*elle a son fondement dans l'Évangile, ne dépend pas directement de l'Évangile. Elle s'articule pour Luther dans le cadre de *la théologie de la loi*, interprétée à la lumière de l'Évangile. Ce changement a pour effet de restructurer les liens entre la foi et les œuvres, comme le montre notamment le *Sermon des bonnes œuvres* (*Œuvres*, I, 207-295), commentant le Décalogue. Les œuvres ne sont plus ce qui concrétise la foi comme la réalisation en acte d'un potentiel de vertu. La foi, en donnant la certitude du salut, libère l'être humain du souci de soi et l'ouvre à un accomplissement désintéressé des œuvres de la loi pour le bien de tous. La foi n'exige pas de bonnes œuvres, elle rend les œuvres bonnes en les libérant.

La conscience, ou le sujet éthique

« C'est la foi qui fait la personne » (*Werke, Kritische Gesamtausgabe* [WA] 39, 1 ; 282). Cette phrase lapidaire exprime bien la manière dont Luther constitue le sujet éthique. En effet, son éthique est enracinée dans une compréhension bien précise de l'être humain. Cette *solidarité entre l'éthique et l'anthropologie* mérite d'être explicitée. Se démarquant de l'accent communautaire qui prévaut tant du côté de l'Église hiérarchique romaine que de celui des groupuscules radicaux,

Luther dégage la personne humaine comme sujet premier de la démarche éthique. Cette option n'est pas prise au sens d'une intériorité individualiste. Bien au contraire, l'être humain en tant que personne est d'abord et fondamentalement inscrit dans un tissu complexe de relations qui le constituent et le sollicitent : relations à Dieu, au monde, aux hommes, à soi-même. Ces relations sont pour l'être humain autant d'instances devant lesquelles il doit prendre position, se situer, répondre de lui-même et de ses actes. C'est cette existence *forensique* (du latin *forum*), cette existence *en procès* devant les instances de la vie, qui fonde la *responsabilité* comme catégorie clé de l'éthique : répondant aux sollicitations de tout ce qui l'entoure, la personne *répond d'elle-même*, s'assume elle-même dans son identité, sa teneur et sa consistance. C'est ce que Luther peut aussi souligner en utilisant la notion de la conscience (*Gewissen*, en allemand). Non pas au sens de la conscience morale, mais au sens d'un être humain défini comme un être interpellé, revendiqué, pris à partie par les appels qui s'adressent à lui et auxquels il doit répondre, un être-*devant*... (cf. les « relations *coram* », soulignées par Ebeling, *Luther*, 1983, 163-175).

À la différence de la tradition, qui inscrit la liberté dans la volonté (libre arbitre), Luther définit, à la suite de Paul, la conscience comme le lieu privilégié de la liberté : « La liberté chrétienne ou évangélique est donc la liberté de la conscience [...] » (*Œuvres*, III, 134). L'enjeu décisif n'est pas de savoir si l'être humain peut ou ne peut pas faire quelque chose ; c'est bien plutôt de savoir s'il le fait dans la sérénité et la certitude, dans la confiance, ou s'il l'accomplit dans les troubles et les scrupules, dans les tribulations. La conscience doit être libre, et ne peut être contrainte, comme Luther l'affirmera lui-même devant la diète impériale de Worms (*Œuvres*, II, 316) et comme il le fera valoir contre tous les systèmes autoritaires, se démarquant une fois de plus sur les deux fronts du pape et de l'esprit sectaire (ici Karlstadt, adversaire des années 1522-1525) : « Ils brisent tous deux la liberté chrétienne [...]. Mais le pape le fait par le commandement, Dr. Karlstadt par l'interdiction. [...] Ainsi, la liberté chrétienne est brisée des deux manières : quand on commande, contraint et oblige à faire ce qui n'est ni commandé ni exigé par Dieu ; ou quand on interdit, défend et empêche de faire ce qui pourtant n'est ni interdit ni défendu par Dieu. [...] Et la liberté chrétienne périt tout autant quand elle doit ne pas faire ce qu'il n'est pas interdit de faire que quand elle doit faire ce qu'elle n'est pas obligée de faire » (WA, 18, 111).

Face à de tels asservissements, la Réforme telle que la conçoit Luther veut rendre à la conscience sa pleine liberté. C'est pourquoi Luther attribue tant d'importance à ce thème de la liberté, comme le souligne le *Traité de la liberté chrétienne* de 1520, ouvrage programmatique s'il en est (*Œuvres*, II, 261-306). La foi en la parole de Dieu donne à l'être humain de prendre part à la liberté souveraine de Jésus-Christ, prêtre et roi : « maître de toutes choses, il n'est assujetti à personne » (275). Mais cette liberté ne prend tout son sens que dans la mesure où elle est liberté pour le service de l'amour, par lequel le chrétien devient « le plus serviable des serviteurs », « assujetti à tous » *(ibid.)*. Cette dualité fondamentale est constitutive : libre par la foi en Dieu, le chrétien se met au service du prochain par l'amour. Ainsi, si l'on peut dire que *la liberté est la condition fondamentale du sujet éthique*, c'est toujours au sens de cette dualité fondamentale, qui lui donne comme un mouvement de respiration.

Le souci des réalités séculières

Étant donné ce qui vient d'être dit, on comprendra sans difficulté que, pour Luther, la tâche primordiale du théologien en matière de morale et de politique, son souci pastoral premier doit être l'affermissement des consciences (Ebeling, *Umgang mit Luther*, 1983, 164-201). La conscience doit assumer librement ses tâches, et il s'agit donc de lui donner les moyens de cette liberté, et non pas de la placer sous une tutelle religieuse, de lui dicter ses comportements, en fonction d'un ordre global qui structurerait l'ensemble de la société. Cette cohésion globale d'une société chrétienne, qui a déterminé pendant des siècles la mentalité dominante du Moyen Âge, est loin d'être intacte chez Luther. Bien au contraire, les déchirures sont nettes : les chrétiens sont devenus des « oiseaux rares », le monde vit à sa guise, les peuples s'affrontent et s'entre-déchirent.

Dans cette situation, Luther s'ouvre aux réalités séculières. Il se distingue ici des mouvements radicaux, qui estiment qu'il est possible de reconstituer des sociétés chrétiennes à petite échelle, dans lesquelles la coexistence s'organise selon des normes issues de l'Évangile, et même d'autres Réformateurs – que l'on pense ici à la Zurich de Zwingli ou même à la Genève de Calvin, organisées comme des « cités chrétiennes ». Prenant en compte les réalités séculières, Luther conteste la référence trop directe à l'Évangile comme principe éthique et politique. Ainsi, il refuse aux paysans et aux princes, dans leur affrontement, le droit de s'appeler évangéliques ou chrétiens :« [...] si – Dieu nous en préserve – vous en venez aux mains, qu'il ne soit pas question de chrétiens dans aucun des deux partis, mais que, suivant le cours habituel du monde, un peuple lutte contre un autre [...] » (*Œuvres*, IV, 161). Dans un sens comparable, Luther exprime ses doutes concernant la plus grande valeur éthique d'un peuple chrétien par rapport à un peuple païen. De même, il constate que les princes païens, turcs par exemple, sont souvent meilleurs que les princes chrétiens.

Que cette attitude d'ouverture n'est pas simplement imposée par une situation nouvelle, cela

se confirme dans l'argumentation de Luther qui prend consciemment en compte cette sécularité. Ainsi, parce que les tâches éthiques sont d'abord séculières, Luther introduit dans son appel aux consciences des normes et des critères relevant de la philosophie morale, et non pas d'abord d'une morale évangélique. Dans ce sens, une exhortation privilégiée est celle de s'assurer d'agir « avec bon droit et bonne conscience », ou encore de se comporter « de manière juste et équitable ». Pour permettre un jugement éthique à cet égard, il n'est pas rare de voir Luther non seulement s'inspirer de la règle d'or, mais aussi de faire référence au droit naturel issu de la tradition antique. De même, la règle dominante de l'amour n'exclut pas, mais bien plutôt inclut l'appel à la raison, véritable source du droit et de la justice. Alors que Luther peut être très sévère sur la raison lorsqu'elle s'arroge le droit de se prononcer sur Dieu, il en fait l'éloge en ce qui concerne l'accomplissement des tâches séculières dans la vie terrestre.

Ce même souci des réalités séculières transparaît lorsque Luther s'exprime au sujet des tâches concrètes touchant à la coexistence humaine. Prenant position de manière très nette contre les *vœux monastiques* (*Œuvres*, III, 79-219), Luther s'oppose aux privilèges attribués à la vie religieuse et revalorise avec passion les fonctions séculières. C'est ce qui le conduit à redonner tout son poids et toute son importance à la *vie conjugale* (*Œuvres*, III, 221-251) et plus globalement aux tâches familiales : nourrir et éduquer les enfants est une œuvre tout aussi essentielle que la contemplation et les prières du religieux. De même, les travaux portant le souci du bien commun retrouvent toute leur importance. Luther défend ici surtout la tâche des enseignants (soucieux de la formation scolaire, il exhorte les villes à ouvrir et entretenir des écoles et les parents à y envoyer leurs enfants), celle des juristes, appelés à préciser et à appliquer les règles de droit, et celle des princes, appelés à gouverner avec sagesse et dévouement, mais aussi celle des soldats ou même des bourreaux. Le travail accompli par chacun, quel qu'il soit, constitue une vocation, par laquelle il s'inscrit dans un service mutuel et un partage des tâches contribuant au bien de tous. Cette conception des fonctions s'inscrit théologiquement dans la notion du sacerdoce universel. Tous sont prêtres, quelle que soit leur fonction, et il n'existe entre eux « aucune autre différence si ce n'est celle qui provient de la fonction ou de la tâche » (*Œuvres*, II, 86). « Un savetier, un forgeron, un paysan ont chacun la tâche et la fonction de leur métier et pourtant tous sont également consacrés prêtres et Évêques [...] » (87).

Vivre dans les deux règnes simultanément

Pour penser et assumer les tâches liées à la vie en société et dans le monde, Luther développe, dans le prolongement du couple « loi – Évangile », la doctrine des deux règnes, doctrine qui a suscité beaucoup de malentendus et de débats. La distinction entre l'ordre temporel et l'ordre spirituel a bien évidemment de vieilles racines, bibliques et augustiniennes, notamment, mais aussi médiévales, avec la répartition plus ou moins harmonieuse des deux glaives. Mais il n'en va pas simplement pour Luther du problème de la coexistence des pouvoirs d'État et des pouvoirs d'Église et de l'équitable partage de leurs domaines. Les deux règnes sont les deux manières tout à la fois discordantes et concordantes dont Dieu règne sur le monde et y rencontre les humains. Ainsi, la distinction a son lieu dans la conscience de chaque homme, qui doit assumer la tâche de répondre à ces deux modes de présence de Dieu, dans le souci constant de rendre à chacun ce qu'il estime devoir lui revenir, en s'attachant ainsi à vivre dans les deux règnes simultanément.

Il y a tout d'abord ce que Luther appelle l'*œuvre propre* de Dieu, celle qui s'accomplit dans la proclamation de la bonne nouvelle de Jésus-Christ, qui suscite la foi et libère la conscience. Dans ce règne que Luther appelle habituellement le règne du Christ, la contrainte extérieure n'a pas droit de cité : la conscience est libre dans sa conviction intime, et le seul moyen d'agir sur cette dernière est la parole. L'*autre œuvre*, l'*œuvre seconde*, le règne de Dieu ou du monde s'accomplit par le pouvoir, instaurant le règne du droit sur les justes et les injustes. En tant que tel, il est l'expression de la providence de Dieu, qui, selon Matthieu 5, 45, « fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et les injustes ». Le règne du monde a pour tâche de garantir la conservation des humains en assurant les conditions d'une coexistence juste et équitable, structurée selon des normes de droit et de respect mutuel. Ce règne, parce qu'il concerne tous les hommes dans leurs rapports sociaux, ne peut s'inspirer directement de l'Évangile. C'est ce que Luther soulignera contre les mouvements radicaux, qui veulent déduire de ce dernier une conception éthique et politique, soit dans le sens d'un retrait des purs hors des affaires publiques jugées impures, soit dans celui de l'avènement du droit et du règne de Dieu par l'épée. Cette seconde forme d'engagement politique au nom de l'Évangile sera prônée surtout par Thomas Müntzer (1468 ?-1525) qui, sur ce point, s'oppose polémiquement à Luther. L'affrontement de ces deux points de vue connaîtra son apogée dans la guerre des paysans de 1525. La protestation paysanne qui se développait à l'époque en particulier dans le sud de l'Allemagne s'inspirait au départ de l'idée luthérienne de la liberté pour formuler un certain nombre de revendications sociales, dont l'abrogation de la dîme et la suppression du servage. Luther, comprenant le bien-fondé de ces revendications, avait commencé par plaider la cause du

dialogue et de la concertation. Très rapidement, pourtant, les choses se précipitèrent. Le mouvement paysan se trouva entraîné par Thomas Müntzer et d'autres dans une sorte de guerre sainte, dans laquelle il s'agissait d'établir par la force le jugement dernier et le royaume de la fin des temps. Voyant les pillages en train de se réaliser et redoutant le chaos qui risquait de s'installer, Luther exhorta alors les princes à la répression. Cette dernière fut très violente, et Thomas Müntzer y perdit la vie.

À travers les affrontements, Luther a maintenu son principe que l'Évangile ne peut ainsi se transposer directement en un programme politique. Le règne du monde doit être conçu à partir de la *théologie de la loi*, appelant à soumettre tous les humains aux mêmes normes d'équité et de justice. Au lieu de le renverser de manière enthousiaste, le chrétien, même s'il n'en a pas besoin lui-même, se met au service de ce règne, contribue à son maintien, en accomplissant avec sérieux les tâches temporelles qui lui sont confiées.

Le chrétien, même s'il n'en a pas besoin lui-même, se met au service de ce règne, contribue à son maintien, en accomplissant avec sérieux les tâches temporelles qui lui sont confiées. Luther a parfois résumé l'organisation concrète de ce règne dans la doctrine des trois ordres : ecclésial – Églises, pasteurs ; économique – familles, maisonnées ; politique – administrations, gouvernants. Cette répartition lui permet d'aborder certaines questions d'économie comme la propriété ou le prêt à intérêt. Mais c'est surtout à la question du pouvoir politique que Luther a consacré le plus d'attention. En effet, l'autorité temporelle est pour lui l'instrument privilégié du règne du monde. Elle est instituée par Dieu (la référence clé est ici Romains 13) pour faire régner le droit, pour empêcher que les hommes s'entre-déchirent et que le monde se transforme en désert. Dans la période de la guerre des paysans de 1525, Luther se trouva pris dans le tourbillon et par moments dépassé par les événements dramatiques. S'il s'oppose finalement aux paysans, ce n'est pas, comme on le lui a souvent reproché, par simple adulation des princes, qu'il peut d'ailleurs critiquer vertement, mais bien parce qu'il ne voit pas dans le mouvement paysan la garantie d'une autorité susceptible de prendre la relève de celle des princes.

L'institution divine ne fait pas de l'autorité temporelle une autorité absolue. Luther est soucieux de marquer les « limites de l'obéissance qu'on lui doit » (*Œuvres*, IV, 9-50). Lorsqu'elle outrepasse ses compétences, pour s'occuper de questions spirituelles, ou même lorsqu'elle se laisse aller à des abus violents dans l'exercice de ses fonctions ou qu'elle privilégie ses intérêts propres aux dépens du bien, Luther envisage des formes possibles de résistance, en particulier la protestation active par la parole et la désobéissance passive. Avec quelque réticence, il envisage même la résistance armée des magistrats contre un supérieur (des princes contre l'empereur, par exemple).

Richesses et difficultés d'un héritage

Luther demeure l'enfant de son époque : comme elle, il est « entre les temps », simultanément plus médiéval et plus moderne que beaucoup de ses contemporains. Cette ambiguïté se reflète aussi dans l'histoire de ses effets sur les Temps modernes, où on pourra alternativement le célébrer comme héraut des lumières modernes ou comme suppôt des ténèbres médiévales (cf. Bornkamm, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*, 1970). Assurément, il serait faux de vouloir trouver chez Luther toute la modernité *in nuce*. Mais il ne faudrait pas non plus minimiser son influence sur l'éthique moderne, qui est réelle. Pour prendre un exemple : la philosophie morale de Kant serait-elle pensable sans l'héritage de la théologie luthérienne de la loi et du péché ? Et même si Luther reste l'enfant d'un siècle d'intolérance et de barbarie, son accent sur la liberté de la conscience ne prépare-t-elle pas l'idée moderne de la tolérance et plus globalement des droits de l'homme ?

Mais en même temps, les Temps modernes portent les traces de certaines difficultés liées à l'héritage luthérien. Ainsi, la doctrine des deux règnes, par exemple, conçue par la tradition luthérienne dans le sens d'un cloisonnement entre la sphère publique et la sphère privée, a contribué à étouffer la force critique de la foi face à la politique et donc à déresponsabiliser les chrétiens et les Églises, les exhortant à une soumission un peu servile dans les affaires du monde. C'est ce qui, dans la sombre période de la Seconde Guerre mondiale, conduira le théologien suisse Karl Barth à reprocher à la théologie luthérienne le mauvais rêve de l'hitlérisme. Même si le raccourci est excessif, le fait que certains propos antisémites du vieux Luther aient pu être utilisés dans la propagande nazie, marque une page particulièrement sombre de l'histoire des effets de la pensée de Luther.

Ces quelques exemples montrent qu'à l'image de Luther lui-même, son héritage est contesté, débattu. S'il en était besoin, cela viendrait nous rappeler qu'il n'est pas un saint et qu'étudier sa pensée n'est pas faire de l'hagiographie. À travers les débats que nous impose son héritage, avec ses richesses et ses difficultés, c'est comme si Luther lui-même nous appelait à assumer en conscience notre propre responsabilité éthique, au lieu de vouloir lui emprunter une éthique déjà toute faite. Cela fait intimement partie de l'éthique du penseur Luther, qui sait que rien n'est jamais acquis et qu'il faut sans cesse et en toute humilité remettre l'ouvrage sur le métier. Comme le souligne la dernière phrase du dernier billet écrit de sa main (WA, 48 ; 241) : « Nous sommes des mendiants. Cela est vrai. »

▶ *Werke. Kritische Gesamtausgabe* [WA], Weimar, Böhlau, 1883-1983. — *Œuvres*, Genève, Labor & Fides, 1957-1993, 17 vol. parus).

● ALTHAUS P., *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1965. — ANSALDI J., *Éthique et Sanctification*, Genève, Labor & Fides, 1983. — ARÉNILLA L., *Luther et notre société libérale : rémanence et distorsions d'une pensée,* Paris/Montréal, L'Harmattan, 2000. — ARNOLD M., *Correspondance de Luther. Étude historique, littéraire et théologique*, Mainz, von Zabern, 1996. — BAYER O., *Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik*, Tübingen, Mohr, 1995. — BORNKAMM Heinrich., *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2ᵉ éd. 1970. — BRECHT M. & BÜHLER P., « Luther (Martin) 1483-1546 », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1986, vol. 10, 340-347. — BÜHLER P., *Kreuz und Eschatologie. Eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie, im Anschluss an Luthers theologia crucis*, Tübingen, Mohr, 1981 ; éd., *Justice en dialogue*, Genève, Labor & Fides, 1982 ; *Le Protestantisme contre les indulgences. Un plaidoyer pour la justification par la foi*, Genève, Labor & Fides, 2ᵉ éd. 2003. — EBELING G., *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, Genève, Labor & Fides, 1983 ; *Umgang mit Luther*, Tübingen, Mohr, 1983, 101-201 ; *Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen, an seinen Briefen dargestellt*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1997. — FUCHS Éric., *L'Éthique protestante*, Genève, Labor & Fides, 1990. — LEFEBVRE J., *Luther et l'autorité temporelle 1521-1525. Textes allemands originaux, traduction, introduction et notes*, Paris, Aubier Montaigne, 1973. — LIENHARD M., *L'Évangile et l'Église chez Luther*, Paris, Le Cerf, 1989 ; *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, Genève, Labor & Fides, 2ᵉ éd., 1991. — OBERMAN H. A., *The Harvest of Medieval Theology*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1963. — OZMENT S. E., *Homo Spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509-1516) in the Context of Their Theological Thought*, Leyde, Brill, 1969. — RUMPF L. & PINKAERS S. éd., *Loi et Évangile. Héritages confessionnels et interpellations contemporaines*, Genève, Labor & Fides, 1981. — SCHREY H.-H. éd., *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969. — ZUR MÜHLEN K. H., *Reformatorische Vernunftkritik und neuzeitliches Denken*, Tübingen, Mohr, 1980.

Pierre BÜHLER

→ *Calvin ; Grâce ; Paul ; Protestantisme ; Théologie morale.*

M

MACHIAVEL Nicolas, 1469-1527
La réflexion morale dans l'œuvre de Machiavel

Né à Florence, Machiavel grandit dans une cité que les troupes françaises ont libérée de la tutelle des Médicis. Élu secrétaire de la deuxième Chancellerie (affaires étrangères, guerre et intérieur), il devient en 1501 le bras droit de Soderini qui s'est fait élire gonfalonier à vie. En 1512, le retour des Médicis au pouvoir met un terme à ses fonctions : révoqué, emprisonné, torturé, Machiavel est contraint à l'exil dans sa terre de Saint-Cassien. Il se consacre alors à ses œuvres : annotations de Tite-Live, un éloge du toscan, deux drames, un dialogue sur *L'Art de la guerre* et *Le Prince,* rédigé dès 1513. Revenu en demi-grâce auprès des Médicis, il est nommé historiographe officiel (*Histoires florentines,* 1520-1525). Il meurt en 1527, tenu à l'écart de toute fonction, après le sac de Rome et le rétablissement de la République à Florence *(Éd.).*

Une idée fort répandue voudrait que la politique de Machiavel se situe au-delà de toute morale et qu'elle se réduise à la technique ; elle récuserait donc toute réflexion sur les finalités humaines et s'abstiendrait entièrement de se prononcer sur leurs valeurs respectives et sur celles que les hommes devraient choisir. C'est pourquoi, affirme-t-on, Machiavel a pu être tour à tour le théoricien de la fondation des monarchies et celui de la conservation des républiques : sa science positive et désintéressée est au service de ceux qui veulent s'en servir pour poursuivre leurs propres buts (Renaudet, *Machiavel*, 1956). Chapitres d'un livre unique qui pourrait s'intituler « Techniques du gouvernement des hommes dans diverses circonstances », le *Prince* et les *Discours sur la première décade de Tite-Live* manifesteraient donc l'accès de la politique au statut d'une science séparée de la morale par la renonciation définitive à s'enfoncer dans la question insoluble et « métaphysique » de la valeur des différents régimes politiques et des genres de vie qu'ils impliquent. Avantageusement remplacée par une enquête sur les propriétés des choses politiques et sur l'art de les manipuler pour les dominer, la recherche classique sur les vertus que la politique aurait pour objet de promouvoir en l'homme céderait donc enfin, dans l'œuvre de Machiavel, le premier rôle à la question essentielle du pouvoir, de son origine, de ses modalités d'exercice et des exigences de sa conservation. Libéré des entraves de sa fonction morale, le pouvoir accéderait ainsi au statut d'objet spécifique ; recherché pour lui-même, but de toutes les ambitions humaines, il pourrait dès lors se dépouiller de son masque d'instrument au service du bien-vivre pour apparaître enfin comme ce qu'il est : la fin exclusive de toute politique.

Une variante de cette interprétation voit en Machiavel l'initiateur d'une « esthétisation » de la politique (J. Burckhardt) ; l'homme d'État n'aurait plus pour ambition de rendre l'homme lui-même plus juste et plus droit, mais seulement de créer une forme politique dont le sens et la valeur seraient moins moraux qu'esthétiques : l'État est une « œuvre », un artifice merveilleux (car la nature ne produit pas l'harmonie mais la désunion entre les hommes) dont l'organisation témoigne de la puissance et de la créativité de celui qui sait l'instaurer dans le temps et, à ce titre, faire violence aux choses, à la nature et aux hommes, pour leur imposer une forme surgie de son imagination et mise en œuvre par l'énergie de sa volonté. La création et la conservation de cette œuvre sont autant de défis pour l'énergie, l'habileté et le courage de l'homme d'exception, comme le bloc de marbre et la réalité des mots sont des défis pour le sculpteur et le poète. La politique comme entreprise de domination d'une matière exceptionnelle par sa complexité et par son refus spontané de tout ordre – la matière humaine – serait donc l'occasion, pour l'homme de génie qu'est le grand politique, de manifester sa *virtù* en témoignant de la plus suprême des habiletés, celle qui consiste à anticiper les causes de destruction des États pour les combattre et les éradiquer avant qu'elles ne

donnent lieu aux maladies irrémédiables qui ruinent les empires les plus illustres ; qui consiste aussi à tromper les hommes pour désarmer leurs résistances et les contraindre ainsi par la ruse à entrer et à demeurer dans les filets de la loi. Le politique serait donc un artiste amoral dont le but est la production d'une œuvre sans valeur, ou dont la seule valeur est esthétique et tient à l'habileté qu'il faut déployer pour la produire et la maintenir vivante. Le résultat de cette œuvre ne serait pas d'avoir rendu les hommes plus humains, mais d'avoir relevé le défi des forces naturelles qui tendent spontanément à la négation et à la destruction de tout ordre politique entre les hommes. L'objet de la politique serait seulement la gloire que recherche et s'attire celui qui a su empêcher les hommes de se détruire et les contraindre à se tenir dans les limites de la forme qu'il leur a imposée.

Machiavel moraliste ?

Cette vision amoraliste de l'œuvre de Machiavel ne fait cependant pas l'unanimité. B. Croce relevait déjà les amères remarques qu'inspirent à Machiavel les vices dont les hommes sont la proie, et qui nécessitent que l'on ait recours à la violence et à la ruse pour les gouverner (Croce, *Elementi di politica*, 1925, 62). Cette situation fait qu'en politique, il n'est possible d'atteindre les fins que l'on poursuit que par des moyens condamnables et que, à cause de cela, la morale et la politique sont rigoureusement séparées. Mais c'est une réalité qui donne la nausée, et dont la conscience morale est douloureusement éprouvée parce qu'elle comprend que le mal est parfois le chemin du bien. Plus clairement, Hans Baron a montré que Machiavel, loin des froids constats qu'on lui prête trop souvent, portait des jugements de valeur à la fois sur les hommes et les États, et qu'il exaltait les qualités morales des citoyens d'une libre république par rapport aux sujets d'un prince despotique ; les premiers valent mieux, sont plus proprement humains que les seconds, parce que l'existence libre est plus digne et plus humaine que celle de l'esclave ; elle est donc la fin que les hommes doivent poursuivre au cours de leur existence, celle à laquelle ils doivent consacrer leurs énergies les plus hautes. C'est parce qu'ils ont réussi dans l'entreprise qui consiste à libérer les hommes de l'emprise de la fortune et du destin que les grands hommes d'État et les grands capitaines possèdent un titre à la reconnaissance et à l'admiration de la postérité : ils ont contribué à faire des hommes ce qu'ils doivent être. Dès lors, il est clair que la nature de la forme politique et les valeurs qu'elle incarne ont cessé d'être indifférentes : celles qui asservissent les hommes par le fer ou l'illusion sont condamnables, même si elles sont parfois une étape nécessaire ; en revanche, celles qui sont en mesure de libérer les hommes et d'en faire les sujets de leurs propres actions sont hautement louables, car l'homme n'est véritablement humain que là où il a cessé de vivre sur le mode de la crainte, de la force et du soupçon, pour accéder à la forme de régulation de ses rapports avec autrui dont il est seul capable : la reconnaissance mutuelle de légitimité que procure l'adhésion commune à une loi équitable.

Mais si Machiavel identifie bien des buts ultimes de l'existence humaine – la concorde civile et la liberté qui en est le fruit – on ne peut cependant dire, comme le fait l'un de ses interprètes (I. Berlin), que ces buts sont « tels que tout être humain raisonnable qui comprend la réalité acceptera de leur consacrer sa vie » car, comme Machiavel lui-même l'a reconnu, nombre d'hommes ne se soucient ni de la liberté ni de la maîtrise de leur propre destin ; c'est pourquoi la politique leur est indifférente. En l'espèce, ce n'est pas l'universalité de ces buts – au demeurant inexistante – qui en fait des valeurs morales, mais le fait que leur poursuite devrait s'imposer comme une nécessité à tous ceux qui s'interrogent sur les effets de leurs propres désirs et sur les fins qu'ils doivent ou qu'ils devraient poursuivre ; il n'y a de morale que lorsque la réflexion examine les désirs dans le but de les hiérarchiser et de rejeter ceux dont l'expression sans entrave mettrait obstacle à l'épanouissement de l'humanité de l'homme. Chez Machiavel, le plaidoyer en faveur du caractère moral de la liberté et de l'union n'est donc pas une inférence à partir des passions telles qu'elles sont en fait : si la liberté est un bien, ce n'est pas parce que tous les hommes la désirent – ce qui n'est pas toujours vrai – mais parce qu'elle seule permet à l'homme d'être ce qu'il doit être. Certes, elle est aussi l'objet d'une passion, mais Machiavel montre que les passions – tant celles qui animent les hommes pour leur liberté et leur sécurité que celles qui les poussent à l'ambition et aux appétits de domination – ne sont que des pions, des instruments dont le grand politique se sert pour instaurer un ordre au service du bien commun.

Faute de cette distinction entre désir et destination, l'art politique machiavélien apparaîtrait à nouveau comme une prudence – une technique au service du désir de pouvoir – et non comme le fondement d'une théorie éthique qui enseigne à l'homme que les moyens de sa propre libération et de sa propre humanité sont toujours d'essence politique. La qualité d'homme privé qui se tient à l'écart de l'affrontement avec la Fortune n'est donc pas un « choix » aussi légitime que celui d'être un homme public qui œuvre pour le bien commun qu'est l'union dans la concorde et à l'abri des lois : celui qui se tient au fond de sa maison en se lamentant sur la liberté perdue n'est ni aussi digne ni aussi humain que celui qui s'emploie à barrer la route, avec d'autres, aux forces qui tendent à faire de lui un objet sans responsabilité. En ce sens, Machiavel se tient au plus près des réflexions humanistes qui soulignent la responsabilité de l'homme dans le modelage de sa

propre nature (Pic de la Mirandole, *Discours sur la dignité de l'homme*, 1485).

Si donc la morale est une discipline qui réfléchit sur les finalités de l'homme pour isoler celles qui sont dignes d'être poursuivies, et qui s'interroge sur la qualité et la valeur des désirs, Machiavel est un moraliste, car il est entièrement étranger à l'idée que les fins de l'homme pourraient être absolument indifférentes ou équivalentes. Tout au contraire, il montre à de multiples reprises qu'il existe un bien que tous les hommes devraient s'employer à rechercher par-dessus tous les autres : l'union, la concorde politique et civile, qui permet de se protéger des coups de la Fortune et qui, source de liberté pour tous les membres de l'État, est aussi la condition de tous les autres biens que les hommes peuvent rechercher, comme la sécurité, la jouissance paisible de ce que l'on possède et, par-dessus tout, « le plaisir inexprimable de n'avoir à craindre ni pour l'honneur de sa femme, ni pour ses enfants, ni pour soi-même » (*Discours sur la première Décade de Tite-Live*, I, 16). Tout ce qui est capable d'unir les hommes et de les soustraire à la crainte qu'ils s'inspirent mutuellement est donc un bien ; la politique en est la mise en œuvre, puisque c'est un art dont l'objet est d'assurer « pour jamais la tranquillité de l'État et le bonheur des sujets » (*Discours*, II, 30). À l'inverse, tout ce qui divise les hommes et les fait vivre dans la terreur et le soupçon, tout ce qui les désunit et les expose à la puissance de la Fortune en les empêchant de ne former qu'un seul corps solidement uni pour repousser ses entreprises, tout cela mérite d'être qualifié de mauvais : la licence ambitieuse, l'orgueil, les cruautés inutiles, l'arrogance, la recherche du bien privé, les richesses qui permettent d'acheter les magistrats, de tourner les lois et de se procurer l'appui d'une faction partisane, etc. C'est en ce sens que Machiavel peut qualifier de « bien » l'institution du tribunat et de la censure qui, à Rome, servirent à refouler l'ambition et l'insolence des mauvais citoyens (*Discours*, III, 1). Tout son vocabulaire appréciatif est structuré par cette distinction entre le bien et le mal : ce qui contribue à la naissance et au maintien d'un *vivere civile et libero* est assimilé au bien commun et peut être qualifié de juste et de louable *(giusto e laudabile)* (*Discours*, I, 9-10), comme c'est aussi le cas de tout ce qui rend une république religieuse et qui, par conséquent, la rend bonne et unie *(buona e unita)* à cause de la sainte peur que les hommes éprouvent de ce fait à violer les lois et leurs serments d'assistance mutuelle (*Discours*, I, 12). Machiavel souligne au demeurant qu'il ne peut exister d'obligation morale qu'à l'égard de gens qui ne peuvent nous offenser ; sans la sécurité mutuelle que procure le règne des lois et de la vertu, les hommes vivraient donc sur le mode purement animal de la force et de la ruse (*Prince*, 18), de la violence et de la suspicion.

À l'inverse, le *Capitolo de l'ambition* décrit les maux qui accompagnent inévitablement ces deux grandes Furies que sont l'ambition et l'avarice : elles « poursuivent en tous lieux la concorde », elles s'entourent des vices les plus violents (paresse, orgueil, envie, haine, cruauté), elles engendrent l'instabilité des États ; si elles ne sont enchaînées par l'autorité des lois, par la discipline et la *virtù*, elles accablent ceux qui en sont animés des maux de la désunion et de la faiblesse politique. En revanche, lorsque les bonnes lois, les bonnes armes et les bonnes mœurs savent détourner l'ambition vers l'extérieur et faire servir les passions les plus violentes au bien commun, celles-ci deviennent les alliées de la concorde et de la puissance, car leur énergie et l'ingéniosité qui les sert se muent alors en instruments du salut collectif (*Œuvres*, Gallimard, Pléiade, p. 91-93). L'art politique n'est donc pas celui de refouler les passions, mais celui de les rediriger vers le bien public en leur interdisant toute autre possibilité de se satisfaire que le service de l'utilité commune : ainsi les hommes pourront rechercher la gloire et le pouvoir, mais ils seront mis dans des conditions politiques telles qu'ils ne pourront les obtenir que pour les services éclatants qu'ils auront rendus à la république. C'est précisément parce qu'elles connaissent le moyen d'utiliser les talents exceptionnels des « hommes qui savent se distinguer », et les mettre au service du bien général, que les républiques sont supérieures aux monarchies, dans lesquelles le prince conserve toujours une défiance envers les hommes d'élite et tend invinciblement à les écarter de son trône (*Discours*, III, 28).

Les passions humaines sont donc, aux yeux de Machiavel, le premier obstacle qu'il s'agit de « vaincre » pour accéder à la maîtrise de notre propre destin par la construction d'une forme politique qui nous ordonne sous la puissance des lois et qui nous libère du règne de la méfiance et de la violence dans lequel nous vivons par nature. Mais parce que ces passions, première figure de la Fortune qu'il s'agit de terrasser, sont une nature, il est vain d'en rechercher la suppression : le dépassement de leurs effets destructeurs ne peut venir que d'une discipline qui porte sur la direction des passions, mais non sur leur existence ni sur leur intensité.

Le second obstacle qui s'oppose à une telle maîtrise est, aux yeux de Machiavel, la conviction que la *Fortuna* est une puissance aveugle qui domine tellement notre existence que nous ne pouvons rien contre elle (*Discours*, II, 29 ; *Prince*, 25). Cette puissance de la Fortune a une version chrétienne, qui voit en elle une providence divine à laquelle il convient d'obéir et de se soumettre, et qu'il faut se contenter de contempler avec humilité en ayant foi dans sa justification ultime aux yeux de Dieu ; c'était la version qu'en donnait Boèce dans la *Consolatio philosophiae*. Dans cette version, toute Fortune est une *bonne fortune*, y com-

pris dans les malheurs et les injustices apparentes qui nous accablent, tant parce qu'elle est voulue par Dieu que parce qu'elle est pour le chrétien l'occasion d'affirmer sa foi dans la justice de son créateur en acceptant les épreuves auxquelles celui-ci le soumet, et en croyant qu'elles sont partie intégrante d'une économie générale du salut dont les cheminements particuliers lui deviendront clairs au jour du jugement. Cette forme d'abstention de toute action est, aux yeux de Machiavel, la première responsable de la puissance de la déesse à la roue, qui n'opprime jamais mieux les hommes que lorsque ceux-ci sont résolus à ne pas lui résister (*L'Âne d'or, Œuvres,* 70).

Une fois laïcisée, la Fortune apparaît non plus comme bonne Fortune mais comme simple puissance de hasard ; la conviction bien ancrée de sa toute-puissance est étayée par le spectacle des vicissitudes incessantes de l'existence humaine, que vient encore renforcer la diversité des résultats auxquels parviennent des hommes qui suivent les mêmes principes d'action ou, au contraire, l'égal succès (ou l'égal insuccès) d'hommes qui ont pourtant suivi des routes opposées dans leurs maximes (*Prince*, 25). Comment ne pas céder au découragement ? Comment ne pas croire à l'impuissance de l'homme, simple bouchon de liège jeté sur la mer de l'histoire ?

Le chrétien était habité par l'idée que le désordre des événements où il est plongé n'est pas un obstacle à son propre salut moral, car il peut faire la preuve de sa propre « valeur » en se soumettant avec confiance à un désordre dont il sait que Dieu le voit comme un ordre où tout est justifié. Mais, pour Machiavel, la Fortune n'est pas une providence : elle illustre seulement l'existence d'une nature humaine dépourvue de tout principe d'ordre ; laissée à elle-même, cette nature est sans valeur, dépourvue d'autonomie, exposée aux effets des passions, réduite au statut d'objet, incapable de se maîtriser elle-même et de peser sur son propre destin. L'abandon à la Fortune est donc le renoncement à la liberté, à l'énergie, à l'excellence humaine, et par conséquent à la valeur. Si l'on veut être en mesure de la vaincre pour lui imposer l'ordre qui convient à notre besoin de liberté, il faut apprendre à connaître les lois de la matière dont elle est faite : étudier patiemment, dans l'histoire et dans le présent, le fonctionnement des passions dans les diverses circonstances où les hommes sont placés, mesurer le poids irréductible du hasard, ne jamais espérer qu'une situation humaine puisse devenir totalement limpide, ne jamais faire confiance au temps qui révolutionne sans cesse les choses apparemment les mieux constituées. Bref, l'histoire et l'étude de l'homme sont les auxiliaires indispensables de la politique, le seul moyen de vaincre le sentiment d'impuissance qui nous obsède si souvent, en remarquant que l'issue des actions humaines est souvent bien plus logique qu'il n'y paraît : le succès a toujours couronné les entreprises de ceux qui acceptaient de plier les principes de leurs actions aux exigences des circonstances, et de varier au gré des vents sans jamais croire qu'il y ait des règles intangibles de l'action humaine ; l'échec, en revanche, a été le lot de ceux qui, demeurant persuadés qu'il existe des principes d'action fondés en nature, n'ont jamais voulu agir qu'en vertu de ce qu'ils croyaient juste en soi ; lorsqu'ils ont réussi, cela a été le fait du hasard qui faisait se rencontrer leurs principes et la situation où ils se trouvaient. Mais, le plus souvent, ils ont échoué, faute d'avoir accepté de se soumettre aux lois de la matière qu'ils affrontaient, comme un ingénieur qui tenterait de construire un ouvrage d'art au mépris des propriétés respectives des matériaux dont il dispose, et qui voudrait n'en employer qu'un seul pour toutes les parties au nom de la plus grande excellence qu'il lui attribue sur tous les autres.

Morale et politique

Mais, à l'évidence, si le secrétaire florentin est constamment préoccupé de déterminer ce qui est bon et ce qui est mauvais, et si, à ce titre, sa réflexion reste ancrée dans la morale, il innove profondément lorsqu'il aborde la question des rapports de la morale et de la politique : loin que la première soit indépendante de la seconde et en constitue la norme, elle ne peut au contraire en être que le résultat (*Discours*, I, 2-3). La nature de l'homme ne produit en effet ni règles communes, ni concorde : elle soumet chacun à la crainte des effets des passions d'autrui, et interdit par là toute concorde, toute égalité et toute liberté authentique. C'est pourquoi il ne peut y avoir, pour les hommes, de valeur que politique : c'est en s'unissant autour d'un système de lois et d'institutions qui protège chacun également contre tous les autres que la liberté devient possible, et que les hommes peuvent vivre en conformité avec la noblesse de leur nature qui leur commande de donner eux-mêmes forme à leur destin. Or, si l'institution d'un ordre politique est la condition des règles communes, et si le remodelage de ces règles en lois également avantageuses à tous les citoyens est la condition de la liberté, il est exclu que la double activité qui consiste d'abord à créer un ordre de lois, puis à en faire la chose de tous et à en assurer le maintien au cours du temps, soit soumise à des règles morales qu'elle a elle-même pour objet de rendre possibles. Autrement dit, s'il ne peut y avoir de valeur que par la politique et grâce à une existence collective qui procure aux hommes paix, unité, concorde et liberté, la politique elle-même ne saurait être soumise à la norme d'une morale qui ne lui préexiste pas et qui ne peut s'épanouir que dans un contexte spécifiquement politique constitué par le triptyque des bonnes lois, des bonnes mœurs et des bonnes armes.

C'est cette rupture avec l'idée de normes morales indépendantes de l'action humaine qui caracté-

rise le machiavélisme. Contrairement à Cicéron qui, dans le *De officiis*, affirmait l'existence d'une honnêteté intrinsèque et soutenait que ce qui est en contradiction avec cette honnêteté ne saurait jamais être réellement utile à l'homme – dont la fin ultime est de vivre en conformité avec une norme naturelle du bien – Machiavel montre que l'honnête en soi est un mythe, et qu'il est parfois nécessaire de se livrer à des actions que la morale ordinaire réprouve afin de créer et de maintenir les conditions d'une vie humaine authentique, fondée sur la liberté et la sûreté que seules des lois équitables peuvent procurer. C'est à l'aune de ce critère qu'il faut juger les actions des hommes : ainsi la violence qui construit sera estimée louable, parce qu'elle maintient les hommes dans l'ordre, tandis que la violence qui détruit sera condamnée (*Discours*, I, 9). Lorsque certaines actions « extraordinaires » ou estimées criminelles par le jugement ordinaire sont requises pour maintenir l'empire des lois, c'est celui qui s'en abstient par pusillanimité qui est authentiquement immoral ; celui-là est « bon et louable » au contraire qui ne recule pas devant ces moyens extraordinaires lorsqu'il sait que les circonstances les requièrent et que, sans eux, il est impossible de conserver ce qui, pour les hommes, est l'instrument et le vecteur de leur existence morale et humaine.

Qu'il y ait des hommes bons et d'autres qui sont blâmables, Machiavel ne se lasse pas de l'affirmer avec force : « Sage ou fou, bon ou mauvais, il n'est personne qui, obligé de choisir entre ces deux espèces d'hommes, ne loue ceux qui sont louables et ne blâme ceux qu'on doit blâmer » (*Discours,* I, 10). Mais c'est lorsqu'il s'agit d'identifier ceux qu'il convient de louer et ceux qu'il convient de blâmer que les hommes se trompent, blâmant sans aucune logique les constructeurs d'États et de religion lorsqu'ils ont recours à la violence qui construit, louant au contraire ceux qui se sont montrés doux et bienveillants en toutes occasions, même lorsqu'il aurait fallu se montrer cruel pour conserver l'État et maintenir les hommes unis. C'est pourquoi Machiavel peut écrire à propos du meurtre de Rémus par Romulus : « Il convient que lorsque le fait l'accuse, le résultat l'excuse ; et quand celui-ci est bon, comme il l'était dans le cas de Romulus, il excusera toujours » (*Discours*, I, 9), ce qui ne signifie pas tout uniment que la fin justifie les moyens indépendamment de sa propre qualité morale mais, bien au contraire, que lorsque la fin est juste, les moyens qui permettent de l'atteindre doivent être estimés louables. Tel est l'épicentre de la pensée du secrétaire florentin car, selon ses propres termes, « les hommes ne font jamais le bien que par force » (*Discours*, I, 3).

● *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1952. — *Le Prince et autres écrits politiques*, éd. bilingue, C. Bec, Paris, Garnier, 1987. — *Il principe et altre opere politiche*, introd. D. Cantimori, Milan, Garzanti, 1981.

► BERGÈS M., *Machiavel, un penseur masqué*, Bruxelles, Complexe, 2000. — BERLIN I., « L'originalité de Machiavel », *À contre-courant. Essais sur l'histoire des idées,* trad. fr., Paris, 1988. — CHABOD F. , *Scritti su Machiavelli,* Turin, Einaudi, 1964. — DOTTI U., *Machiavelli rivoluzionario : vita e opere*, Roma, Carocci, 2003. — FISCHER M., *Well-ordered license : On the unity of Machiavelli's thought*, Lanham, Md., Lexington Books, 2000. — GILBERT F., *Machiavelli and Guicciardini, politics and History in XVIth century Florence*, Princeton, 1965, trad. fr., *Machiavel et Guichardin,* Paris, Le Seuil, 1996. — HALE J. R., *Machiavelli and Renaissance Italy,* Londres, Hutchinson, 1961. — LEFORT C., *Le Travail de l'œuvre Machiavel,* Paris, Gallimard, 1972. — MANSFIELD H. C., *Machiavelli's Virtue,* Chicago, Chicago Univ. Press, 1966. — POCOCK J. G., *The Machiavellian Moment,* Princeton, Univ. Press, 1975, trad. fr., *Le Moment machiavélien,* Paris, PUF, 1997. — RENAUDET A., *Machiavel*, Paris, Gallimard, 1956. — RIDOLFI R., *Vita di N. Machiavelli,* Florence, Sansoni 1953 (trad. fr., Paris, Fayard, 1960). — SASSO G., *Studi su Machiavelli,* Naples, 1967. — SKINNER Q., *Machiavel* trad. fr. Paris, 1989. — STRAUSS L., *Pensées sur Machiavel* [1958], trad. fr. Paris, Payot, 1982. — TENZER N., *Le Tombeau de Machiavel,* Paris, Flammarion, 1997.

Jean-Fabien SPITZ

→ *Intérêt ; Mœurs ; Renaissance.*

MACINTYRE Alasdair Chalmers, né en 1929

Alasdair MacIntyre est né en 1929 à Glasgow, à l'ouest de l'Écosse. Il a fait ses études à Londres et à Manchester, et a enseigné la sociologie, l'histoire des idées et la philosophie dans une dizaine d'universités en Grande-Bretagne et aux États-Unis, dont Manchester, Oxford, Essex, Princeton, Boston et Notre-Dame. Ses écrits portent principalement sur la philosophie morale et sociale, et il s'intéresse depuis longtemps à la nature des idées laïques et religieuses.

Depuis la publication en 1981 de son ouvrage *After Virtue*, MacIntyre s'est imposé comme l'un des plus éminents critiques de la moralité et de la philosophie morale de la modernité. Bien avant la publication de ce livre, il soutenait que si l'on tentait de comprendre les concepts moraux et le raisonnement moral sans les replacer dans leur contexte sociohistorique, on ne pouvait qu'échouer, et, ce qui est pire, aboutir au scepticisme quant à la possibilité même d'une justification morale ; car comme il l'a affirmé : « Les concepts moraux trouvent leur expression dans des formes de vie sociale et en sont partiellement constitutifs » (*A Short History of Ethics*, 1). En insistant durant cette période sur le caractère contextuel de toute pensée morale, il se proposait essentiellement d'apporter un correctif méthodologique à la manière dont on présentait alors l'histoire de l'éthique dans la philosophie de langue anglaise. À l'époque de *After Virtue,* et dans les ouvrages publiés depuis lors, la thèse selon laquelle les concepts moraux sont étroitement liés

à des traditions culturelles a toutefois été intégrée à une critique générale de la philosophie morale et politique moderne, et lui a permis de développer et de défendre sa version personnelle de l'aristotélisme thomiste.

Modernisme et perte du sens éthique

Dans un célèbre essai, *Modern Moral Philosophy*, qui fut à l'origine d'une forme de néo-aristotélisme dans la théorie éthique analytique, le philosophe catholique anglais Elizabeth Anscombe soutenait que le vocabulaire moral élémentaire de l'obligation et de l'interdiction – « devoir/ne pas devoir », « falloir/ne pas falloir », etc. – était le reliquat d'anciens modes de pensée religieux en matière de conduite humaine. Le caractère déontique de ce vocabulaire dérive d'une conception légaliste de l'éthique selon laquelle les modes de l'action sont prescrits par un législateur divin. Ce vocabulaire a perdu la source de sa signification authentique lorsque la moralité s'est détachée de la religion, mais il a gardé sa force de commandement, cette dernière paraissant alors injustifiée et, au mieux, explicable en des termes subjectivistes ou émotivistes en tant que description ou expression de certains engagements ou de certaines attitudes d'approbation ou de réprobation.

Dans *After Virtue*, MacIntyre adopte cette analyse pour l'intégrer à son propre diagnostic sur l'insolubilité des conflits moraux de l'époque moderne ; mais il augmente également la portée et la complexité de l'argument de « la perte du sens », selon lequel le langage éthique est devenu une collection incohérente de fragments désordonnés hérités d'anciens systèmes moraux. La différence suivante illustre un de ces enrichissements : alors qu'Anscombe préconise d'abandonner l'éthique de l'obligation morale quasi légale en faveur d'une conception aristotélicienne centrée sur les concepts de vertu, MacIntyre place le vocabulaire de l'éthique de la vertu au même rang que les multiples autres thèses morales concurrentes, et il soutient qu'à l'heure actuelle, la conscience moderne, laïque et libérale n'est pas mieux placée pour en saisir la signification qu'elle ne l'est pour comprendre le vocabulaire fortement prescriptif de la loi morale judéo-chrétienne. Ce qui dans les deux cas fait défaut, ce sont les contextes historiques et culturels qui donnent sens à ces manières d'évaluer et de prescrire le caractère et la conduite d'une personne.

Autre point de divergence : alors qu'Elizabeth Anscombe a cru, semble-t-il, possible de reconstruire l'anthropologie philosophique par laquelle Aristote était capable de prescrire une fin naturelle ou un *telos* / τέλος à l'humanité, fin dont la réalisation constitue l'*eudaimonia* / εὐδαιμονία, MacIntyre considère que cette anthropologie se rattache à une forme de « biologie métaphysique » dénuée de tout contexte historique et culturel, dont la philosophie et les sciences naturelles et sociales ont démontré qu'elle n'était plus défendable. Toutefois, bien que cette différence soit certainement d'une grande portée quant au fondement philosophique de l'éthique, il est plus important de souligner l'adhésion de MacIntyre à l'esprit général de la psychologie morale aristotélicienne. Car il soutient, conformément à celle-ci, que la valeur et, de fait, la signification morale des actions ne dérivent ni de leur efficacité à produire des résultats (par exemple, le bonheur) dont la valeur est antécédente aux principes moraux, comme dans l'*utilitarisme*, ni de leur conformité à quelque principe abstrait de la raison pure pratique, comme dans le *kantisme*. Elles découlent de dispositions, contractées par l'habitude, à entreprendre ou éviter certaines actions, dispositions qui ont acquis leur statut de vertu parce qu'elles sont orientées vers des fins constitutives de bonnes vies humaines.

Traditions, pratiques et identité morale

Comme Anscombe et d'autres néo-aristotéliciens, MacIntyre espère ainsi restituer à la morale sa cohérence en la rapportant à une compréhension de la vie conçue comme étant téléologiquement ordonnée. Mais autant pour les raisons mentionnées plus haut qu'en conséquence des conclusions de ses études antérieures sur le marxisme et la sociologie, il envisage cet ordre plutôt en termes de pratiques sociales que de fonctions naturelles culturellement invariantes. Au centre de ce schème néo-aristotélicien se trouve l'idée que se poser la question « Que dois-je faire ? » revient en effet à se demander : « À quel type de personne dois-je m'identifier ? » ou, ce qui est équivalent, « Quel genre de vie dois-je mener ? » Le critère de l'évaluation morale n'est pas strictement constitué par les actes individuels mais par la forme de vie dont ces actes sont issus et par le caractère moral de leur auteur. De plus, ce caractère moral se forme et se développe dans un contexte social, par le biais d'une participation – à l'origine non délibérée et irréfléchie – à des pratiques qui tirent leur sens de leurs buts traditionnels. D'après cette thèse, la maturation morale d'une personne se fait par la réflexion sur le genre de vie qu'elle mène et la construction d'une narration personnelle en fonction de laquelle actes, habitudes, épisodes, tendances, engagements, aversions, etc., peuvent être jugés comme des échecs ou des réussites, comme des vices ou des vertus.

En résumé, pour comprendre l'identité morale et la valeur d'actes individuels, il faut les rapporter à la vie de leur auteur, et à travers elle, aux pratiques traditionnelles et aux formes sociales de sa culture. Le problème de la modernité, toutefois, c'est qu'il n'existe pas une culture unificatrice unique, et par conséquent, pas d'ensemble commun de valeurs et de vertus communes en fonction duquel les actes pourraient être interprétés et jugés. MacIntyre observe ainsi : « La rhétorique des valeurs communes est d'une grande importance

idéologique, mais elle maquille la vérité quant à la façon dont l'action est guidée et dirigée. Car ce qui, dans nos maximes, préceptes et principes moraux, nous est véritablement commun est insuffisamment déterminé pour guider l'action, et ce qui est suffisamment déterminé pour l'orienter ne nous est pas commun » (« The privatization of good », 349). Par exemple, et contrairement aux apparences, les sociétés modernes ne s'accordent pas, au fond, essentiellement sur les réponses à apporter à des questions aussi élémentaires que celles de savoir s'il est mal, ou pourquoi il est mal, de mentir. Dans les sociétés traditionnelles en revanche, les actions sont soumises à des ensembles de normes adaptées à divers rôles (bien que ces normes ne soient pas toujours codifiées ou codifiables) ; et celles-ci prescrivent ce qui est honorable et infamant, ce qui relève du vice et de la vertu.

Les problèmes du relativisme et de l'ordre politique

L'intérêt des réflexions que MacIntyre a consacrées à ces différents sujets est attesté par l'attention que son œuvre a suscitée (voir par exemple, McMillor P., *Alasdair MacIntyre : Critic of Modernity*, 1993, et Horton J. & Mendus S. éd., *After MacIntyre...*, 1994), mais elle soulève un certain nombre de problèmes. Premièrement, si les critères de l'évaluation morale ne reposent pas sur des valeurs extra-morales et incontestées, ou sur des principes anhistoriques de la raison pratique, mais sont immanents aux traditions et pratiques sociales particulières dans lesquelles s'inscrivent les agents, alors comment éviter le relativisme ? Si ce qui est juste est déterminé par des vertus dont la forme et le contenu sont spécifiques à une tradition, cela a-t-il seulement un sens de s'interroger sur la moralité d'une conduite à partir d'un point de vue évaluatif situé hors de cette tradition ? Et dès lors que le diagnostic de la modernité révèle qu'il n'existe pas un ordre moral unique, alors la menace que représente le relativisme n'est pas purement spéculative mais bien réelle. Deuxièmement, même si un individu ou un groupe peuvent rester fermement attachés au système moral qui est interne à une tradition et la détermine pour partie, et s'ils peuvent ainsi résister à l'attraction du pluralisme relativiste, que devront-ils faire si l'ordre politique de l'État n'exprime pas, voire ne respecte pas, leurs valeurs ?

L'intérêt de MacIntyre pour la première de ces questions se reflète dans le titre de l'ouvrage qui a suivi *After Virtue*, à savoir, *Whose Justice ? Which Rationality ?* Dans ce dernier, et dans le livre lui faisant suite, issu de ses conférences Gifford de 1987/1988, *Three Rival Versions of Moral Inquiry*, il propose une explication dialectique de la manière dont une tradition de réflexion peut établir sa supériorité rationnelle sur une autre tradition. L'argumentation est subtile et repose sur des sources historiques variées, notamment sur les pensées grecque et médiévale, et sur la pensée des philosophes écossais du siècle des Lumières ; mais dans ses grandes lignes, elle soutient que si les normes de la raison sont immanentes et propres à des traditions de réflexion, une tradition peut néanmoins se heurter à des difficultés philosophiques et reconnaître ce fait sans pour autant avoir les ressources nécessaires à la résolution des problèmes qu'elles posent. Toutefois, celle-ci peut malgré tout être capable de comprendre qu'une autre tradition, concurrente, possède effectivement les moyens de diagnostiquer et de résoudre ces difficultés. Constater ces faits revient donc à reconnaître la supériorité de la tradition rivale. De plus, MacIntyre maintient, conformément à la perspective aristotélico-thomiste, que le but qui définit l'enquête est la vérité, et que la seule conception adéquate de la vérité est une conception réaliste qui considère la vérité comme une relation objective de conformité entre l'esprit et le monde (« adaequatio intellectus ad rem »). Aussi observe-t-il que « prétendre à la vérité ainsi conçue, c'est prétendre avoir transcendé les limitations propres à tout point de vue qui reflète simplement une culture » (MacIntyre, « Moral Relativism, Truth and Justification »). Par conséquent, alors que les modes et les principes de la réflexion peuvent être spécifiques à une tradition, en revanche, ses buts ultimes – la vérité pour la théorie, et le bien pour l'action – transcendent toute tradition.

MacIntyre est moins catégorique quand il s'agit de répondre à la seconde question concernant la relation qui doit exister entre un représentant d'une tradition morale et la société civile dont il est membre. Parmi les cibles que vise sa critique de la modernité, on compte les tentatives de philosophes politiques comme John Rawls et Ronald Dworkin pour développer des théories libérales normatives de l'État, c'est-à-dire des justifications de l'organisation des sociétés politiques fondées sur des principes de justice qui renoncent à en appeler à des conceptions du bien – à ce que Rawls nomme « des doctrines compréhensives ». D'après MacIntyre, des théories libérales de ce genre négligent le fait que les principes de l'action juste, y compris ceux de la moralité sociale, empruntent leur forme et leur contenu aux conceptions téléologiques du bien qui sont implicites au sein de traditions morales substantielles, et que ces traditions développent encore. Par conséquent, dans la mesure où elles sont individualistes et culturellement neutres, les idées libérales de la justice et de l'action politique sont en définitive incohérentes.

Cette manière de raisonner a valu à MacIntyre d'être placé, avec Michael Sandel, Charles Taylor, Michael Waltzer et d'autres, parmi les principaux « critiques communautariens » du « libéralisme » (voir Mulhall & Swift, *Liberals and Communitarians*). Cependant, même s'il se rallie de toute évidence à certaines critiques de ceux qui considèrent que le libéralisme est un édifice creux et chancelant, ce serait une erreur de croire qu'il se propose

de substituer à l'idéal d'un État moralement neutre celui d'une société civile reposant sur les valeurs et les vertus d'une communauté morale particulière. Bien plutôt, l'ambition d'établir l'État sur une large assise morale est selon lui une des erreurs du rationalisme des Lumières du XVIIIe s. et du romantisme du XIXe s. Il rejoint même Rawls lorsqu'il estime que la tâche consistant à formuler des idées communes du bien ne peut relever que d'associations et de groupements secondaires et non de l'État lui-même ; c'est ainsi qu'il constate que « l'État nation moderne, quelle qu'en soit la forme, est une institution dangereuse et ingérable... [et que] lui conférer le statut de garant des valeurs met toujours en péril ces mêmes valeurs » (*After MacIntyre,* 303).

Le thomisme de MacIntyre

L'un des aspects les plus intéressants des récents travaux de MacIntyre tient à leur orientation néo-thomiste. Il s'inspire aussi bien des écrits mêmes de Thomas d'Aquin que de certaines idées liées à la renaissance thomiste lancée par l'Encyclique du pape Léon XIII *Aeterni Patris* (1879), idées qu'il a étudiées et cherché à adapter. L'avenir dira quel succès peut connaître sa tentative pour combiner une épistémologie morale des traditions et des pratiques sociales avec une métaphysique de la vérité objective (sur ce point, voir Haldane, « MacIntyre's Thomist Revival : What Next ? », 1994). Ses travaux futurs s'attacheront probablement à la poursuite de ce projet ; mais il est déjà évident que MacIntyre a apporté une contribution importante et durable à la critique néo-aristotélicienne de la modernité.

● *A Short History of Ethics*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1967. — *Secularisation and Moral Change*, Oxford, Univ. Press, 1971. — *Against the Self-Images of the Age : Essays on Ideology and Philosophy*, Londres, Duckworth, 1971. — *After Virtue*, Londres, Duckworth, 1985 (trad. fr., Paris, PUF, 1997). — *Whose Justice ? Which Rationality ?*, Londres, Duckworth, 1988 (trad. fr., *Quelle justice, quelle rationalité ?*, Paris, PUF, 1993). — *Three Rival Versions of Moral Inquiry : Encyclopaedia, Genealogy, Tradition*, Londres, Duckworth, 1990. — *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, Milwaukee, Marquette Univ. Press, 1990. — « The privatization of good : an Inaugural Lecture », *Review of politics*, 1990. — « Moral Relativism, Truth and Justification », *in* GORMALLY L. éd., *Moral Truth and Moral Tradition : Essays in Honour of P. Geach and E. Anscombe*, Dublin, Four Courts Press, 1994.

► ANSCOMBE G. E. M., « Modern moral philosophy », *Philosophy*, 1958. — BERTEN A. éd., *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1996. — CLAIR A., *Droit, communauté et humanité*, Paris, Le Cerf, 2000. — HALDANE J., « MacIntyre's Thomist Revival : What next ? », *in* HORTON J. & MENDUS S. éd., *op. cit.* ci-dessous, 1994. — HORTON J. & MENDUS S. éd., *After MacIntyre : Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 1994. — LUTZ C. S., *Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre : Relativism, Thomism, and philosophy*, Lanham, Md., Lexington Books, 2004. — MCMILLOR P., *Alasdair MacIntyre : Critic of Modernity*, Londres, Routledge, 1993. — MULHALL S. & SWIFT A., *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell, 1992. — MURPHY N., KALLENBERG B. J. & NATION M. T. éd., *Virtues & practices in the Christian tradition : Christian ethics after MacIntyre*, Notre Dame, Ind., Univ. of Notre Dame Press, 2003.

John HALDANE

→ *Aristote , Communautarisme ; Communauté , Droits ; Libéralisme ; Philosophie pratique ; Thomisme ; Utilitarisme ; Vertu.*

MAGNANIMITÉ → Générosité

MAÏMONIDE Moïse, 1135 ou 1138-1204

Rabbi Moshé b. Maïmon est sans conteste le plus grand penseur du judaïsme médiéval, si ce n'est du judaïsme tout court. Né à Cordoue en 1135 (ou 1138), il en est chassé en 1148 par la persécution des Almohades. En 1160, il est à Fez, puis en 1165 à Acre. D'abord entretenu par le négoce en pierres précieuses de son frère David, il doit, une fois celui-ci mort en mer (1168), exercer la médecine. En 1185, il est nommé médecin personnel d'al-Faḍīl, vizir de Saladin. Il est depuis 1177 chef de la communauté de Fusṭaṭ (vieux Caire), où il meurt en 1204. Son activité fut multiple et sa culture encyclopédique, en mathématiques, médecine, astronomie, philosophie, et, bien sûr, loi juive. Son œuvre consiste avant tout en deux grandes compilations juridiques (le *Commentaire de la* Mishnah (*CM*, en arabe, 1168), et le *Mishneh Torah* (*MT*,en hébreu, vers 1180, récapitulation de la loi juive répartie par rubriques), et en un traité philosophique et exégétique, le *Guide des égarés* (*GE*, arabe, entre 1190 et 1200), son chef-d'œuvre. Dans cette œuvre immense, l'éthique proprement dite n'occupe qu'une place relativement marginale, et n'a jamais fait l'objet d'un traité indépendant. On trouve des notations morales surtout, dans *CM*, au commentaire sur le traité *Pirqey Avot*, dont l'introduction forme un exposé de morale souvent cité sous le titre de *Huit chapitres (HC)* et, quant au *MT*, au chapitre 2 du premier livre, « Livre de la connaissance (de Dieu) ». Le reste est dispersé dans les autres œuvres, en particulier dans le *GE*. (Les citations ont toutes été retraduites, en visant à un maximum de littéralité. Nous citons d'abord la page et la ligne de l'original, puis la page de la traduction utilisée, que nous ne donnons que pour le contexte. Lorsqu'un mot en hébreu se trouve dans un texte en arabe, il est indiqué par la lettre h.)

Place de la morale face à la Loi

Le fait que les considérations éthiques de Maïmonide se situent dans le cadre de compilations de

droit religieux reflète un problème de fond : quelle place y a-t-il pour une éthique philosophique dans l'édifice d'une culture fondée sur une Loi révélée, comme l'est la culture juive ? Ne fait-elle pas double emploi ? Quelle place lui reste-t-il, là où la loi règle minutieusement les moindres détails de la vie quotidienne et permet en principe, pour chaque cas, de déduire la démarche à suivre *(halakhah)* ? Or, lorsque Maïmonide parle des livres des anciens philosophes, il dit qu'ils sont devenus superflus en politique, les nations se gouvernant désormais selon des lois religieuses. Mais il n'en dit pas autant de leurs traités d'éthique (« Maimonides' Arabic Treatise on Logic » *[L]*, § 14, p. 41 (32), 13-16). Voire, il en recommande la lecture *(Fī Tadbīr aṣ-Ṣiḥḥa [TS]*, § 3, p. 7, 9 *sq.* / *Ethical Writings of Maimonides [EWM]*, p. 109).

Maïmonide n'est pas le premier à avoir tenté de situer l'éthique philosophique des Anciens dans le nouveau contexte médiéval. Mais nous ne possédons de ses prédécesseurs que peu de textes pertinents, qui permettraient de mesurer son originalité : les traités d'éthique, sous des titres comme *Correction des mœurs*, chez les Musulmans (Miskawayh), les chrétiens (Yaḥyâ Ibn 'Adî), et même chez les Juifs (Ibn Gabirol), relèvent surtout de la rhétorique édifiante, riche en anecdotes. Les *Devoirs des cœurs* de Bahya ibn Paqûda tiennent plus de la « spiritualité » que de la philosophie. La *Médecine spirituelle* de Rhazès relève en partie du premier genre littéraire, et Maïmonide, de toute façon, méprisait ce médecin, qu'il ne considérait pas comme un philosophe. À l'inverse, le commentaire d'al-Fârâbî sur l'*Éthique à Nicomaque (EN)* est perdu ; et celui d'Averroès sur la même œuvre, à supposer que Maïmonide en ait pris connaissance, lui est parvenu trop tard pour qu'il puisse l'utiliser. Nous savons en revanche (cf. Davidson, 1963) que les *Huit chapitres* utilisent largement les *Aphorismes choisis* (*Fuṣūl muntaza'a*, éd. F. Najjar, Beyrouth, 1971) de Fârâbî, auteur dont toute l'œuvre de Maïmonide est d'ailleurs imbibée.

Maïmonide, dans un traité écrit pour un non-juif (musulman), distingue l'« éthique philosophique *(ahlāq falsafiyya)* » (*TS*, § 3, p. 4, 3 & 5, 3 / *EWM*, p. 107 *sq.*), qu'il appelle aussi « philosophie pratique *(falsafa 'amaliyya)* » (*ibid.*, p. 3, 11) et les « disciplines et exhortations de la Loi *(al-ādāb wa-'l-mawā'iẓ aš-šar'iyya)* » (*ibid.*, p. 3, 11 *sq.* & 5, 3 *sq.*). Toutes aboutissent à la victoire sur les affections, mais leurs principes sont différents.

Pour les philosophes, l'éthique a sa place dans l'édifice des sciences, tel que le décrit un texte de jeunesse : « Quant à la science politique, elle se divise en quatre parties : la première est le fait que l'individu humain se gouverne *(tadbīr)* soi-même (*nafs* = "son âme") [...] Quant au gouvernement de l'homme par soi-même, [il consiste] en ce qu'il lui (*sc.* l'âme) fasse acquérir les mœurs *(aḫlāq)* vertueuses et qu'il en éloigne les mœurs vicieuses, si elles étaient présentes. Les mœurs sont les dispositions *(hay'a)* enveloppantes qui sont présentes dans l'âme au point qu'il en advient des *habitus (malakāt)* et qu'en émanent des actions. Les philosophes attribuent aux mœurs *(ḫalq)* la vertu et le vice, en suite de quoi ils nomment les belles *(ḥasan)* mœurs "vertus morales" et nomment les mauvaises *(radī')* mœurs "vices moraux". Les actions qui émanent des mœurs vertueuses, ils les nomment "bienfaits" *(ḫayrāt)*, et les actions qui émanent des mœurs vicieuses, ils les nomment "méfaits" *(šurūr)*. De la même façon, ils attribuent à la ratiocination *(nuṭq)*, qui est la représentation *(taṣawwur)* des intelligibles, la vertu et le vice. Ils disent en conséquence "vertus ratiocinatives" et "vices ratiocinatifs". Les philosophes ont de nombreux livres sur les mœurs. Mais tout gouvernement par lequel l'homme gouverne autrui, ils le nomment régime *(siyāsa)* » (*L*, § 14, p. 40 (32), 13 *sq.*, 17-27/118).

L'éthique n'est pas conçue comme une discipline indépendante, mais comme la première de quatre espèces d'un genre, la science politique, ou science du gouvernement *(tadbīr)*, classées dans l'ordre de grandeur croissante des domaines à gouverner : individu (éthique), famille (économique), cité (politique), nation. L'homme s'y gouverne par lui-même : pour les philosophes, bien et mal ne viennent pas d'un commandement ou d'une interdiction, mais des dispositions internes que l'âme peut se donner à elle-même. Ils concernent les mœurs, mais aussi les qualités de l'intellect.

De son côté, la « religion » a une dimension éthique : ils se trompent, ceux qui croient que les « devoirs moraux » *(lawāzim al-aḫlāq)* ne font pas partie de la religion *(dīn)* (*Lettre à Joseph [LJ]*, § 15, p. 63, 6 *sq.* / *EWM*, p. 120). Les textes législatifs juifs comportent en effet, entre autres, des notations éthiques qui commentent ou complètent les commandements de la Bible. Maïmonide leur applique le même traitement qu'aux autres règles contenues dans ces textes : un regroupement le plus clair et le plus systématique possible. C'est, dans le *MT*, la tâche du chapitre 2 du *Livre de la connaissance*, pour lequel Maïmonide a préféré au terme déjà classique, et qui le restera, de *middōt*, un mot ambigu et difficile à rendre : *de 'ōt*, qui signifie « mœurs », mais aussi « opinions », voire « intellects séparés ». Maïmonide y résume les recommandations des docteurs de la Loi. Il y est question de morale, mais aussi de ce que nous appellerions plutôt diététique (§ 4) ou savoir-vivre (manières de table, démarche, propreté vestimentaire, etc.), jusqu'aux détails les plus infimes, voire les plus scabreux, du comportement humain (§ 5).

Ce résumé n'est pas fait sans arrière-pensées philosophiques : la manière (« voie ») des sages *(ḥaḵam)* est définie en style aristotélicien comme juste milieu entre deux extrêmes (§ 1). Maïmonide réserve cependant une place à l'homme pieux, qui,

de peur de verser dans le plus dangereux de deux extrêmes, s'écarte un peu du juste milieu dans l'autre direction (I, 5, p. 114). La même idée se trouve dans *HC*, chapitre 4. Un tel homme y est dit « vertueux » *(faḍīl)*, et, dans *CM*, *Avot*, V, 7, « pieux » (h. *ḥasid*). Par ailleurs, les textes fondateurs demandent, dans le cas de certaines vertus, non le milieu, mais bien l'excès. Certains défauts sont en effet à fuir de façon absolue. C'est le cas de l'orgueil et de la colère : nous n'avons pas à être humbles, mais *très* humbles, non pas calmes, mais impassibles (§ 2, 3, p. 118). En ce cas, la voie moyenne est même interdite. Jusqu'au degré, certes extrême, de cet homme pieux (il s'agit en fait d'un soufi) qui, raconte Maïmonide, se réjouit d'être à ce point méprisé qu'on urine sur lui (*CM*, *Avot*, IV, 4).

Maïmonide réinterprète ainsi la morale d'Aristote, mais en la recentrant : le cadre d'ensemble n'est plus la cité grecque, unité politique indépendante, mais le peuple juif, groupe religieux en exil ; par suite, le sujet type de la morale n'est plus le magnanime, mais le sage. Celui-ci, à la différence du magnanime, magistrat et guerrier, n'a certes pas de pouvoir politique ; en revanche, il dispose de l'autorité morale de qui se sait modèle pour la communauté et agit en conséquence, parfois au-delà de son intime conviction. Ainsi, il feindra contre les fautifs une colère qu'il n'éprouve pas, ou acceptera comme dignitaire des honneurs qu'il méprise intérieurement.

Harmonie de la Loi et de l'éthique philosophique

Maïmonide s'efforce donc de montrer, au niveau des principes, l'accord de l'éthique religieuse et de l'éthique philosophique, aristotélicienne. C'est la tâche des *Huit chapitres.* Il y montre que ce qui s'appelle communément « correction des mœurs » *(islāḥ al-aḫlāq)* n'est pas que l'acquisition d'un vernis social. C'est une entreprise philosophique qui cherche à guérir l'âme (chap. 1, p. 1, 12 *sq.*/2), et l'âme en tant qu'humaine. La morale est située dans les schémas d'une psychologie inspirée de Platon et d'Aristote ; les actions conformes à la loi ou contraires à elle ne se trouvent que dans les parties sensible et désirante de l'âme (chap. 2, p. 4, 26-25, 1/28). Maïmonide ajoute aux vertus morales (éthiques) les vertus intellectuelles (dianoétiques) de *EN* VI. La correspondance n'est pas totale : il énumère en effet la sagesse *(ḥikma)*, la finesse *(dakā)*, la bonne capacité à comprendre ou à deviner *(ḥads)*, mais ajoute l'intellect *('aql)*, qu'il divise en intellect théorique *(naẓarī)* – identifié aux intelligibles premiers – et intellect acquis *(mustafād)* (p. 5, 16 – 22/10-12). L'absence la plus remarquable est celle de la « prudence » (φρόνησις, *ta'aqqul*). Des vertus morales, Maïmonide ne donne que des exemples : la tempérance *('iffa)*, la libéralité *(saḫā')*, la justice *('adāla)*, la patience *(ḥilm)*, l'humilité *(tawāḍu')*, la frugalité *(qanā'a)*, et, nommé en dernier lieu, le courage *(šaǧā'a)*, etc. (5, 27 *sq.*/12). Il ajoute ainsi des vertus qu'Aristote ne connaissait pas, comme l'humilité, et en omet d'autres qu'il connaissait et privilégiait, comme la magnificence (μεγαλοπρέπεια).

Aristote définit la vertu comme un juste milieu entre deux excès. Il faudra donc montrer que la Loi recommande elle aussi les conduites moyennes. Maïmonide en profite pour polémiquer contre l'ascèse et le monachisme. La Loi elle aussi recommande de vivre selon la nature (p. 11, 23 *sq.*/23).

Reste une difficulté : la Loi, on l'a vu plus haut, semble recommander non simplement certaines attitudes, mais bien leur excès, comme dans le cas de l'humilité. Il y a là en fait une thérapeutique provisoire : on exagère dans une direction pour contrebalancer une tendance trop forte vers l'autre, mais c'est le juste milieu qui reste le but dernier (chap. 4). Ailleurs, pourtant, Maïmonide prend un ton plus excessif dans son mépris des désirs du corps et de la matière, sources de tout péché (*GE*, III, 8, p. 312, 9-12/49 *sq.*) et prône l'abstinence totale (III, 48, p. 441, 16 *sq.*/402).

Pour les philosophes (il s'agit ici de Fârâbî, cité textuellement), l'homme vertueux, qui ne désire pas les choses mauvaises, est supérieur à l'homme continent, qui les désire, mais se contient. Or, les Sages du Talmud louent l'homme qui réprime son désir à cause du commandement divin. Maïmonide montre donc que leur éloge ne vaut que pour les interdictions dépendant d'une loi positive, en particulier les commandements qui, en apparence du moins, n'ont pas de raison compréhensible (h. *ḥuqqim*), comme l'interdiction de semer deux céréales différentes dans le même champ ou de tisser laine et lin dans un même vêtement ; en revanche, pour les commandements qui corroborent une interdiction de morale commune (h. *mišpaṭim*) – ne pas tuer, ne pas voler, ne pas commettre l'adultère, la vertu l'emporte effectivement sur la continence (chap. 6).

La morale supprime les vices. Maïmonide les identifie à ces voiles qui empêchent de voir Dieu et dont parle le Talmud (chap. 7, p. 23, 17 *sq.*/49). La morale joue donc un rôle préparatoire à la contemplation. Pour être prophète, il faut posséder « toutes les vertus intellectuelles et, parmi les vertus du caractère, la plupart et les plus stables » (23, 21-23/49). Du coup, le modèle juif de la béatitude se rapproche du modèle philosophique, tel qu'il est exposé en *EN*, X.

Aucune vertu ou vice n'est inné, si ce n'est sous forme de prédisposition tenant aux données physiologiques. Il n'y a pas non plus de détermination astrale. De la sorte, Juifs et philosophes grecs s'accordent pour affirmer la liberté (chap. 8, p. 27, 10 *sq.*/58), dont la négation rendrait absurde toute éducation, toute récompense ou punition. L'homme est libre de choisir entre le bien et le mal. Encore faut-il interpréter les textes bibliques qui semblent dire le contraire. Ainsi, que tout

advient selon la volonté de Dieu veut seulement dire que Dieu a donné à chaque être de la nature de quoi déployer ses actions (29 *sq.*/63). De même, il est dans la nature de l'homme, et donc conforme à la volonté divine, qu'il agisse librement. Dieu n'oblige donc personne à faire le mal (31, 24 *sq.*/66). Les textes qui semblent l'affirmer ne portent que sur l'homme en général, jamais sur tel ou tel individu. Des passages comme celui selon lequel Dieu a « endurci le cœur du pharaon » signifient seulement qu'Il punit celui qui a commis l'injustice en l'empêchant de se convertir, et donc en l'y faisant demeurer (33, 13/69 *sq.*).

Éthique et métaphysique, une articulation problématique

Pour Hermann Cohen, le cœur de la métaphysique de Maïmonide était l'éthique (« Charakteristik... », p. 73). Il faut sans doute nuancer fortement cette affirmation. En effet, lorsqu'il énumère les vertus de l'intellect, Maïmonide, on l'a vu, ne cite pas l'équivalent de la prudence (*HC*, chap. 2, p. 5, 16/22/10-12), qui était, chez Aristote, la vertu intellectuelle chargée de diriger les désirs vers le juste milieu, et donc de fonder les vertus morales. Il ne mentionne jamais non plus l'« intellect pratique ». L'éthique n'est donc pas accrochée à la plus haute faculté, qui considère la structure même de ce qui est. Elle dépend seulement des rapports entre les hommes. Quant au rapport de l'homme avec Dieu, il semble qu'il relève moins de la pratique que de la connaissance.

Maïmonide souligne que la loi doit être étudiée pour elle-même, dans un passage célèbre de *CM*, l'introduction au chapitre *Heleq*. Il y propose une parabole : l'enfant étudie d'abord pour recevoir des friandises, puis de beaux habits, puis de l'argent, enfin pour qu'on l'honore, etc. Ce n'est que peu à peu qu'il prend conscience de l'intérêt intrinsèque de ce qu'il apprend. De même, les promesses eschatologiques sont avant tout la métaphore, destinée au vulgaire, de la joie trouvée dans la connaissance même de la Loi et dans son accomplissement (p. 4, 13 *sq.*). « Pour lui (*sc.* l'homme parfait), le savoir *('ilm)* n'aura d'autre but que le fait de le savoir, et rien d'autre ; de même, il n'y a pas de but à la vérité si ce n'est que l'on sache la vérité. Or, la Loi *(šarī'a)* est vérité, son but est donc qu'on la prenne pour modèle *(imtitāl)* » (p. 7, 4-6). L'idée se retrouve dans *MT, Tešuba,* 10, 2 (p. 420-423). Et elle gouverne la façon dont Maïmonide conçoit l'ère messianique, comme une période pendant laquelle, délivré de la crainte et du souci matériel, Israël pourra se consacrer tout entier à la loi et à sa sagesse (*MT, Melakhim*, XII, 4 ; *EWM*, p. 176). L'idée d'une activité qui se suffit à elle-même est traditionnelle dans le judaïsme (*Avot* I, 3) comme chez les païens (Cicéron, *De finibus*, II, xxii, 72 ; *SVF* III, 45 ; Saloustios XXI, 2, etc.). Mais elle y est appliquée à la pratique morale : la vertu est sa propre récompense (cf. aussi Spinoza, *Éthique*, V, 42). Or, chez Maïmonide, cette fin dernière est-elle de nature théorique ou pratique ? et quelle est la nature de la pratique la plus haute ? Un passage célèbre de l'Introduction générale au *CM* répond à la première question : « La totalité des [choses qui] existent sous la sphère de la lune n'a été créée qu'à cause de l'homme uniquement » (p. 51, 19-22 et cf. 54, 35 *sq.*) – la question de la fin du supralunaire n'est pas posée. Et la fin ultime de l'homme est à son tour une unique action : « concevoir les intelligibles et connaître les vérités selon ce qu'il en est » (p. 52, 33 *sq.*). Le but du monde est l'homme savant et bon (p. 53, 29), qui possède le savoir et l'action *('amal)*. Cette dernière consiste à « être modéré dans les affaires naturelles et à rejeter l'absorption [dans celles-ci] » (p. 53, 33 *sq.*). « Le savoir est avant l'action parce que le savoir mène à l'action alors que l'action ne mène pas au savoir » (p. 54, 29). Les hommes non sages, soit l'écrasante majorité de l'humanité, ont été créés pour être à la disposition de l'homme supérieur (p. 55, 8 *sq.*) et pour lui tenir compagnie (p. 57, 10 *sq.*). Dans un élitisme aussi extrême, la règle kantienne selon laquelle autrui doit être fin et non moyen ne vaut pas. Et quelle est l'action dont il s'agit ? Est-ce uniquement accomplir la loi ? Ou autre chose aussi ? Seul le *Guide* le précisera.

Maïmonide associe le plus souvent, conformément aux sources juives, le savoir et la pratique. Mais, s'il mentionne bien l'accomplissement des commandements, c'est sur leur étude que porte l'accent. Et par ailleurs, il loue le savoir en général. Ce qui vaut pour le savoir religieux traditionnel (cf. l'arabe *'ilm*) peut aussi être mis au compte du savoir expérimental, philosophique. La recommandation de servir Dieu par amour, et non de façon intéressée, suppose même l'effort pour mieux Le connaître, et aboutit donc à l'obligation d'étudier les sciences de la nature : « On n'aime (Dieu) que par la connaissance *(da'at)* par laquelle on Le connaît, et, telle la connaissance *(de'a),* tel sera l'amour. Si elle est peu, il sera peu ; si elle est beaucoup, il sera beaucoup. C'est pourquoi l'homme doit se concentrer *(yaḥḥed)* pour comprendre et intelliger les sciences *(ḥoḵma)* et les connaissances *(tevūna)* qui lui font connaître son Créateur... » (*MT*, *De'ōt*, *Tešuva*, X, 6, p. 423 ; et cf. *Yesodey ha-Tora*, IV, 12, p. 65 *sq.*). De même, Maïmonide intègre au commandement d'aimer Dieu la considération des créatures : nous devons aimer Dieu, « c'est-à-dire que nous devenons examiner et considérer *(i'tabara)* Ses directives, Ses ordres *et Ses actions (af'āl)* » (*Livre des préceptes [LP]*, 3e commandement positif, p. 61, 6/71).

La morale, quelle que soit son importance, n'est pas une instance dernière. Elle ne l'est pas quant à son niveau ontologique et à celui de la faculté qui la gouverne. En effet, « c'est par l'intellect *('aql)* que l'on distingue le vrai du faux [...]. Quant au laid *(qabīḥ)* et au beau

(ḥasan), ils [résident] dans les opinions généralement admises *(mašhūrāt)*, et non dans les intelligibles » (*GE*, I, 2, p. 16, 16-18/39). Le « beau » et le « laid » désignent ici le bien et le mal moraux, comme, en grec, καλόν et αἰσχρόν. Ils relèvent du domaine des opinions admises, que Maïmonide désigne par le mot arabe qui traduit classiquement les ἔνδοξα d'Aristote (*Topiques*, I, 1, 100 *b* 21-23), susceptibles de fonder un raisonnement non pas apodictique, mais simplement dialectique. Ces opinions ne sont pas saisies par la plus haute faculté de l'âme, l'intellect, mais par une faculté qui n'est pas précisée, et qui n'est, dans le meilleur des cas, que la faculté ratiocinante.

Par ailleurs, Maïmonide affirme et défend la liberté humaine, fondement de toute philosophie pratique. Il souligne les conséquences funestes de sa négation. Mais est-elle vraiment opératoire dans son éthique ? Que l'homme soit libre signifie avant tout qu'il peut choisir ce que lui dicte son naturel, « demeurer dans son choix sur la base de son naturel inné *('alā aṣl al-fiṭra)* » (*HC*, chap. 8, p. 32, 9 *sq.*/67). La liberté humaine, ou « faculté absolue [d'initiative] » *(istiṭā'a muṭlaqa)* est certes un principe fondamental de la Loi de Moïse (*GE*, III, 17, p. 338, 25/124). Mais elle n'est pas essentiellement différente de la façon dont les animaux se meuvent par leur volonté (*ibid.*, p. 338, 27). Et il semble que ce soit de la même façon que Dieu affecte la volonté *(irāda)* d'un animal irrationnel et fait exister le choix *(iḫtiyār)* d'un animal rationnel (*GE*, II, 48, p. 293, 5 *sq.*/363).

Enfin, dans sa réalisation concrète, la morale reste surplombée de deux côtés, par la politique et par la vie contemplative, apolitique.

La politique comme métamorale

D'une part, la morale individuelle a pour fin le bon ordre politique. Dans l'ultime version de son classement rationnel des commandements, Maïmonide montre que l'intention éthique est l'un de leurs buts principaux. Mais, à la différence de ce qu'il dit dans *MT*, il souligne que le but des bonnes mœurs est le bon ordre de la cité (*GE*, III, 35, p. 392, 10-12/269 ; 38, p. 403, 11/296).

D'autre part, au niveau de son domaine propre, la pratique, la morale ne permet pas une imitation parfaite de ce qui, de Dieu, peut être connu, donc imité. La théologie négative de Maïmonide exclut de Dieu tout attribut positif autre que les « attributs d'action », seuls connaissables (*GE*, I, 53-54). Ils expriment l'œuvre de Dieu dans le monde. Maïmonide les présente à travers des termes d'hébreu biblique : *ḥesed* (Munk traduit : « bonté, bienveillance »), *mi paṭ* (« justice ») et *ṣedaqa* (« équité, vertu »). On peut les interpréter de façon morale. C'est ce que, après tant d'autres, ont fait Hermann Cohen (« Charakteristik... », p. 89) ou Julius Guttmann (*Die Philosophie des Judentums*, Munich, 1933, p. 200). Encore faut-il remarquer que l'on imite ainsi des qualités que Dieu ne possède pas vraiment, mais seulement par métaphore (*LP*, 8e commandement positif, p. 64, 17-19/75 ; *GE*, I, 54, p. 83, 23 *sq.*/218).

Et, à y regarder de plus près, on s'aperçoit en outre que les attributs d'action renvoient plutôt à la façon dont la sagesse divine se déploie dans la création : « Au point de vue de [la façon dont] Il (sc. Dieu) fait exister le Tout, Il est appelé bienfaisant (h. *ḥasīd), au point de vue de sa miséricorde (raḥma)* pour les faibles, c'est-à-dire du gouvernement de l'animal au moyen des facultés de celui-ci, Il est appelé équitable (h. *ṣadīq*) ; enfin, au point de vue des biens relatifs et des grands malheurs relatifs que rend nécessaires le jugement qui suit la sagesse, Il est appelé juge (h. *šōfeṭ*) » (*GE*, III, 53, p. 466, 6-9/456). L'acquisition de ces attributs se fait plutôt à travers l'étude de la nature, quand on examine « les actions divines, je veux dire les actions naturelles » (III, 32, p. 383, 20/249). Et leur imitation se fait plus par l'activité politique que par la pratique des vertus : « Il faut que celui qui gouverne la cité *(mudabbir al-madīna)*, s'il est prophète, prenne pour modèle ces attributs (divins) » (I, 54, p. 86, 2/221) ; les actions de Dieu, que la tradition résume dans les treize « traits de caractère » *(middōt)* par lesquels Il se décrit lui-même (Exode, 34, 6 *sq.*), « sont nécessaires pour gouverner les cités *(tadbīr al-mudun)* ; car le terme extrême de la vertu *(fāḍila)* de l'homme est l'imitation de Dieu dans la mesure du possible, c'est-à-dire que nous assimilions nos actions aux siennes » (I, 54, p. 87, 7 *sq.*/224). Maïmonide réinterprète la définition de la philosophie, venue du *Théétète* de Platon (176 *b*) et courante au Moyen Âge. Pour Platon, cette imitation se fait par les vertus. Ici, elle est appliquée à la politique. Elle surclasse la morale, en ce qu'elle réalise sur terre la providence divine, telle que Dieu la délègue à l'homme, car, Lui fait dire Maïmonide, « c'est mon but que [viennent] de vous la bienveillance, la vertu et la justice sur la terre » (III, 54, p. 470, 27-471, 1/466).

Morale et contemplation

D'autre part, la morale ne concerne pas la perfection dernière de l'homme, laquelle est spéculative. Dans un passage où, sans doute à la suite d'Ibn Bâjja (« Lettre d'adieux », chap. 4, *in* M. Fakhry éd., *Opera Metaphysica*, Beyrouth, 1968, p. 133 *sq.*), il distingue quatre espèces de perfection, Maïmonide écrit : « La troisième espèce [de perfection] est, plus que la deuxième, une perfection dans l'essence de l'individu ; c'est la perfection des qualités morales, ce qui veut dire que les mœurs de tel individu sont à l'extrême de leur vertu. La plupart des commandements ne sont que pour faire advenir cette espèce de perfection. Mais cette espèce de perfection n'est elle aussi qu'une préparation à une autre qu'elle, et elle n'est pas une fin en elle-même. En effet, toutes les [vertus] morales ne concernent que ce qui se

passe entre un individu parmi les hommes et un autre, et la perfection morale ne fait que le disposer à être utile aux autres, de sorte qu'il devient par là un instrument pour les autres. Si, par exemple, tu supposes un individu humain unique *(wāḥid)*, n'ayant affaire à personne, tu trouveras que toutes ses vertus morales sont vaines et oiseuses, qu'il n'en a pas besoin et qu'elles ne perfectionnent sa personne en rien ; il n'en a besoin et n'en tire profit qu'à l'égard des autres » (*GE*, III, 54, p. 468, 22-469, 1/461). Maïmonide modifie ici deux doctrines d'Aristote : d'une part, il applique aux vertus en général, dont il remarque ailleurs qu'elles sont toutes appelées « justice » (III, 53, p. 465, 23 *sq*./455) ce qu'Aristote dit de la justice, qu'elle ne profite qu'à autrui (*EN*, V, 1, 1130 *a* 3-5) ; d'autre part, il applique à l'homme solitaire ce qu'Aristote disait des dieux, auxquels il serait ridicule de prêter des vertus morales (*ibid.*, X, 8, 1178 *b* 8-18). Dans la perfection seconde, celle de l'âme, celle par laquelle seul l'homme est immortel, « il n'y a ni actions ni mœurs, mais elle ne consiste qu'en des opinions, rien de plus » (*GE*, II, 27, p. 372, 9 *sq*./212).

La morale peut ainsi jouer un rôle préparatoire indispensable, mais elle n'est pas l'accomplissement même de l'humanité de l'homme, lequel est contemplatif et/ou politique. L'œuvre de Maïmonide a introduit dans le judaïsme médiéval tout ce que celui-ci pouvait accueillir de l'éthique philosophique grecque ; elle a aidé le judaïsme moderne à se constituer, en certaines de ses tendances du moins, en une religion qui reconnaît un primat absolu à l'éthique. Le paradoxe est que lui-même ne lui accordait sans doute pas un rôle essentiel.

● *Maqāla fī sināʿat al-mantiq*, *in* EFROS I., « Maimonides' Arabic Treatise on Logic », *PAAJR*, 34, 1966, 155-160 (angl.) & 9-42 (arabe) (= *L*) ; trad. fr. sur l'hébreu M. Ventura, *Terminologie logique*, Paris, 1982 [= 1935]). — *Acht Kapitel [Huit chapitres]*. Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis, arabe et allemand, éd. M. Wolff, Hambourg, 1981 (Leyde, 1903), XXVIII*-XVI-96 (allemand) - 38 (arabe) p. (= *HC*) — *Commentaire à la Mishnah* (= *CM*), introd. générale *in* HAMBURGER B., *Maimonides Einleitung in die Mišna. Arabischer Text...*, Francfort, 1902, 77 p. ; introd. au chap. « Heleq », *in* FRIEDLÄNDER I., *Selections from the Arabic Writings of Maimonides...*, Leyde, 1909, 1-39. — *Le Livre de la connaissance*, trad. fr. V. Nikiprowetzky & A. Zaoui, 1961, 429 p. (= *MT*). — *Du régime de la santé (Fī Tadbīr as-Siḥḥa)* (= *TS*), *in* KRONER H., *Die Seelenhygiene des Maimonides...*, Stuttgart, 1914. — *Le Livre des préceptes...*, éd. M. Bloch, Paris, 1888, XXXV-334 p. (= *LP*) (trad. fr. sur l'hébreu, A.-M. Geller, Lausanne, 1987, 449 p.). — *Guide des égarés* (= *GE*), texte arabe, éd. Y. Joël, Jérusalem, 1929, 31-517 p. (trad. fr. S. Munk, 3 vol., Paris, 1970 [= 1856-1867]). — *Lettre à Joseph* (= *LJ*) *in* BANETH D. H., *Iggeroth ha-RaMBaM*, Jérusalem, 1946. — MAÏMONIDE, *Traité d'éthique* (« huit chapitres »), tr. R. Brague, Paris, DDB, 2001. — WEISS R. L. & BUTTERWORTH C. éd., *Ethical Writings of Maimonides*, New York, 1975, 1983, X-182 p. (= *EWM*) [anthologie très commode].

► AlCOLOUMBRE, Maïmonide et le problème de la personne, Paris, Vrin, 1999. — ALTMANN A., « Maimonides' Four Perfections », *Israel Oriental Studies*, II, 1972, 15-24. — BERMAN L., « The political interpretation of the maxim : "The purpose of philosophy is the imitation of God" », *Studia Islamica*, 15, 1961, 53-61 ; « The ethical views of Maimonides within the context of islamicate civilization », *in* KRAGMER J. L. éd., *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, Oxford, 1991, 13-32. — COHEN H., « Charakteristik der Ethik Maimunis », *in* W. BACHER *et al.* éd., *Moses ben Maimon. Sein Leben und sein Einfluß*, t. 1, Leipzig, 1908, 63-134 [néo-kantien]. — DAVIDSON H. E., « Maimonides' *Shemonah Peraqim* and Alfarabi's *Fuṣūl al-Madanī* », *PAAJR*, 31, 1963, 33-50 ; « The Middle Way in Maimonides' Ethics », *PAAJR*, 54, 1987, 31-72. — KREISEL H., « The practical intellect in the philosophy of Maimonides », *HUCA*, 59, 1988, 189-215 ; *Maimonides' Political Thought. Studies in Ethics, Law and the Human Ideal*, Albany, SUNY, Press, 1999. — PINES S., « Truth and Falsehood Versus Good and Evil. A Study in Jewish and General Philosophy in Connection with the Guide of the Perplexed I, 2 », *in* TWERSKY I. éd., *Studies in Maimonides*, Cambridge (Mass.), 1991, 95-157 ; *La Liberté de philosopher. De Maïmonide à Spinoza*, tr. R. Brague, Paris, DDB, 1997. — WEISS R. L., *Maimonides' Ethics. The Encounter of Philosophic and Religious Morality*, Chicago, 1991, IX-224.

Rémi BRAGUE

→ *Aristote ; Islam ; Judaïsme moderne.*

MAL, FINITUDE, TEMPORALITÉ

Reprendre dans les grandes problématiques de philosophie morale la question, cruciale s'il en fut, du Mal, ne saurait mieux se distinguer d'une simple analyse de sa notion qu'en la mettant en rapport avec la finitude et la temporalité.

La longue tradition d'une ontologie du Bien, correspondant à l'idée d'un monde créé par un Être parfait, a charrié avec elle une double aporie dont l'arbitraire appelle un déplacement résolu. La difficile conciliation – face à tant de maux terrestres – entre un Dieu *bon* et *tout-puissant* a abouti à une situation paradoxale. Le premier caractère, impliqué par l'idée d'une Création par Amour, a été privilégié au moment même où la crise de l'ontothéologie allait faire dire à Nietzsche en 1885 (*Volonté de puissance*, t. II, trad. Bianquis, p. 150) : « Au fond seul le Dieu *moral* est réfuté. » Antinomie restée vivace un siècle après, où tant du côté juif (*Le Problème de Dieu après Auschwitz*, 1984, trad. fr. H. Jonas, 1994) que chrétien (F. Varillon, *La Souffrance de Dieu*, 1975), le négatif de la puissance qu'est l'Amour prend corps dans un Dieu souffrant – face à des remises en cause postnietzschéennes de toute « vision morale du monde », jugée anthropomorphique. Si d'un côté Dieu, ayant « besoin des hommes », en vient à assumer leur mal (par-delà le scandale de la Croix), de l'autre les impasses, l'absurdité de fait du « tout est permis », appellent à rechercher une nouvelle éthique.

La seconde aporie correspond à une interprétation non moins dogmatique, parce que statique, de la liberté en l'homme. En prédéterminant le Bien et le Mal hors de lui, on assigne à cette liberté la possibilité *formelle* de choisir entre eux, en éludant la *réalité* du procès en jeu. C'est en retravaillant génétiquement l'enjeu axiologique qu'on pourra s'apercevoir que la liberté est tributaire de biens et de maux préexistants : en dégageant une « a-mélioration » (libération-autonomisation) jamais donnée, toujours à conquérir.

Dès lors la mise en rapport du mal avec quelque déchéance ne saurait être *référée* onto-théologiquement à un statut antérieur, mais anthropo-logiquement à un possible « choir » à tout instant, tenant à une fragilité et à une faillibilité prenant ses distances à l'égard d'une interprétation diachronique du « péché originel » (consonant avec ce que nous avons pu appeler dans *Temps et Langage*, au sujet de la langue, une *synchronie opérative* : concernant *chacun* et *à tout instant* et dont le mal peut pervertir l'instabilité).

Déploiement de la problématique

L'unité du Mal fait d'autant plus question, qu'absolutisé avec une majuscule on risque de le réifier en induisant son extériorité au monde humain, avec le mystère que cela implique. On résistera à une ontologisation indue du mal en y pointant le *signe* unificateur de bien des expériences négatives, distinguables à la faveur de signes propres. Ce registre sémiotique, valable aussi pour l'opposition entre bien et mal, est la contrepartie de l'enracinement du mal non seulement dans la *sensibilité* mais dans la *symbolisation* constitutive de l'homme.

La démultiplication du Mal. De la tradition métaphysique à la récente étude de P. Ricœur : « Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie » (1986, repris dans *Lectures 3*, 1994), on a souligné la disparité de trois points d'ancrage du mal : la *mort*, la *souffrance* et le *péché* (ou son substitut non théologique de *faute*). Le caractère ponctuel et limité (n'arrivant qu'une fois à chaque homme) de la mort contraste avec les multiples formes de souffrance (à laquelle on peut supposer avec Épicure que la mort met fin) : à cause de *soi*, physiquement ou mentalement, d'*Autrui* ou même par les effets du *monde extérieur* (désastre de Lisbonne... suivi de tant d'autres). Quant à la faute, consécration de notre faillibilité (l'individu « vivant-mortel » n'étant pas sans *faille*, avant celle, décisive, de la mort), puissamment liée aux systèmes sociaux où ont lieu les comportements individuels, elle a développé et approfondi, comme *culpabilité*, son rapport à la conscience que l'individu devenu Sujet en prend – avec les notions connexes de remords et de repentir.

Il faut noter alors l'interférence assez générale entre faute et « faire souffrir », pour qu'à la fois maints péchés conçus comme « désobéissance à Dieu » ne puissent être exempts d'incidences douloureuses dans les rapports humains (sur des êtres censés « créés à son image ») et que l'idée du Dieu incarné l'ait toujours davantage, bien au-delà de sa Passion, fait apparaître comme souffrant : à hauteur d'un mal humain continûment à racheter. Mais, quels que soient les points d'application du « faire souffrir » humain, la centralité de la souffrance – faisant signe à celle du *corps* dans une configuration d'ensemble des modalités du mal – dans notre problématique se retrouve dans le dédoublement des registres *physique* et *moral*, là où la mort et la faute correspondent respectivement à des « situations-limites » du premier et du second. Cependant, ici comme ailleurs, il faut rester vigilant à l'égard de toute formulation *dogmatique* – quand L. Lavelle commence de façon équivoque (*Le Mal et la Souffrance*, 1940, p. 5) par caractériser le mal comme « principe » de la souffrance – au détriment d'une interprétation génétique vers laquelle le même auteur infléchit sa pensée, lorsqu'il ajoute « c'est la vie qui *retourne contre soi* » ce dont elle dispose et « qui se blesse et se mutile ».

Que la souffrance s'enracine dans le corps comme *douleur* physique et détermine une première couche de mal, c'est ce dont témoignent l' « avoir mal » et le « faire mal à quelqu'un », irrécusables dans la perspective la plus matérialiste, qui se méfierait du statut supposé métaphysique d'un « faire *le* mal ». Cependant, on ne fait guère l'économie du corps dans la souffrance « morale » ou psychologique, puisque l'activité ou les sentiments qui la portent se réfèrent immanquablement à une individualité sensible, quelle que soit sa « subjectivation » complexe. C'est malgré tout dans le registre du *symbolique*, avec ses effets axiologiques, tel qu'il a mûri de Hegel à Freud et R. Girard, que la constellation des termes caractérisant le « mal moral » pourrait être saisie. Ainsi apparaîtraient les notions d'*in-justice* (sur le fond du scandale de la mort de Socrate) et de *tort* (« tordu » s'opposant à « droit » et s'exacerbant dans la tort-ure et le tort-ionnaire), celles de crime ou de forfaiture dans le domaine « public », d'infamie, d'*ignominie*, d'abomination, sur un plan plus diffus. De toute manière, bien des maux peuvent être à la fois subis et provoqués. Et l'on ne manquera pas de souligner le chaînon entre l'individuel et le social que constitue la notion ambivalente de *peine* – à la fois affliction ressentie et châtiment ou *punition* exercés sur un « coupable », qui devra les subir comme plus ou moins *pénibles*. Mais en deçà ou en vis-à-vis du mal qui semble impliquer une relation négative à Autrui, il y a une foule de maux physiques et sociaux qui appelleraient une analyse terminologique appropriée.

Les premiers prennent la forme de maux spécifiques (de gorge, de dents...) et correspondent souvent à des *maladies* (pouvant prendre le tour

catastrophique d'épidémies comme la peste au Moyen Âge, ou de pandémie comme le Sida aujourd'hui) ou des mal-aises ; ou bien, par-delà la mal-nutrition, à des manques pouvant atteindre l'ampleur de la famine – cas particulier de la *misère* humaine. Les autres, rejoignant le plan symbolique, relèvent d'*aliénations* diverses, plus ou moins articulées sur l'opposition domination/soumission, dont les hommes ont du mal à s'affranchir. Plus généralement, on rencontre la dimension du *malheur*, à l'échelle de l'humanité (qui a pu inspirer *L'Existence malheureuse* de J. Grenier, 1957) – où la mort peut passer pour le plus grand mal (dans la ligne du dicton : « Tant qu'il y a de la vie, il y a de l'espoir »), notamment dans ses versions extrêmes de mort violente et de *meurtre*. Son versant social peut prendre la forme de calamités ou de *désastres* et, avec des implications plus subjectives, de la *détresse*, de la déréliction, de l'épouvante, de l'horreur – et de son prolongement l'abjection qu'a cherché à éclairer J. Kristeva (*Pouvoirs de l'horreur, essai sur l'abjection*, 1980) – ou de la *terreur*.

Dans un registre lié au sacré, on rencontre la *mal-édiction* (en vis-à-vis de la fort profane *médisance*), la perdition, la damnation (si distincte de la condamnation) et toutes les formes « surnaturelles » du Démon (ou Diable) – Satan, Lucifer, Belzébuth – dont une réflexion anthropologique doit repenser les apports. Et en vis-à-vis de ce qui est censé avoir une contrepartie de rédemption, le *tragique* ouvrirait un immense champ de problèmes, dont *La Faute tragique* (S. Saïd, 1978) fournit l'une des thématisations les plus précieuses pour éclairer le mal. Enfin, dans l'approche d'une essentialité ou d'une radicalité du mal, on ne saurait oublier le couple *méchanceté/malignité*, commentant diversement selon les auteurs l'idée de volonté mauvaise (tout en ayant voulu traiter de *La Méchanceté*, M. Wetzel reconnaît l'érosion sémantique du terme dans le langage courant, là où D. Rosenfield désignera le mal radical comme malignité). Tandis que les implications involontaires du mal correspondent à la notion complexe de *perversité* (dont les perversions, sexuelles et autres, illustrent certaines possibilités), à laquelle P. Vignoles a consacré un essai d'une grande richesse. En bref, la dualité du pâtir et de l'agir conférerait sans doute au mal l'ambivalence exemplaire du *mal-heur* et de la *destruction*. Mais, à cette détermination dominante dans une mise en place plus descriptive qu'explicative, il faudrait « surimprimer » l'opposition entre un pluriel (les maux se disséminant dans le champ social) et un singulier (le mal) restant lié à l'agent.

Le devenir des interprétations. Si la préhistoire semble appréhender le mal sous le signe de la *menace et de la terreur* ; dans un milieu mal connu, le « mauvais » s'y manifestait dans le *tabou* et l'impureté, dont on retrouverait la trace dans les sociétés traditionnelles, qui ont survécu jusqu'à nous (cf. les versions africaines, amérindiennes ou vietnamiennes collectées dans *L'Encyclopédie philosophique universelle*, vol.II, entre les pages 3066 – *Bubi* – et 3181 – *Quy*), ainsi que chez les Tsiganes (*ibid.*, vol. I, p. 1563).

Mais c'est peut-être à Sumer ou en Égypte, qu'au bénéfice de l'écriture on saisit les éléments-sources de notre devenir axiologique. Apparition des morts ou *possessions* montrent à l'envi le psychisme humain dans ses craintes et ses espoirs. Tandis que la Perse conquise par le mazdéisme nous livre dans l'*Avesta* la forme exemplaire d'un dualisme du Bien (Ormuzd) et du Mal (Ahriman) s'affrontant jusqu'au triomphe du premier à la fin des temps : ce que l'on retrouvera au IIIe s. de notre ère avec Mani – contre lequel luttera la tradition chrétienne au nom d'un monothéisme sans concession. En Extrême-Orient enfin, on sait combien le bouddhisme, qui a donné – en traversant l'Himalaya – un minimum d'unité à une Inde, une Chine et un Japon par ailleurs si différents, est centré sur la « délivrance du mal ». Comme dans le contexte hindouiste d'une réalité illusoire et de la transmigration des âmes, il importe de surmonter la *douleur* de l'attachement. Le clivage chinois entre Lao Tseu et Confucius rapprocherait le premier d'un Rousseau où le mal résulte de la civilisation et d'un Épicure dénonçant les *agitations* individuelles, tandis que chez le second le mal vient plutôt des sens ou de l'absence de maîtrise du plus grand nombre par rapport à l'harmonie sociale – là où son disciple Mencius prônera la bienfaisance contre l'*avarice*. Quant au Japon, le mal évoquerait le *déshonneur*, lors même que le Zen, à partir du XIIe s., orientera vers la pureté et vers une maîtrise quelque peu nietzschéenne.

Face à la « dramatisation » du mal dans ces divers courants, la pensée grecque semble opposer une certaine sérénité théorique. Malgré de notables différences entre Socrate et Platon et la période hellénistique, certaines tendances ont persisté. En s'éloignant d'une vision assez sombre de la vie, sensible chez Homère, Hésiode ou les grands tragiques, la philosophie a généralement fait confiance à la connaissance pour limiter l'impact d'un mal référé à la matière, chez Platon comme plus tard chez Plotin : « Nul n'est vicieux volontairement. C'est par l'effet de quelque disposition maligne du corps, ou d'une éducation mal réglée que l'homme vicieux devient vicieux. Tout homme en effet a le vice pour ennemi et le vice lui vient malgré lui » (*Timée*, 86 d-e). Avec Aristote c'est la privation de forme qui accuse le mal – comme il correspond dans l'action morale au défaut ou à l'excès par rapport à la norme rationnelle des actes, troublant ou déformant l'ordre naturel en nous. Mais la relation au perfectionnement se fragilise chez Épicure – comme dans son relais latin, le *De natura rerum* de Lucrèce – dans une optique matérialiste où le hasard a des accents modernes. Si « la terre entière vit dans la peine »

(Lettre à Idoménée), la lutte contre la crainte – notamment de la mort – et l'incitation à endurer tout mal avec courage font de l'épicurisme une doctrine exemplaire. Parallèlement, à la même époque de décadence d'Athènes, le stoïcisme tient tête au mal en résistant aux événements du monde comme destinée et intègre la mort au Tout. Pour Marc Aurèle (*Pensées*, II, 17) : « Rien n'est mal de ce qui est conforme à la nature. » L'orientation vers l'impersonnel n'en implique pas moins l'importance pratique d'une volonté que l'on thématisera bien des siècles plus tard. Dans ces deux derniers cas, qui avaient tout pour traverser l'histoire, l'ancrage dans des considérations cosmologiques, en contribuant à remettre la philosophie sur ses pieds, nous interpelle singulièrement. Quant à la tendance mystique d'un Plotin, qui influencera saint Augustin et d'autres penseurs chrétiens, elle aboutit au paradoxe que c'est la vie qui est en position de mort, parce que trop éloignée de la contemplation du divin. Le mal « indéterminé, perpétuellement muable, totalement passif, insatiable, indigence absolue » (*Ennéade*, I, 8), se trouve dans la matière, réel non-être. « Lorsque le défaut de bien est total, comme dans la matière, nous avons le mal effectif » *(ibid.).*

Le contraste entre le message chrétien et la sagesse hellénique devait à la fois réorienter la problématique du mal, dans un sens ni intellectualiste, ni eudémoniste, et donner lieu, au cours du développement de l' « onto-théologie », à des symbioses des deux traditions.

Si les pôles de ce développement correspondent aux œuvres de saint Augustin et de Leibniz, il faudrait rappeler que les racines juives du christianisme pèsent particulièrement dans le sens d'une tension entre un Bien transcendant, coextensif à un Dieu révélé et un Mal, avatar humain d'une Création bonne, qui s'est cristallisé dans le « péché originel ». Mais, à travers la lamentation des Prophètes, le thème du juste souffrant – exemplaire dans le livre de Job – préfigurait la radicalisation christique d'une vision *sotériologique* et non *tragique* de la vie. Cependant, avant la mise en forme augustinienne d'une métaphysique chrétienne du mal, des courants gnostiques l'absolutisaient en vis-à-vis du Bien divin, épaulant un règne du mal auquel la décadence romaine était sans doute propice. De l'hérésie de Marcion, distinguant le Dieu créateur de l'Ancien Testament du Dieu rédempteur de l'Évangile, à des Pères de l'Église comme Clément d'Alexandrie qui nuancent les apports (en général perdus) de Simon le Magicien, de Basile l'Égyptien ou de Valentin, se met en place le paradoxe axiologique du christianisme : répondre au scandale du mal par le scandale de la Croix. Dans *Les Confessions* (III, 1) saint Augustin – donnant peut-être sa première impulsion à une interprétation anthropologique – reprochait aux manichéens d'avoir préféré attribuer à Dieu la capacité de subir un mal et à l'imposer par quelque puissance malicieuse plutôt qu'*à eux-mêmes* la capacité de le faire. À distance de l'enseignement des Grecs, le mal n'est plus lié à la matière mais résulte d'une déficience ou d'une déchéance dans le cadre d'une réalité bonne. C'est le leitmotiv de tout le spiritualisme occidental, illustré au XIXe s. par E. Naville (1869), au XXe s. par les ouvrages de E. Lasbax (1919), de Ch. Werner (1944), de Sertillanges (1948-1951) ou d'E. Borne (1958), auteurs d'ouvrages également intitulés *Le Problème du mal.* On n'oubliera pas dans cette tradition l'important branchement thomiste – où le péché est le mal de l'action, la peine le mal de l'agent (cf. « De malo », 1-4) qui trouvera de nombreux relais jusqu'à J. Maritain (*Dieu et la permission du mal,* 1963).

La Réforme de Luther, puis de Calvin – en deçà de bien des rationalisations critiques et libérales, de Lessing à Bultmann – donne lieu à des thèses extrêmes, avec, chez le premier la doctrine du serf-arbitre de l'homme pris dans le péché – que seule la grâce divine (correspondant à la priorité de la foi sur les œuvres) peut racheter – et la prédestination du salut ou de la damnation chez le second. Deux sommets d'une conception *théonomique*, antithétique d'un éclairage anthropologique. Mais si la métaphysique classique s'épanouit avec le cartésianisme, par-delà le *Traité de morale* (1684) de Malebranche (et *De l'origine du mal* de W. King, 1702, qui fera l'objet de Remarques leibniziennes), c'est incontestablement dans les *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710) de Leibniz qu'elle culmine. L'univers créé ne pouvant être aussi parfait que son Créateur, les limitations, avec les ombres nécessaires dans la perspective d'ensemble, rendent compte du mal. Le mal moral n'est que permis comme une suite infaillible mais non nécessaire du vouloir divin. Enfin, entre l'achèvement de la métaphysique et une pensée contemporaine souvent interpellée par la cosmologie, on ne saurait occulter la médiation – mystique, influencée par J. Boehme – de Schelling dans ses *Recherches sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent* (1809). Le désir, arrière-fond de l'existence, sans lumière ni conscience mais lié à l'entendement par l'Esprit de Dieu mû par l'amour, anime une cosmogonie où la volonté propre de l'homme éclairée par l'intelligence produit le mal – à devenir soi-même un univers – en se fermant à l'amour universel.

Le tournant critique, qui accentue les traits de la modernité esquissés par Descartes entre le monde sensible et ses modalités d'appréhension, d'une part, et le Sujet, d'autre part, traverse le versant pratique du kantisme, du *Fondement de la métaphysique des mœurs* (1785) à *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793) et au-delà. En rapportant le *mal* à un acte situé hors du temps, on le soustrait à toute réforme relevant d'un progrès historique. Il est *radical* – parce que subversion de la subordination de la sensibilité à la raison et parce qu'il appelle à une conversion à tout

instant possible et impérative. Il appartient alors au domaine de la volonté, dans son rapport à l'universel et à ses manquements éventuels : ce qui ouvre un champ anthropologique distinct de l'onto-théologie traditionnelle : « Le fondement du mal ne saurait se trouver dans un objet déterminant la volonté par *inclination*, dans un instinct naturel, mais seulement dans une règle que le libre arbitre se forge lui-même pour l'usage de sa liberté » (*La Religion*..., trad. Gibelin, p. 39). On trouvera des spécifications comme philosophie réflexive d'une telle détermination de la finitude, en particulier dans l'œuvre de J. Nabert culminant dans un *Essai sur le mal* (1955) d'une rare densité. L'expérience de l'« injustifiable », en deçà de toute norme, réfère en dernière analyse les maux à la « sécession » d'un moi dont la position même ruine notre aspiration à l'Absolu.

Il ne faudrait certes pas omettre ici la bifurcation non moins considérable de la pensée anglo-saxonne qui, par-delà un empirisme (cf. la fin du *Traité de la nature humaine* de Hume) et un utilitarisme (Bentham et S. Mill en particulier), dont l'orientation positive ne prédisposait guère à se saisir de la négativation du mal, s'est rapprochée récemment du kantisme. L'exemple de J. Rawls dans sa *Théorie de la justice* (1971 ; trad. fr., 1987) est d'autant plus topique que, malgré peu d'occurrences sur le mal, il aiderait à le repenser dans son rapport au Droit et dans le registre du jugement – parent pauvre d'un éclairage qui, dans la ligne même d'un mal démultiplié, nous a éloignés de la polarité du Bien et du Mal (cf. p. 479, 521 et 525).

Mais sans doute fallait-il atteindre le recul de l'« analytique existentiale » de Heidegger pour que, loin d'une éthique en bonne et due forme, le lien entre mal, finitude et temporalité, prenne son véritable relief. Comme le montre *L'Être et le Temps* (p. 338 de la trad. fr. de 1986), il faut tirer l'idée de faute de l'interprétation du *Dasein*. Aussi bien, l'ancrage du « être en faute » dans le *souci* (repris p. 377 : « Les phénomènes existentiaux de la mort, de la conscience morale et de la faute se rattachent fondamentalement au phénomène du souci »), condition de possibilité du bien et du mal (p. 343-344), constitue-t-il un pas analytique décisif d'ordre anthropologique – en 1927 du moins – par rapport à l'intuitivisme kantien.

Mettre en correspondance Kant et Heidegger a paru exemplaire d'une problématique articulant le mal sur la finitude et la temporalité, même si l'ordre d'importance a pu s'inverser (mal > finitude > temporalité chez le premier, mal <finitude (souci) < temporalité chez l'autre). Le contraste est certes saisissant entre l'auteur d'une philosophie pratique qui aura paru à beaucoup, jusqu'à aujourd'hui, indépassable et une œuvre qui se sera tenue – pour diverses raisons liées à une époque de crise – à distance du « pratique », n'appelant pas par hasard la riposte singulière de Levinas.

Mais face à l'imposante polarité Kant-Heidegger, tendue entre l'insertion d'une théorie volitive du Mal radical dans un formalisme et la finitude radicalisée de l'être pour la mort, se dresse la voie où est relevé le défi de la vie, ponctuée par Spinoza et Nietzsche. Le « par-delà le bien et le mal » qui s'y cherche, en marge de toute morale (comme l'a marqué G. Deleuze dans *Spinoza. Philosophie pratique*, 1981, dont les chapitres 2 et 3 concernent « Sur la différence de l'Éthique avec une morale » et « Les Lettres du mal : correspondance avec Blyenbergh »), n'est sans doute pas un passage moins obligé pour une théorisation du mal aujourd'hui que le cheminement précédent. Le nécessitarisme qui circule de l'*amor intellectus Dei* à l'*amor fati* – non sans branchement hégélien sur la négativité (et sa postérité marxienne et freudienne) – est un garde-fou à l'égard des excès subjectivistes et doloristes, dans notre problématique. La puissance humanisée de la vie impliquée dans ce « filon » intempestif est d'autant plus importante que si son caractère « par-delà le bien et le mal » ne révoque nullement de redoutables maux, en revanche il aide plus efficacement à les combattre que les discours moraux du Bien : il correspond à des dispositions anthropologiques, dont la prise en main permet notamment de *prévenir* constructivement défaillances et subversions.

L'incidence du message nietzschéen sur la plupart des courants qui suivent (et sur Heidegger dans la seconde partie de sa vie) lui confère une audience éminemment complémentaire de celle de Kant, face à la question du mal.

Les courants existentiels qui, dans la ligne de Pascal, vont permettre à la pensée chrétienne de retrouver un nouveau souffle en déplaçant, voire en aiguisant, les paradoxes concernant la coexistence d'un Dieu bon et du Mal, relaient de manière contrastée – et peut-être post-romantique – un formalisme kantien qui n'en avait pas moins déjà limité le *Wissen* au profit d'un *Glauben* que Fichte puis Nabert chercheront à habiliter avec une rigueur philosophique.

C'est au contraire du côté d'un renouvellement esthético-religieux, que des œuvres puisant dans un vécu souvent pathétique ont mis en relief l'expérience du mal, en prenant leur distance à l'égard du naturel et du rationnel. Les deux messages les plus marquants sont sans doute ceux de Kierkegaard, relais de Luther et initiateur de la philosophie existentielle, et de Dostoïevski, dont les grands romans conjoignent les *déchirements* de la misère humaine et la proximité d'une rédemption christique. Par-delà les analyses de l'angoisse et du *désespoir* du penseur danois, la Confession de Stavroguine marque un jalon poignant entre le fumier de Job et les fumées d'Auschwitz. Sur le plan théorique, à la frontière du sacré et de la désacralisation, l'anthropologie de R. Girard (qui avait pris son départ en 1961 dans l'acuité romanesque déployée par Cervantès, Proust ou Dos-

toïevski, avant de s'appuyer sur divers documents ethnologiques) oppose à la violence du désir mimétique le salut parousique qui achève la longue histoire des victimes émissaires.

Concrètement, le travail poétique ou romanesque sur le mal se retrouverait à des titres divers chez W. Blake, Baudelaire (*Les Fleurs du mal*, 1857), Lautréamont, Barbey d'Aurevilly (*Les Diaboliques*, 1874), Bernanos (*Sous le soleil de Satan*, 1926) ou Mauriac (*Le Nœud de vipères*, 1932) sans omettre J. Green et G. Greene ! Sur un plan proprement philosophique, nombreuses sont les contributions à travers les diverses traditions religieuses qu'elles contribuent à renouveler – sans parler de la théologie elle-même où les travaux de K. Barth (chez qui le mal correspond à la « colère de Dieu »), Urs von Balthasar, K. Rahner et plus récemment E. Jungel ont marqué notre siècle. Sur le versant de l'orthodoxie on retiendra V. Soloviev avec ses *Trois entretiens, sur la guerre, la morale et la religion* (1899 ; trad. fr., 1916) qui dénonce, sur le chemin du mal, la falsification du Bien (A. Besançon) et N. Berdiaev dont *De la destination de l'homme, essai d'éthique paradoxale* (1935) est un des rares ouvrages contemporains à consacrer un chapitre à l'Enfer. Du côté catholique, aucun itinéraire ne s'est intéressé, toujours davantage, au *mystère* (opposé à problème) *du mal* que celui de G. Marcel : avec d'autant plus de « dramatisation » qu'il attachait la même importance à son théâtre – « de l'âme en exil » selon son expression – qu'à ses essais. Parmi ceux-ci *Les Hommes contre l'humain* (1951) est peut-être le plus significatif d'un mal que R. Davignon a retenu comme thème de son ouvrage (1985) sur l'auteur du *Journal métaphysique*. Quelles que soient les antécédences protestantes de la *Symbolique du mal* de P. Ricœur, la richesse des analyses des différents registres (« symboles primaires : souillure, péché, culpabilité » puis « les mythes du commencement et de la fin ») en fait désormais un passage obligé pour toute pensée du mal. Enfin, parmi les élaborations juives, après *L'Exil et la Parole* (1970) d'A. Neher méditant à partir de la Shoah, ou les témoignages d'E. Wiesel depuis *La Nuit* (1958), les implications concernant la question du mal de l'originale perspective, existentielle s'il en fût, de Levinas – centrée sur l'altérité – se trouvent particulièrement dégagées dans *La Persévérance du mal* de son éminente disciple C. Chalier.

À l'encontre de l'aboutissement sotériologique de la plupart de ces messages, le tragique, dont nous allons repérer quelques exemples, ne serait pas démenti par L. Chestov, pour qui « toute pensée profane commence par le désespoir ». En dehors de toute tonalité confessionnelle malgré sa dette envers Kierkegaard et Dostoïevski, il a privilégié la foi (Jérusalem) sur la raison (Athènes) et consacré à *La Philosophie de la tragédie. Dostoïevski et Nietzsche* (1926) l'un de ses principaux ouvrages.

Dès lors on peut saisir dans l'orientation tragique l'absence de salut, sinon par l'art. D'où les entrecroisements avec les pensées de l'absurde et du pessimisme en général. C'est à la limite de ce constat pessimiste que l'on peut situer l'œuvre de Leopardi affirmant dans le *Dialogue de Plotin et de Porphyre* : « Tout est mal... chaque chose qui existe est un mal ; chaque chose existe en vue du mal, l'existence est un mal et disposée au mal, la fin de l'univers est le mal. » À la même époque, le vouloir vivre schopenhauérien, non sans consonance extrême-orientale, fournissait à beaucoup de penseurs et poètes ultérieurs une base inversée du spiritualisme traditionnel et de sa conception du mal. Tandis que le tragique contemporain, dont J.-M. Domenach annonçait le « retour » il y a un quart de siècle, a été caractérisé par C. Rosset, dès son premier ouvrage *La Philosophie tragique* (1960), par opposition à l'attitude morale – à l'instar d'un immoralisme nietzschéen qui avait pris son départ à *La Naissance de la tragédie* un siècle plus tôt.

Quant au thème de l'absurde, il traverse l'œuvre de Kafka, dont *Les Méditations sur le péché, la souffrance, l'espoir et le vrai chemin* datent de 1917-1918. Si le monde est ce qu'il y a de plus diabolique c'est qu'il y a (comme l'indique G. Bensussan, in *E. Ph.U.*, vol. III, p. 2546) « une positivité si dévorante qu'elle requiert pour être combattue qu'en soit épuisé l'entier contenu, que le mal soit accueilli en soi afin qu'il n'exige plus la croyance en lui ». Thématisé par Camus, notamment dans *Le Mythe de Sisyphe* (1942), l'absurde, né de la « confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde », est lié au sentiment de solitude et à l'exil. Il ne sera pas moins présent dans les nombreux essais de Cioran dont le véritable nihilisme s'exprime dès le *Précis de décomposition* (1949). Mais si l'on peut contester l'idée d'un *Mauvais démiurge* (1970), on admettra que « le problème de la souffrance est infiniment plus important que celui du syllogisme ». Une place à part devrait être faite à un athéisme sartrien qui, à l'intersection de plusieurs courants et exigences, est resté sous l'égide d'un certain « *condamné* à être libre » – dont les incidences sur la notion de mal ont été évoquées (dès la p. 17 : « le mal toujours objet ») dans les *Cahiers pour une morale* (1983).

Dans le domaine du roman aussi, ce pessimisme a donné lieu à des thématiques du mal : du *Cœur des Ténèbres* (1902) de J. Conrad au *Dahlia noir* (1988) et *Le Grand nulle part* (1989) de J. Ellroy. Ce dernier cas est d'autant plus remarquable qu'il travaille, dans notre actualité même, sur les manifestations de folie, de criminalité, de corruption – gangrène de la violence et de l'argent. Sans oublier l'œuvre saisissante de S. Beckett, où s'entrelacent le tragique et l'absurde – exemplairement dans *En attendant Godot* (1953). Et parmi les nombreux témoins de langue allemande d'un siècle

déchirant, les Autrichiens Th. Bernhard où la mort rôde dès son roman *Gel* (1963) – et dont les œuvres dramatiques évoquent le « théâtre de la cruauté » d'Artaud – et d'inspiration proche E. Jellinek, non moins cinglante dans *Les Exclus* ou *La Jouissance*. Héritiers d'une tradition allemande où l'horreur tragique aura ébranlé le poète Lenz, H. von Kleist (*Penthésilée*, 1807), G. Büchner (*La Mort de Danton*, 1835 et l'année suivante un *Woyzeck* resté inachevé mais dont A. Berg mettra la tragédie « en musique » en 1923) ou, plus près de nous, H. Müller avec *La Bataille/Tracteur* (1974) et *Quartett* (1980).

Cependant, en deçà de ces tonalités nihilistes de la pensée tragique et de l'absurde, le grand vis-à-vis moderne du mythique et du religieux, qui devait durablement prendre la forme du « satanique », c'est incontestablement l'œuvre du marquis de Sade qui, à l'époque des Lumières, a déclenché un tel ouragan de noirceurs que désormais le *sadique*, dans l'ordre naturel, ne le cède en rien au *satanique* dans l'ordre surnaturel. Sous réserve d'une certaine esthétisation du mal, précisément dans l'œuvre littéraire – qu'on retrouvera chez J. Genêt, comme chez les « poètes maudits » –, la mise en cause de l'ordre divin du monde y est systématiquement menée. Il dépasse le « régicide » des Lumières par un « déicide » : la nature devient une marâtre qui détruit indifféremment ce qu'elle crée et les contrats humains fictifs. Sous cet angle de l'excès, où s'entremêlent l'érotisme et la mort – Éros et Thanatos – c'est sûrement G. Bataille – à proximité des commentaires sadiens de P. Klossowski et de M. Blanchot (tous deux auteurs d'un *Sade* en 1947) – qui relaie le plus richement cette quête ambiguë d'une sorte de « libération » du mal. Sa *Somme athéologique*, en réplique à celle de Thomas d'Aquin, complexifie l'athéisme naturaliste de son noble devancier. De *Le Coupable* (1944) à *La Littérature et le Mal* (1957) la tension entre l'interdit et la transgression déjoue tout système et ouvre une voie concrète à la déconstruction des discours globalisants et à la postmodernité du jeu. Sans oublier *La Part maudite* (1949) qui aborde l'ancrage socio-historique de ces problèmes.

Si l'approche du *mal* des grands représentants de la littérature universelle ne pouvait que l'enrichir, à l'autre extrémité de l'activité connaissante, une approche scientifique du mal ne risquet-elle pas d'être appauvrissante ? En porte-à-faux par sa visée d'objectivité avec un supposé négatif axiologique, comment ne serait-elle pas réductrice, plus encore qu'au niveau général d'une éthique positiviste ? Sans doute faut-il se borner à mentionner les secteurs qui, à distance de toute théorisation globale, peuvent contribuer à l'édifier. C'est ici que la question des rapports entre la folie ou l'aliénation mentale et le mal (est-il fou, bête ou méchant ?) se poserait. Singulièrement, la criminologie, depuis les travaux de C. Lombroso (dont *L'Homme criminel parut à Milan en 1876* ; trad. fr., 1887), peut tempérer les discours sur la liberté et le mal : encore que l'éclairage des causes *sociales* du crime par l'École française, complété par l'inscription dans le *symbolique*, pour le mal plus que pour d'autres phénomènes, en affine légitimement les déterminations. Plus récemment, les nombreux travaux sur l'agressivité – à commencer par l'éthologie de K. Lorenz, qui a écrit *L'Agressivité. Une histoire naturelle du mal* (1963, trad. fr., 1969) et *L'Homme en péril. La Destruction de l'humain* – seraient parmi les plus précieux : avec l'ancrage dans la violence de la nature et les prolongements de l'animalité.

Mais, bien qu'à la charnière de la Nature et de la Culture, du corps et du symbolisme, la conception psychanalytique, née avant la désaffection à l'égard du positivisme, ne saurait manquer d'être prise en compte. Qu'il suffise d'évoquer l'accent tardif, mais décisif dans les travaux de Freud, mis sur la « pulsion de mort » – à partir d'*Au-delà du principe de plaisir* (1920). Pour vivifier le caractère postmétaphysique d'une théorisation du mal aujourd'hui, il faudrait faire la jonction avec *Malaise dans la civilisation* (1930), où les vicissitudes du *sentiment de culpabilité* ne peuvent être séparées d'une *agressivité* qui risque de s'accroître avec le déclin de ce sentiment. Dans une optique plus « expérimentale », on rencontrerait des études comme celle de K. H. Wolff, *Pour une sociologie du mal*, contribuant directement à la mise en rapport du mal, aujourd'hui plus que jamais, avec ce que nous savons de la condition humaine.

Un dernier registre, particulièrement impliqué dans la mise en place du mal, au cours de ce siècle, concernerait la relativité ou non de l'éthique à l'idéologie. Les heurts manifestes et catastrophiques entre idéologies aussi différentes que fascisme, communisme et libéralisme, n'ont pas manqué d'impulser de sérieux déplacements à la notion de mal. Le rapport à l'universel et à l'humain va beaucoup moins de soi qu'on ne l'eût cru naguère.

Ici, comme souvent, on rencontre sans doute un cercle non vicieux, où la tension entre l'idéologique et l'éthique est d'autant plus cruciale que l'expérience du mal les excède tous deux. Elle nous aide à poser la question du rapport changeant entre le *religieux* et le *politique*, qui a pu conduire l'esprit révolutionnaire à stipuler la résorption du premier dans le second, en traitant par exemple l'apparemment humble « la justice n'est pas de ce monde » d'*alibi*, pour ne pas transformer effectivement le monde, dans la mesure du possible. Problème d'autant plus aigu qu'avant l'exhortation nietzschéenne à passer des arrière-mondes à la *terre*, au plan – si suspect pour lui – de l'idée socialiste, Proudhon avait pu prononcer en 1846 (*Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*, I, 384) la parole la plus renversante à propos du Bien et de la Justice

caractéristiques de Dieu (reprise un siècle après par J. Vuillemin à la fin de *L'Être et le travail*) : « Dieu c'est le mal. » La libération – à l'égard de ses illusions et de ses peurs – de l'homme par le travail assignerait rétroactivement à un Absolu divin le Mal que nous n'avions pas su conjurer, faute de prendre en main notre destin. Dès lors tomberaient du même coup – au-delà des compromis plus ou moins plausibles qui ont été avancés – des siècles d'*aporie théorique* sur la compatibilité entre un Dieu bon et le mal et de *paralysie pratique* dans la conquête résolue de notre autonomie sur toute hétéronomie.

Si les avatars du XXe s. se prêtent moins que le progressisme du XIXe à une inversion pure et simple du Bien et du Mal, en passant du tourment à une responsabilité accrue, d'autres éléments limitent, voire mettent en question, la référence traditionnelle à l'Ordre divin. Quant à l'infléchissement de la Perfection divine en direction d'une Souffrance divine – salvatrice des fautes de l'homme et de sa mortalité même – il appelle deux réserves encouragées par une théorisation anthropo-logique que la désacralisation de l'Occident depuis deux siècles oblige à prendre au sérieux : *1)* Le cas limite de la souffrance des enfants (qui avait déjà frappé Dostoïevski), dont M. Conche tire argument pour suggérer une preuve de l'inexistence de Dieu : l'implication de « La souffrance des enfants comme mal absolu ». Car il leur manque « la capacité de prendre du recul par rapport à lui et, en s'opposant à lui-même, de se dépasser... l'enfant souffre pour rien ». *2)* Étant entendu que le mal le plus aigu s'est manifesté à tous au cours du « terrible XXe s. », précisément en contraste avec un Dieu non seulement caché mais silencieux... pendant et après un Auschwitz marqué par l'anéantissement des descendants du peuple auquel il était censé s'être révélé – en contractant avec lui une Alliance !

Du plan de la sensibilité à celui de la symbolisation, le mal a-t-il moins de relief pour une humanité orpheline de Dieu que pour celle qui ne comprend pas l'attitude d'un Père céleste ?

Mise en place explicative du mal

L'approche synchronique du mal et de sa démultiplication a présenté un premier clivage entre des maux *subis* – où le multiple trouve son lieu non seulement dans la différenciation des maux, mais dans leur impact sur un grand nombre d'hommes – et un mal *provoqué*. Il y a désontologisation d'un mal qui, sans « être », correspond à des procès conjuguant le *vertere* latin : « versivité » ou plutôt « circonversivité » (tourner en rond et clôturer) scellant l'ordre établi, subversion de cet ordre (« subversivité ») dans le fantasme ou la perturbation, et « conversivité », condition d'une autonomie qu'un geste d'autodestruction pourra compromettre et ruiner.

Cette « phénoménologie » sommaire, éclairée par le devenir interprétatif du mal, peut orienter vers une grille explicative, précisément en tenant compte de la double avancée anthropologique de sa théorisation – où le dépassement conjoint de la projection dans le surnaturel et de la réduction intellectualiste donne au mal le relief correspondant à la responsabilité de son agent. En référant toujours davantage le mal, d'une part à un individu fragile, mais inséré comme Sujet dans un ordre symbolique – expression de son lien à la *finitude* – d'autre part à une *temporalité* porteuse de structurations plus ou moins complexes. L'articulation de ces différents éléments appellera à examiner dans une première section les incidences axiologiquement négatives du relâchement de la détermination d'un sens, où la « passéisation » consacre l'échec de l'ouverture d'un avenir, en ordonnant le *passif*, antérieurement pointé, des maux. Champ d'un *mal ordinaire* par *aliénation,* culminant dans un procès d'*égoïsation* qui pourrait « épuiser » tout le mal possible, si des « restes » (résultant d'un surcroît de négatif par rapport à soi et surtout à l'Autre) n'obligeaient à dégager, dans une deuxième section, des procès de *radicalisation du mal* inversant-subvertissant outrancièrement le sens d'une activité initialement positive. Dans le premier « versant », c'est souvent la *socialisation* qui a mal tourné et *enferme.* Dans l'autre versant, c'est l'instanciation – respective de deux Sujets rendant possible cette personnalisation – dont la négation permet *auto-* et *inter-destruction.*

Le mal ordinaire. Il correspond aux nombreuses zones d'*ombre* de notre comportement. En inversant apocalyptiquement le « progressisme » de récentes philosophies de l'histoire, le désenchantement et les déboires qui ont suivi l'effondrement des régimes totalitaires entraînent un « assombrissement » axiologique. Après *La Peste* de Camus (1947), typique de la massification du mal et de la solidarité qui s'impose pour y faire face, le film de R. Fleischmann *Soleil vert* (1973) décrit, un demi-siècle plus tard, en 2022, le cauchemar d'une planète polluée induisant la nécrophagie. Plus généralement, faute d'une résistance qui récuse l'inconsistance, le relâchement tend vers la soumission – la simulation et la mise sur orbite (quand ce n'est pas la cancérisation) qu'évoquait J. Baudrillard dans *La Transparence du mal.* L'injustice par *indifférence* risque de glisser vers un monde – sécurisé – d'assistés.

C'est dans la mouvance socio-politique de *mystifications,* dénoncées naguère par H. Lefèbvre, que l'aliénation du *pouvoir* devrait être située. Son insatiabilité (la grenouille qui veut se faire aussi grosse que le bœuf, l'incapacité à se dessaisir – dérive d'une révolution pour conserver le pouvoir pendant des décennies) a donné assez d'exemples – dans le cas extrême des États totalitaires – pour qu'on n'y insiste pas davantage. Il faut seulement noter que par-delà les « boursouflures » de l'Ego, l'État peut accuser un surplus de

mal (goulag, génocide, procès sommaires) venant d'agents *mauvais* ou *pervers*. Dès lors, le champ social ne serait plus pris dans l'aliénation d'un mal ordinaire, mais subirait les *ravages* d'un mal plus ou moins extraordinaire.

Cependant, c'est bien au niveau du Moi, compris comme enjeu d'un procès d'*égoïsation* de l'individu, que l'aliénation est la plus courante – avec le paradoxe sémantique d'un moi « étranger à lui-même », du seul fait qu'il croit pouvoir s'identifier dans sa propre origine. Chaque individu tend à se clore sur soi, non comme une sphère vide, mais s'emplissant d'appropriations indéfinies – dont l'amour-propre peut être le ciment. Toutefois, au sein même de la figure du Moi, il y a un seuil de négation du relationnel qui laisse pressentir une charnière vers un mal radicalisé. C'est ce que dénonçaient, dans le cadre d'une pensée religieuse à l'affût du péché, saint Paul, Luther ou Pascal, avec l'idée d'un Moi haïssable. Ce qui était interprété comme rébellion à l'égard de l'Amour divin, refus de la transcendance, demeure vrai anthropologiquement.

La radicalisation du mal. C'est dans un entre-deux un peu trouble que pourrait prendre place la notion sartrienne de « salaud », conjoignant deux traits susceptibles d'excéder l'aliénation : la *mauvaise foi* et la propension à traiter immanquablement Autrui comme un *moyen*. *L'Être et le Néant* parlait même (p. 473) d'*instrumentalisation* sadique : « arracher un reniement par la torture » pour asservir par la chair – dans une passivité obscène – la liberté d'autrui. Si le Sujet dans le champ pratique est en dernier ressort volonté, l'autodestruction à laquelle on peut avoir affaire est ponctuellement inversion de (ce qu'on a pu appeler, notamment depuis Kant) la bonne volonté en *volonté mauvaise* – qu'il y ait ou non interférence de quelque perversité, dont le caractère « polymorphe » stipulé par Freud chez l'enfant peut subsister comme perversité « citérieure » (nonobstant une « ultérieure » beaucoup plus grave). La Volonté elle-même ne saurait s'exercer à vide et ne s'« im-moralise » qu'à l'encontre d'une autre volonté : la rivalité qui sous-tend la visée de reconnaissance entre les hommes dérive facilement vers la *mé*connaissance, le *mal*entendu et la *mal*faisance.

Du côté du Sujet lui-même, il peut y avoir comme une implosion de son *autonomisation*, coupant court à l'in-stanciation qui portait un double rapport à l'*universel* de son « dire le monde » et à *soi-même*. Aussi, la radicalisation du mal, loin de résulter de quelque pourrissement du temps, s'origine-t-elle à une subversion instantanée : c'est le sabordage de l'in-stanciation – qui est implicitement ou manifestement co-instanciation – qui, sans se borner à nous faire glisser vers le « On » (du mal ordinaire), peut susciter l'irruption de forces ruinant directement notre procès continué d'humanisation.

Une interprétation anthropologique du mal qui, comme pour tout autre contenu de l'expérience humaine, souscrit à l'articulation de la conscience à quelque comportement – et aux forces inconscientes qui l'animent (et plus généralement aux implications génétiques de toute structure) – ne saurait isoler dans tous les cas le *volontaire* de l'*involontaire*. C'est reconnaître la difficulté de faire le départ entre la volonté mauvaise, avec son déni axiologique discontinu, et une perversité qui, à doses diverses, détourne les tendances de leur prise en main en vue d'une vie personnalisée. Bien plus, sans préjuger de son coefficient de *morbidité* – et de son rapport paradoxal (luci-férien) à l'intelligence et à la lumière – n'accompagne-t-elle pas l'activité mauvaise qui se porte à des extrémités meurtrières à la faveur d'une *per*versité (qui honore pleinement son préfixe : « jusqu'au bout ») ? En est-elle exempte, une radicalisation du mal correspondant à un désintéressement ou une gratuité *axiologiquement inversée* : faire le mal pour le mal, c'est-à-dire « pour rien », à l'encontre des crimes crapuleux, intéressés notamment par l'argent ? L'indexation sur le registre pragmatique des « moyens » et des avantages, coextensif au champ qu'on a appelé « d'aliénation », relativise en effet le mal. Au contraire, la pureté du « mal pour le mal » dans un champ d'altérité n'exclut pas la destruction de l'autre – avec ou sans le surplus psychologique du *cynisme*.

Surtout, ce ne serait pas le moindre travail d'élucidation du mal que d'examiner les conditions du *reflux* dans le champ du *Même* de la paradoxale négation mal-faisante au sein du champ de l'*Autre*. À la faveur de cette extension dans le champ de la multiplicité humaine, le *massif* rejoint le *passif*. D'où l'enchaînement au XXe s. des *hécatombes* (Verdun, Stalingrad), des *génocides* (arménien, juif, cambodgien...), des déportations meurtrières ou *annihilations* idéologiques (Goulag, Argentine).

En vis-à-vis de la *fiction* orwellienne qui illustrera « en finale » le mal radicalisé, une réaction à la *réalité* contemporaine retiendra notre attention : la singulière version de *devoir* (plutôt que Bien) falsifié traitée de *banalité du mal* par H. Arendt : face à l'attitude d'Eichmann au cours de son procès à Jérusalem en 1963. En justifiant ses actes comme *obéissance* aux ordres, il *vide le mal* de tout contenu en les formalisant. Car il fait passer en contrebande la *particularité maligne* du Führer (son seul « supérieur » – absolutisé) sous couvert de l'*universel du Devoir* – dont il aurait été le « soldat » (rôle intenable selon Kant, comme on sait).

L'apocalypse négative (examinée comme « Justification du mal » par A. Besançon dans une confrontation avec Soloviev, dont l'idée clé lui fournit le titre de son essai : *La Falsification du Bien*) brossée par Orwell dans *1984*, sur le fond des monstruosités réelles qui s'étaient développées au

cours de la décennie précédant la publication du livre en 1949, apporte sans doute la dernière pierre théorique à notre tentative de généalogie du mal radicalisé, dans son prolongement politique : l'extension à un *groupe* plus ou moins vaste de l'*auto-destruction* de l'homme comme Sujet.

L'épure de l'emprise de l'État totalitaire sur chaque individu consacre la perversion – imposée de l'extérieur – du présent vécu au bénéfice (ô combien maléfique) d'un Présent pseudo éternel-universel. Par une (ré-)éducation inversée, qui vient relayer la torture, l'humain est renié au profit d'une « transcendance » infernalement négative. Mais le fait que la scène se situe dans un cadre politique et non religieux permet d'entrevoir une *genèse du démoniaque* par des hommes, au sein même de notre monde – au lieu d'en être « possédé ». Bien plus, en acquérant la hauteur de la *pression* sociale (où peut s'accroître infiniment la *répression* des individus), on assiste à la genèse d'une « verticalité dogmatique » – celle à laquelle on se plie jusque dans l'hétéronomie dégradante de la *dés-humanisation* – aux dépens de l'autonomisation, portée de manière exaltante par une « verticalité génétique ».

En inversant le bas et le haut, Orwell a non seulement fait monter les Enfers à la hauteur redoutable du *panoptique* de Big Brother, mais a scellé la quasi-évidence anthropologique que c'est au sein de notre planète que *l'infernal* côtoie (comme on en est « saisi » aujourd'hui, même en Europe) des vies « normales », qui peuvent en comparaison nous paraître épisodiquement édéniques !

La démultiplication flagrante du mal au sein de l'expérience humaine, l'autonomisation tardive mais résolue de son interprétation par rapport aux mythes, aux religions et aux métaphysiques n'appelaient-elles pas une explication anthropologique ? Explication dont la mise en rapport – proposée – du mal avec la finitude et la temporalité dessinait deux versants, correspondant largement au clivage entre passivité et activité manifesté lors de l'inventaire initial. D'une part, un *mal-aliénation* centré sur l'hétéronomisation de l'individu sous l'emprise de structurations sociales coercitives – ou exténuant ses initiatives vitales, notamment dans le cadre de sa cloturation, stabilisation et substantialisation en Moi. D'autre part, un *mal radicalisé* sous l'égide d'une auto-destruction qui sape l'autonomisation du Sujet, nécessaire à sa relation à l'Autre. Tel est le motif profond de la subversion d'une symbolisation ouverte, qui porte toutes les « mises en œuvre » humaines, en une diabolisation qui, dans les conditions du monde contemporain, aura pu exercer son impact, totalitaire, sur des masses humaines.

Le mal demeure bien le signe unificateur de nombreuses expériences négatives de la vie humaine. Les divers rapports à la mort comme à la souffrance s'inscrivent dans le cadre d'une finitude comprise non comme déchéance, lourde de déréliction à l'égard d'une infinité disparue, mais comme l'aboutissement existentiel de déterminations cosmo-biologiques se perdant dans la nuit des temps. C'est pourquoi, corrélativement, la temporalité impliquée par la souffrance et la mort est moins le parent pauvre de l'éternité que l'émergence au sein du Devenir d'un « devenir Sujet » de l'homme. Délié d'un Bien métaphysique avec lequel on l'a souvent « couplé » de manière simplificatrice, le mal devient l'avatar d'une constructivité anthropologique « par-delà le bien et le mal », résultant d'une *faillibilité* fort généralement reconnue, mais dont on est loin d'avoir déterminé les processus de négativation de notre expérience.

Aux questions séculaires : qu'est-ce que le mal ? d'où vient le mal ? comment lutter contre le mal ? nous avons proposé un fil conducteur – anthropologique, appelé par la pensée humaine en évolution.

Qu'est-ce que le mal ? Dans sa multiplicité proliférante, le mal est apparu comme la subversion d'une dynamique *vitale*, qui appelle précisément le mouvement structurant inverse de « conversivité » pour devenir *signifiante*. Les différents degrés qui le caractérisent ont semblé se prêter au clivage entre un *mal ordinaire* dans le champ du Même et de la répétition, où même la multiplication des biens tourne le dos au véritable *bien* ou *mieux*, et un *mal radicalisé* dans un champ d'Altérité, où des contradictions explosives ne peuvent manquer de se produire – mais où la *banalisation* du mal est d'autant moins exclue que le rabattement du *mauvais* sur le social la consacre.

D'où vient le mal ? Par-delà la prudence accrue des théologiens à l'égard du Péché originel, la théorisation anthropologique, ajustant la Faute à la finitude et à la temporalité, la lie aux *failles* d'un individu vivant-*mortel* qui rendent possible le mal *à tout instant*. Sur le fond de phénomènes « naturels » insensibles, précisément perturbateurs pour une sensibilité humaine transfigurée par rapport à celle de l'animal, le mal comme tel vient de la double réflexivité : de la *connaissance* – correspondant à la parole de l'Ecclésiaste : « À mesure que s'accroît la science, s'accroît aussi la douleur » – et de la quête de *reconnaissance*, constructrice de lien humain, avec ses immanquables distorsions et trahisons.

Comment lutter contre le mal ? S'il est toujours difficile de mener à bien un combat... *a fortiori* lorsqu'il s'agit du mal, ses conditions théoriques sont assez claires. Car il ne peut être question que de restituer à notre *existence* – avec ses structures éthico-anthropologiques – sa place dans un rapport toujours plus vigilant et sélectif à la Terre qui la porte. Lié à une *fin-itude* écartelée entre la prescience de la mort et une symbolisation dont les failles permettent l'irruption de forces régressives, le *mal* est moins un défi à

l'Éternel qu'il n'expose la *temporalité* à l'enfermement d'un passé égoïque et totalitaire, ou à l'attentat aux possibles qui ouvrent un avenir interhumain.

▶ AMERY J., *Par-delà le crime et le châtiment. Essai pour surmonter l'insurmontable* (1977), Paris, Actes Sud, 1994. — BATAILLE G., *La Littérature et le Mal*, Paris, Gallimard, 1957 (in *O.C.*, IX, Paris, Gallimard, 1979, 169-316). — BAUDRILLARD J., *La Transparence du mal*, Paris, Galilée, 1990. — BESANÇON A., *La Falsification du Bien. Soloviev et Orwell*, Paris, Julliard, 1985. — BORNE E., *Le Problème du mal*, Paris, PUF, 1958, rééd. PUF « Quadrige », 1992 ; « Le mal », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1968, vol. 10, 345-347 — CAILLOIS R., « La violence pure est-elle le démoniaque ? », *Actualité d'Éric Weil* (colloque de Chantilly), 1982 (2), 1984 (3), Paris, Beauchesne. — CHALIER C., *La Persévérance du mal*, Paris, Le Cerf, 1987. — CONCHE M., « La souffrance des enfants comme mal absolu », *Orientation philosophique*, Villers-sur-mer, 1974 ; rééd., Paris, PUF, 1990. — DUPUY J.-P., *Avions-nous oublié le mal ?*, Paris, Bayard, 2002. — FREMONT C., « Trois fictions sur le problème du mal », *René Girard et le problème du mal*, Paris, Grasset, 1982, 279-300. — FROMM E., *La Passion de détruire. Anatomie de la destructivité humaine* (New York, 1973), trad. fr., Paris, R. Laffont, 1975. — GAILLARD P., *Le Mal, de Blaise Pascal à Boris Vian*, Paris/Montréal, Bordas (Univers des Lettres, Thématique, 707), 1971. — GRENIER J., *L'Existence malheureuse*, Paris, Gallimard « Les Essais » (LXXXVI), 1957. — GRIFFIN D. R., *God, Power and Evil. A Process Theodicy*, Philadelphie, Westminster, 1976. — JACOB A., *L'Homme et le mal*, Paris, Le Cerf, 1998 ; *Aliénation et déchéance. Post-scriptum à une théorie du mal*, Paris, Ellipses, 2000. — JANKÉLÉVITCH V., *Le Mal*, Grenoble/ Paris, Arthaud, 1947. — JEUDY H.-P., *Parodies de l'auto-destruction*, Paris, Méridiens/Klincksieck, 1985. — JULLIEN F., *L'Ombre au tableau. Du mal ou du négatif*, Paris, Le Seuil, 2004. — LORENZ K., *L'Homme en péril (La destruction de l'humain*), Munich, 1983 (trad. fr., Paris, Flammarion, 1985). — MACKIE J. L., *The Miracle of Theism*, Oxford, Univ. Press, 1982. — MADDEN E. H. & HARE P. H., *Evil and the Concept of God*, Springfield (Ill.), C. Thomas, 1988. — MARCEL G., *Les Hommes contre l'humain*, Paris, La Colombe, 1951. — MCCORD ADAMS M. & ADAMS R. M., *The Problem of Evil*, Oxford, Univ. Press, 1990. — NABERT J., *Essai sur le mal*, Paris, PUF, 1955 (2e éd., Aubier, 1970). — PAREYSON L., *Ontologie de la liberté* (1995), Paris, Éditions de l'Éclat, 1998 — PLANTIGA A., *God, Freedom, and Evil*, New York, Harper & Row, 1974. — RICŒUR P., *La Symbolique du mal* (*Finitude et culpabilité*, II), Paris, Aubier, 1960 (rééd., 1976). — ROSENFIELD D., *Le Mal. Essai pour introduire le mal en philosophie*, Paris, Aubier, 1988. — SAÏD S., *La Faute tragique*, Paris, Maspero, 1978. — SERTILLANGES A.-D., *Le Problème du mal*, 1 : *L'Histoire*, 2 : *La Solution*, Paris, Aubier, 1948 et 1951. SICHERE B., *Histoires du mal*, Paris, Grasset « Figures », 1995. — VIGNOLES P., *La Perversité* (essai et textes), Paris, Hatier, 1988. — WEILAND J. S., « Aliénation et péché », *Temporalité et aliénation* (colloque Castelli, Rome), Paris, Aubier, 1975. — WETZEL M., *La Méchanceté*, Paris, Quintette, 1987. — WOLFF K. H., « Pour une sociologie du mal », *L'Homme et la Société*, n° 4, avril-mai-juin 1967, p. 197-213. — Coll. : *Le mal est parmi nous*, J. Maritain, H. Gouhier, R. P. Bouyer, R. P. Florovsky, Pasteur Bosc, M. de Gandillac, J. de Fabrègues, P. Dournes, G. Marcel, Paris, Plon « Présences », 1948 (préf. P. Claudel).

André JACOB

→ *Arendt ; Augustin ; Bien et mal ; Esclavage ; Fins ; Mal, souffrance, douleur ; Plotin, Relations interpersonnelles ; Ricœur ; Sentiments ; Terrorisme ; Théodicée.*

MAL, SOUFFRANCE, DOULEUR

La philosophie et son autre

Toute interrogation philosophique sur le mal va de pair avec une interrogation critique de la philosophie sur elle-même. Mais cette critique s'imposera d'autant plus que le mal sera compris d'abord, comme il doit l'être, comme le mal subi dans la *souffrance*.

La première difficulté que la souffrance oppose à la philosophie est celle de sa propre ambition : celle de construire un système de propositions capable d'intégrer toutes choses dans un ordre intelligible. Cette ambition, sans doute, définit plus proprement la métaphysique. Mais le philosophe le moins dogmatique ne peut pas ne pas vouloir mettre chaque chose à sa place. Or, la souffrance, lorsqu'elle surgit, prend d'emblée toute la place. Le mal sanctionne l'échec de la spéculation. C'est un défi au discours et particulièrement au discours conceptuel.

Chez bien des philosophes, il est vrai, la pensée est au service de l'action. Mais l'idéal de l'action n'est pas essentiellement différent de celui que poursuit la spéculation : il consiste à donner à la vie elle-même la forme du discours. L'idéal de l'action, c'est la fin de la violence. Or, *la fin de la violence ne serait pas la fin de la souffrance*. Il se pourrait même que la réalisation de cet idéal ne soit que la condition propre à mettre à nu « l'énigme de la vraie souffrance » (Ricœur, 1986, 44). De cette énigme, nulle sagesse ne peut venir à bout.

Les maximes stoïciennes en témoignent contradictoirement. « Qui veut, peut » ? – encore faut-il pouvoir vouloir. « Consens à ce qui t'arrive » ? – mais la souffrance est l'impossibilité même du consentement ; elle est le pur refus de soi. Ce refus n'est pas le produit d'une décision arbitraire ; il ne dépend pas d'un jugement qui s'ajouterait du dehors au mal : c'est d'un même mouvement que la souffrance s'éprouve et se réprouve. Il est vain par conséquent d'y voir, comme Nietzsche (par ex. *Le Gai Savoir*, IV, § 318, 326, 338) le symptôme du ressentiment propre à une volonté « malade » ; vain aussi de lui opposer poétiquement la « puissance » de la vie et la « joie » de l'affirmation. Car c'est la vie elle-même, à cet instant, qui se refuse et nous repousse. Ni l'orgueilleuse indifférence du sage ni le rire de Zarathoustra ne sont un remède contre la souffrance. Tous ne commencent que

lorsque la question qu'elle nous pose a déjà trouvé sa réponse. Ils sont le luxe que ne peuvent s'accorder ni le corps meurtri ni l'âme tourmentée.

La répulsion de la souffrance à l'égard d'elle-même, cependant, est tout autre chose qu'une tendance instinctive : c'est « le seul réflexe qui soit déjà réflexion » (Borne, 1992, 18). Nous ne réfléchirions pas si nous étions au monde comme des bergers d'Arcadie. Toute pensée, sans doute, commence avec l'étonnement ; mais l'étonnement originaire est consternation. Il est la mobilisation impérative de l'esprit contre ce qui le nie. *La philosophie doit donc reconnaître ensemble, dans la souffrance, ce qui la limite et ce qui la fonde.* La plus difficile des questions philosophiques est, sinon la seule, du moins la première question philosophiquement sérieuse.

Nous opposerons, pour déployer cette question, deux méthodes d'investigation : la méthode juridique de la *métaphysique* et la méthode descriptive de la *phénoménologie*.

L'échec d'une métaphysique du mal

Sans doute, la souffrance est comme la rose : « sans pourquoi » – mais elle n'est jamais sans demander pourquoi. Au cœur même de l'injustifiable s'enracine une exigence de justification irréductible (Nabert, 1955, chap. V). D'une telle exigence, la métaphysique est l'expression *purement rationnelle*. Mais n'en dissimule-t-elle pas par là même le lieu et le sens véritables ?

Tous les arguments métaphysiques relatifs à la justification du mal relèvent d'une discipline particulière : la *théodicée*. Il faut entendre par là, littéralement, un effort systématique pour plaider la cause de Dieu, compris lui-même comme la raison suffisante de toute existence. Comment le mal est-il possible sous un Dieu bon ou dans une Nature bien faite ? – telle est, grossièrement formulée, la question à laquelle tente de répondre une discipline dont l'intérêt est d'étendre au maximum les ressources du discours cohérent.

On peut partir, pour articuler cette réponse, de la distinction proposée par Leibniz entre trois figures du mal : le mal *physique*, le mal *moral* et le mal appelé justement *métaphysique* (*Essais de théodicée*, I, 21). Par le premier, il faut entendre indifféremment tout le mal *subi* par les hommes, c'est-à-dire « les douleurs, les souffrances, les misères » dans toutes leurs occurrences et sous toutes leurs formes. À l'opposé, le mal moral désignera tout le mal *commis* par les hommes en tant qu'il dépend d'eux, à un degré ou à un autre, qu'il soit ou ne soit pas. Le mal métaphysique enfin est l'*imperfection* originelle de la créature, qui la rend précisément sujette à l'erreur, à la faute et au péché ; il est le mal moral rapporté à sa propre possibilité ontologique.

Les deux arguments principaux de la théodicée correspondent à *deux réductions successives* : celle, d'abord, du mal physique au mal moral ; celle, ensuite, du mal moral au mal métaphysique. Ces deux arguments sont l'argument de la *liberté* et l'argument de l'*ordre*.

L'argument de la liberté

Cet argument fonde la *conception éthique du mal*. Même si elle caractérise plus proprement, depuis saint Augustin, le christianisme, cette conception, prise au sens large, plonge ses racines dans une tradition théologique et philosophique plus ancienne. Au mythe hébraïque de la chute originelle fait écho la thèse socratique selon laquelle le tyran est le plus malheureux des hommes. Si l'homme souffre, c'est qu'il est coupable. Le mal qu'il subit dans la souffrance, il l'a d'abord directement ou indirectement commis dans la faute. Il n'y a pas de victime innocente. Les protestations fuseront bien sûr : « Je n'ai rien fait ! » ; « Je n'ai pas voulu cela ! » ; « Je ne savais pas ! ». Mais on est coupable aussi de ne rien faire, coupable encore de ne pas prévoir les conséquences de ses choix, coupable enfin d'ignorance. Voltaire pourtant insiste, faussement candide, à l'occasion du grand tremblement de terre de Lisbonne en 1755 : suis-je coupable aussi du mal que je subis du fait des catastrophes naturelles ou des maladies ?

C'est cette objection que prévient – sur un plan qui n'est plus, il est vrai, celui du concept mais du symbole – le mythe adamique. Tout le mal subi par les hommes dans la suite des générations est envisagé alors comme la conséquence du mal commis par le premier d'entre eux. Dépassons une compréhension littérale du mythe : elle risquerait de nous faire conclure trop vite à son absurdité. Il n'est pas absurde d'affirmer que chaque homme est responsable non seulement devant lui-même mais encore devant tous les hommes. Il n'est pas absurde d'affirmer que personne n'est innocent – que personne, autrement dit, ne peut honnêtement répondre « oui » à la question : « As-tu tout fait – tout ce qui était en ton pouvoir – pour que le mal n'arrive pas ? » Le sens du symbole n'est pas incompatible, ici, avec la vérité du concept et avec les enseignements de l'expérience. En sous-titrant « rapport sur la banalité du mal » son compte rendu du procès, en 1961, à Jérusalem, du nazi Eichmann et en décrivant l'absence, chez celui-ci, de tout sentiment propre à lui permettre, en conscience, d'assumer les crimes dont on l'accusait, H. Arendt a montré quel sens avait, historiquement, *la fiction d'un homme innocent*. Comment ne pas évoquer ici, par contraste, les survivants des ghettos et des camps de la mort coupables à leurs propres yeux d'en être revenus et ainsi, simplement, quand tous avaient péri, de vivre encore ? « Nous qui avions échappé à l'enfer du ghetto, nous n'osions pas nous regarder. Avions-nous le droit de nous sauver ? Je rougis de honte à l'idée que je respire cet air pur, tandis que les nôtres meurent asphyxiés par les gaz ou brûlés

vifs par les flammes » (*Journal de Mary Berg*, cité par M. Conche, 1994, 65). Contre Nietzsche, encore une fois, il faut cesser de réduire remords et repentir à des formes déguisées du ressentiment. Contre une certaine vulgate psychanalytique, aussi, on doit rappeler que toute culpabilité n'est pas pathologique et que la loi morale n'a pas d'abord la forme négative de l'interdit mais la forme positive de l'injonction. La véritable difficulté soulevée par l'idée d'une culpabilité originaire est ailleurs.

Sur le plan théologique, d'abord, elle a la forme d'un dilemme que l'on pourrait peut-être appeler le dilemme de Bayle, du nom de l'auteur du *Dictionnaire historique et critique* dont la publication accompagne le XVIIe s. finissant : « Si [Dieu] a prévu le péché d'Adam et qu'il n'ait pas pris des mesures très certaines pour le détourner, il manque de bonne volonté pour l'homme [...]. S'il a fait tout ce qu'il a pu pour empêcher la chute de l'homme et qu'il n'ait pu en venir à bout, il n'est donc pas tout-puissant, comme nous le supposions » (*Réponse aux questions d'un provincial*, II, 81). Ainsi se trouve ruinée la réciprocité des attributs divins : Puissance et Bonté, et introduit le soupçon d'un Dieu méchant – auquel Hans Jonas ne répondra, en notre siècle, que par l'hypothèse, inverse, d'un Dieu impuissant (*Le Concept de Dieu après Auschwitz*, 1984).

Sur le plan psychologique, ensuite, elle est celle de l'origine de la volonté mauvaise. La liberté, sans doute, est le pouvoir des contraires : en tant qu'il est libre, l'homme est capable du meilleur comme du pire. Mais d'où vient qu'il fait le pire ? On dira peut-être, comme Pélage, que le propre d'une volonté libre est de ne recevoir pas d'un autre sa direction et que c'est, ainsi, la liberté elle-même qui fait surgir le motif qui la perdra. Mais pourra-t-on éviter d'admettre en l'homme l'existence d'un penchant inné au mal (Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, Ire partie) ? Saint Augustin ne peut, lui, qu'avouer son trouble. Après avoir situé à son tour dans la volonté libre de l'homme l'origine du mal, il demande : « Qui a mis en moi, qui y a semé ces germes d'amertume ? » (*Confessions*, VII, 3) : la liberté qui se détermine pour le mal est une liberté impure ; c'est une liberté *affectée* par ce qui n'est pas elle. Comme le suggère, dans le deuxième récit de la Création, la figure du Serpent, l'homme ne commence le mal qu'à partir d'un mal déjà là. Or, ce mal déjà là n'est pas, par définition, de liberté mais de nature. Quelles que soient les objections élevées sur ce point par Augustin contre les manichéens, la conception éthique du mal trouve ici une première limite.

Mais elle en trouve une autre, à nos yeux beaucoup plus importante, et que révèle la plainte de Job. L'idée d'une culpabilité originaire serait sans portée, en effet, si elle ne proportionnait pas crime et châtiment et ne préservait ainsi l'idée non tant d'une bonté que d'une justice divine. Or, l'expérience du mal est le plus souvent celle d'une *disproportion*. « Plût à Dieu, se lamente Job, que mes fautes et mon malheur fussent mis dans la balance ! Le poids de mon infortune surpasserait celui du sable de la mer » (Job, VI, 1-4). Quelle est la justice d'un Dieu qui frappe également le juste et le méchant ? L'insouciance du méchant rend plus scandaleuse encore la souffrance du juste. Mais ici, la question : « Pourquoi le mal ? » en entraîne une autre : « Pourquoi moi ? ». Cette dernière question fait plus qu'une autre éclater le schème de la rétribution qui est au centre de la conception éthique du mal. C'est elle qui fait dire à Dostoïevski que la souffrance – et il a particulièrement en vue, ce disant, la souffrance des enfants – est un « fait irréductible » (*Les Frères Karamazov*, V, 4). Mais la théodicée a d'autres ressources, que concentre l'argument de l'*ordre*.

L'argument de l'ordre

Cet argument assure la réduction du mal physique moins au mal moral qu'au mal métaphysique. Il réfère plus exactement ces *deux* formes du mal à la faiblesse constitutive, à la finitude originelle de l'être créé. Héritage du stoïcisme, il trouve son expression achevée chez Leibniz. Le monde, certes, n'est pas parfait, mais il est le meilleur de ceux qui pouvaient exister : l'univers étant la réalisation d'une certaine combinaison de possibles, et tous les possibles n'étant pas compossibles, Dieu a choisi la combinaison que sa raison lui présentait à la fois comme la plus simple en règles et la plus riche en phénomènes (*Discours de métaphysique*, art. 6). Le mal ne suit donc pas d'une volonté particulière de Dieu mais des lois générales de l'existence, qui excluaient un monde sans péché et sans malheur. On ne doit pas dire d'ailleurs qu'un tel monde eût été meilleur car « même le meilleur plan de l'univers ne saurait être exempté de certains maux, mais qui y doivent tourner à un plus grand bien. Ce sont quelques détails dans les parties qui relèvent merveilleusement la beauté du tout, comme certaines dissonances, employées comme il faut, rendent l'harmonie plus belle » (*Essais de théodicée*, Abrégé de la controverse, réponse à la Ve objection). Considérons plus particulièrement l'objection tirée de l'adversité des gens de bien et de la prospérité des méchants : comme le remarquait déjà Luther (*De servo arbitrio*, 246), elle n'en est une « que pour ceux qui ignorent l'autre vie » (*Essais de théodicée*, Discours de la conformité de la foi avec la raison, 67). En vertu de l'harmonie universelle, toutes les négations s'annulent dans une économie globalement positive des choses.

Cette conception, réaménagée, domine encore la philosophie de Hegel : pour le dernier grand métaphysicien, l'Histoire est un processus orienté vers une *fin* par rapport à laquelle la violence et la souffrance des hommes sont autant de *moyens* uti-

les à sa réalisation. Un tel processus enveloppe sa propre justification. Le malheur de la conscience individuelle y reçoit le statut d'un moment nécessaire sur le chemin de la réconciliation finale de l'Esprit avec lui-même. En lui et par lui s'accomplit un sens dont cette conscience n'est pas la mesure.

Au-delà des réserves qu'appelle, en général, cette prétention du concept à imposer sa forme à l'expérience et à résoudre en lui les distorsions du vouloir et du pouvoir vivre, comment ne pas s'interroger plus particulièrement aujourd'hui sur cette réduction du mal à un événement déterminé, à une dissonance locale dans la grande symphonie du monde : par sa vocation planétaire et millénaire, le nazisme ne s'est-il pas donné, en notre siècle, comme un *devenir-monde* du mal lui-même ? Mais comment surtout ne pas remarquer que le nombre n'y fait rien et qu'il n'y a pas, lorsqu'un homme souffre, une souffrance dans le monde, mais, à chaque fois, un *monde de souffrance* ?

L'excès du mal

Sans doute, en un sens, le mal dont nous souffrons est-il une apparence : il n'est tel que pour être subjectivement vécu par une conscience ; les Stoïciens avaient raison d'affirmer qu'il réside tout entier dans l'idée que nous en avons. Mais l'apparence ne peut être opposée ici à la réalité, l'idée du mal, à la chose dont elle est l'idée. Saint Augustin lui-même, après avoir affirmé qu'au regard de Dieu, « tout ce qui *est*, est *bien* » et demandé : « Serait-ce que le mal n'existe point du tout ? », refuse cette conséquence et concède que, quand bien même notre crainte du mal n'aurait pas d'objet, « cette crainte elle-même [serait] assurément un mal qui harcèle et tourmente notre cœur » (*Confessions*, VII, 5) : nier la réalité du mal serait nier le fait que des hommes souffrent. Telle sera, plus clairement et plus généralement dirigée contre la réduction du mal à un pur défaut d'être ou à une simple *privatio boni*, l'une des significations du concept kantien de *grandeur négative* : la peine n'est pas seulement l'absence du plaisir ; comme, en physique, la force de répulsion par rapport à la force d'attraction, elle a un principe et une existence propres (*Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, II, 2).

Cette réduction, certes, n'est pas imputable à Hegel : pour ce dernier aussi le mal est une négation réelle. Mais cette négation contribue selon lui à l'affirmation active de l'universel et se trouve donc mesurée par une réalité plus haute que celle – inférieure – de la conscience individuelle : une grandeur négative reste une grandeur relative. Or le mal dont nous souffrons est *au-delà de toute grandeur*. À la disproportion qui affecte le rapport entre la souffrance et la faute, s'ajoute une disproportion intérieure à la souffrance elle-même. La seule mesure de la souffrance, c'est l'absence de mesure. Bayle se sert pour le montrer d'une comparaison empruntée aux scolastiques : « Ils disent que les corps *rares* contiennent peu de matière sous beaucoup d'étendue et que les corps *denses* contiennent beaucoup de matière sous peu d'étendue [...]. Voilà l'image de la maladie et de la santé. [...] La santé s'étend sur beaucoup d'années et néanmoins elle ne contient que peu de bien. La maladie ne s'étend que sur quelques jours et néanmoins elle renferme beaucoup de mal. » Le chagrin, de même, « coule sur nous par mille et mille canaux [...] : il renferme beaucoup de matière sous un petit volume ; le mal y est entassé, serré, foulé » (*Dictionnaire historique et critique*, article « Xénophones »). Dans la théodicée, tout mal n'est qu'un moindre mal ; le bien seul est absolument ce qu'il est. Il faut renverser cette proposition : *le mal est le seul absolu réel.* C'est au contraire du bien dont l'homme peut jouir qu'il faut dire qu'il n'est jamais pur de toute altération – ainsi lorsque, avec l'amour, croît aussi la peur de perdre.

Ces remarques font basculer déjà l'analyse du registre de la justification dans celui de la description ; elles exploitent implicitement les ressources d'une *phénoménologie* de la souffrance. On peut cependant, avant d'en venir à celle-ci, critiquer encore à leur lumière une théorie classique aussi bien dans la métaphysique que dans les sciences médicales : la théorie de la douleur-signal.

Cette théorie renvoie, sur ces deux plans, au problème plus vaste de la justification de la sensibilité : si la raison seule, comme l'affirme Descartes, nous permet de distinguer le vrai du faux et le bien du mal, alors il faut comprendre pourquoi Dieu a créé l'homme comme un être à la fois sensible et raisonnable et non, tel que, peut-être, il l'eût dû, comme un être purement raisonnable. Un être doué de sensibilité n'est-il pas une erreur de la nature ? La réponse de Descartes est que le plaisir et la douleur ne nous informent pas moins que les autres sens, par le mouvement qu'ils causent dans le cerveau et l'impression qu'ils font dans l'esprit, de l'état de notre corps et de ce qui est utile à sa conservation (*Méditations métaphysiques*, VIᵉ méditation). Cette réponse était déjà, dans l'Antiquité gréco-romaine, celle de Galien : « La nature », affirme celui-ci, « a un triple but dans la distribution des nerfs : elle a voulu donner la sensibilité aux organes de la perception, le mouvement aux organes de locomotion, et à tous les autres la faculté de reconnaître les lésions qu'ils éprouvent » (*De l'utilité des parties*, V, 9). En outre, à la justification biologique de la douleur, le deuxième père de la médecine occidentale ajoutait, par la description différenciée qu'il en proposait, sa valeur diagnostique (*Des lieux affectés*, livre II). Jusqu'au milieu du XXᵉ s. subsiste ainsi une physiologie qui ne se contente pas de décrire les montages anatomiques et les trajets nerveux conduisant les impressions douloureuses mais voit encore en eux les segments d'un vaste système adaptatif

d'alarme et de défense. Comment pourtant ne pas relever les multiples défaillances d'un tel système, attestées, ici encore, par la fréquente disproportion de la douleur et du danger qui menace l'organisme ? Un cancer du *rectum* se développe insensiblement pendant des mois, quand la moindre sciatique arrache des cris. Il y a des maladies sans douleur et des douleurs sans maladie. Il y a, bien plus, des douleurs qui rendent malade et entravent l'action de l'organisme ou celle du médecin. Cette physiologie n'a donc *généralement* aucun fondement objectif. Elle vérifie seulement les préjugés métaphysiques à l'œuvre dans la théodicée.

Les ressources philosophiques d'une phénoménologie de la souffrance

De l'échec de celle-ci, on peut tirer deux conséquences complémentaires :

a) Le mal est ce qui fait mal ; il n'est proprement ce qu'il est que sous la forme du mal subi, de la souffrance. Il n'y a pas la souffrance parce qu'il y a la faute : il y a la faute parce qu'il y a la souffrance. « Il est pire », sans doute, comme l'affirme Socrate, « de commettre l'injustice que de la subir » (Platon, *Gorgias*, 469 *c*) ; mais l'injustice subie par les uns mesure seule l'injustice commise par les autres. Ce n'est donc pas, en vérité, avec Adam mais avec Caïn que le mal entre dans le monde.

b) Le seul savoir possible sur la souffrance est le savoir que la souffrance a d'elle-même. Il est de l'ordre non de l'explication ou de la justification mais du témoignage. Une phénoménologie de la souffrance commencera donc par mettre entre parenthèses toutes les spéculations sur le mal mais aussi toutes les symbolisations auxquelles il a donné lieu dans l'histoire et dans la culture. Cette mise entre parenthèse n'est nullement le produit d'une décision arbitraire : c'est la souffrance elle-même qui suspend l'évidence plurielle du monde historique et les discours qui l'organisent. Aussi pourra-t-on espérer mettre au jour, à sa faveur, un *noyau structurel commun* à tous les modes du souffrir.

Mais une phénoménologie de la souffrance ne serait pas philosophiquement légitime, si elle ne permettait pas de rejoindre le plan même sur lequel s'établissent les conceptions éthique et métaphysique du mal. C'est le sens de la question « pourquoi ? », qui n'est pas premièrement celle que nous posons à propos de la souffrance mais celle que la souffrance elle-même nous impose. C'est donc à cette question que la description devra finalement faire droit. Ces quatre étapes correspondront à quatre antinomies fondamentales : celles de la matière et de l'esprit, de la nature et de la liberté, de l'être et du devoir-être, enfin du moi et de l'autre.

La matière et l'esprit

Il faut récuser la distinction, pourtant si commune, entre la souffrance dite « physique » et la souffrance dite « morale » – ou, comme nous préférerons dire, entre la douleur et le malheur. Passons sur la confusion qu'implique, dans ce contexte, l'expression « souffrance morale » : elle serait mieux appelée psychique. Il y a sans doute une souffrance morale mais elle est l'effet en retour du mal commis sur le mal subi et ne désigne proprement que la présence obsédante du remords. Pour en rester à la différence entre une *douleur* qui serait essentiellement « physique » et une *souffrance* qui serait essentiellement « psychique », on doit remarquer d'abord que nos usages linguistiques ne l'imposent nullement. Nous disons « souffrir » terriblement d'une rage de dents mais parlons, lors de la mort d'un enfant, de la « douleur » d'une mère ou d'un père. La douleur alors n'est pas autre chose que le malheur : elle est le malheur lui-même ramené à son noyau sensible. La douleur est la pointe aiguisée du malheur.

Nos usages linguistiques, il est vrai, ne sont pas forcément un bon guide conceptuel. C'est pourquoi il faut examiner d'abord les raisons qui pourraient, le cas échéant, justifier cette distinction.

Souffrance humaine, douleur animale. La première tient à la dualité interne de la sensibilité. Les impressions que font sur nous les reliefs, les saveurs, les odeurs, les couleurs ou les sons ne sont pas de même nature que l'émotion, la passion ou le sentiment global que nous avons de notre personne. Semblablement, pour la plupart des auteurs, la douleur est une atteinte physique localisée alors que la souffrance envahit tout l'organisme et transforme entièrement notre manière d'être. Certains ajoutent que la douleur est purement passive, quand la souffrance met en relation notre puissance de pâtir et notre puissance d'agir : souffrir, c'est endurer ; et de cette endurance – comme l'implique le double sens de la *patientia* chez Sénèque (*Lettres à Lucilius*, 13, 6) –, on peut parler indifféremment comme d'une passion ou d'une action ; rien n'empêche alors de supposer qu'à cette action concourent, outre la sensibilité, d'autres facultés de l'esprit humain. La douleur, au contraire, exclurait ce concours ; elle serait à la souffrance ce que le cri est au langage ; il y aurait entre elles la différence de l'irréfléchi et du réfléchi, de la vie organique et de la vie de la personne humaine.

La deuxième raison de dissocier nettement la douleur et la souffrance trouve ici son point de départ. Dans un passage célèbre du *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes* (I[re] partie), Rousseau écrit de l'homme qui ne s'est pas encore élevé au-dessus de sa condition animale : « Les seuls maux qu'il craigne sont la douleur et la faim ; je dis la douleur et non la mort ; car jamais l'animal ne saura ce que c'est que mourir. » Or, la douleur est implicitement réduite ici à une sensation purement physiologique. Rousseau aurait donc aussi bien pu écrire, en distinguant les

deux termes : *et jamais l'animal ne saura ce que c'est que souffrir*. Car, si l'animal sent bien le plaisir et la douleur, toute la question est de savoir comment il les sent. Supposer qu'il les sent comme l'homme les sent, c'est soit prêter à l'animal une psychologie humaine (et céder à l'anthropomorphisme), soit prêter à l'homme une psychologie animale (et céder au réductionnisme). Dans les deux cas, on confond un état ponctuel en lui-même vide de signification et une expérience personnelle riche d'implications éthiques, métaphysiques et religieuses. La sensibilité, en l'homme, ne peut être entièrement séparée de l'imagination et de la raison. Elle est *la sensibilité d'un être raisonnable*. L'homme qui souffre demande justice ; il élabore des théodicées ; il en appelle à Dieu ; il bâtit des cathédrales...

La troisième raison de différencier nettement la douleur et la souffrance est d'ordre étiologique : elle paraît s'imposer dès que l'on s'enquiert de la *cause* du mal. L'étude scientifique de la douleur isole ainsi, parmi les différents facteurs expliquant sa production, ceux qui sont susceptibles d'une approche purement objective. On distinguera, cette fois encore, des *sensations* liées à des stimulations externes ou à des perturbations fonctionnelles occasionnées par des lésions du système nerveux, et des *affections* de nature psychogène. Cette distinction rend possible la détermination exacte, par le neurophysiologiste, des conditions matérielles qui assurent, depuis sa source externe ou interne, la transmission jusqu'au cortex cérébral de l'« information douloureuse » (Besson, 1992, chap. 2).

Mais *la recherche objective de la cause du mal n'est pas la description du mal lui-même*. Une distinction scientifiquement et médicalement utile n'en est pas moins phénoménologiquement incertaine. Multiple par ses causes, la souffrance est une par sa nature. Cette troisième raison, pas plus que les deux autres, ne suffit à fonder, entre la douleur et la souffrance, une différence que l'on a de meilleures raisons de rejeter.

Un phénomène unitaire. Ce n'est pas seulement que certaines douleurs – particulièrement les douleurs chroniques – apparaissent en l'absence de toute lésion mais encore qu'aucune corrélation rigoureuse ne peut être établie entre l'importance objective de la lésion et l'intensité subjective de la sensation. R. Leriche dit avoir amputé sans anesthésie sur le champ de bataille, pendant la Grande Guerre, des soldats gravement blessés, sans déceler dans leur conduite les signes habituels de la douleur aiguë ; et il s'étonne de ce que la même constitution neurophysiologique implique, d'un individu à un autre, des variations aussi considérables *(La Chirurgie de la douleur)* : n'est-ce pas la preuve que la douleur ressentie dépend autant de la signification que le sujet attribue à la blessure – ici : échapper à l'enfer des tranchées – que de la blessure elle-même ? À l'inverse, nous l'avons vu, la sensation douloureuse s'augmente elle-même des émotions suscitées par l'idée qu'en forme l'esprit dans le souvenir et dans l'attente et par l'effort impuissant qu'il déploie pour lui donner sens.

Ces faits ne justifient certes pas certaines hypothèses psychogénétiques tendant à nier la réalité matérielle de la sensation douloureuse et à l'intégrer à une économie insconsciente des plaisirs et des peines – à ce que Freud appelle une « économie libidinale » – dont elle serait seulement le symptôme (*Inhibition, Symptôme, Angoisse*, 1926, add. C). Mais ils montrent qu'*il n'y a pas de douleur physiologiquement pure*. G. Canguilhem, à la suite de Leriche, se fonde précisément sur la douleur pour rejeter une définition purement quantitative du « normal » et du « pathologique » : il interprète la douleur comme une maladie et montre comment la maladie coïncide en elle avec le malade (1966, 57). Ce qui est rappeler seulement cette évidence, que *le mal n'est que s'il est vécu* et que sa malignité ainsi est toute subjective. Dans ce domaine comme en tous ceux qui touchent l'homme, la véritable objectivité consiste à faire sa part à la subjectivité.

Il est donc impossible de dissocier, comme s'y efforce toute étude objective de la douleur sans d'ailleurs percer à jour leur loi de composition, des « facteurs physiologiques » et des « facteurs psychologiques » et « culturels ». Mais *il est impossible aussi, pour cette raison, de tracer une frontière nette entre la douleur et la souffrance*. Nos usages linguistiques nous l'avaient plus haut laissé entrevoir ; l'expérience à présent nous le confirme. Même les douleurs d'origine nociceptive (qui doivent leur nom aux petites fibres nerveuses qui relient les organes, les muscles et la peau à la moelle épinière) sont physiologiquement impures et engagent la totalité de la personne et des rapports qui unissent celle-ci au monde, aux autres et à soi-même. À ceux qui opposent la douleur comme un phénomène local et la souffrance comme un phénomène global, il faut répondre que *la douleur est elle-même un phénomène global*. À ceux qui opposent la douleur de l'animal et la souffrance de l'homme, il faut répondre, de même, qu'*il y a une douleur spécifiquement humaine* et que, dans cette douleur, il faut apprendre à reconnaître une souffrance à part entière.

Ce qu'il faut donc seulement comprendre à présent est ce que, douleur et malheur confondus, *souffrir veut dire*.

Monisme et dualisme. Corps et âme, la souffrance nous prend tout entier. Comme elle abolit l'opposition métaphysique de la réalité et de l'apparence, la souffrance ignore la frontière ontologique qui sépare la matière et l'esprit. Dans le Livre de Job, les descriptions qui disent le pourrissement de la chair malade sont en continuité avec celles qui expriment la détresse du cœur. La tare originelle des thèses que nous venons d'examiner,

c'est une conception dualiste pour laquelle il existe deux ordres de réalité régis par des lois indépendantes. Cette conception réduit le corps à l'organisme et l'esprit à une abstraction. Elle comprend le corps comme un objet donné en spectacle à un regard ou à une pensée purs. Or je ne me trouve pas, lorsque je souffre, même d'un mal de ventre, *devant* mon corps comme devant une réalité étrangère. Je n'*ai* pas ce corps ; je le *suis*. La souffrance ne serait pas possible si le corps et l'âme étaient deux entités autonomes en interaction. Il est remarquable que Descartes, après avoir, dans la deuxième de ses *Méditations métaphysiques*, introduit une distinction réelle entre l'âme et le corps, revienne dans la sixième sur cette distinction et le fasse justement à propos de l'expérience de la douleur. La douleur ne se pourrait, écrit-il, si j'étais seulement « logé dans mon corps ainsi qu'un pilote en son navire », si je n'étais au contraire « tellement confondu et mêlé avec lui » que « je compose avec lui un seul tout ». Car, « si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas de la douleur mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement » ; elle ne serait donc pas mienne et ne me concernerait pas.

Mais la réfutation du dualisme n'est pas la justification du matérialisme. Pas plus qu'un esprit désincarné, un corps réduit à une pure combinaison d'éléments anatomiques ou à un pur ensemble de processus neurophysiologiques ne serait capable de souffrir. Dans l'article 17 de la *Monadologie*, que l'on serait tenté d'opposer à l'idéologie, aujourd'hui dominante, d'un « homme neuronal », Leibniz écrit que si, par impossible, on pénétrait dans un cerveau comme dans un moulin, « on n'y trouverait [...] que des pièces qui se poussent les unes les autres et jamais de quoi expliquer une perception » : on n'y trouverait pas davantage la douleur ou le malheur. La souffrance opère, en négatif, de la même façon qu'opère l'œuvre d'art : elle est matérialisation de l'esprit et spiritualisation de la matière. Spinoza est peut-être, sur ce chapitre, le penseur le plus conséquent. Récusant le dualisme cartésien de la deuxième Méditation, il comprend l'âme et le corps non comme deux réalités distinctes mais comme deux aspects distincts d'une même réalité. À cette condition seulement, montre-t-il, les actions et les passions du corps « concordent » avec les actions et les passions de l'âme (*Éthique*, III, scolie de la prop. II). La notion de *corps propre,* telle que la développeront notamment Husserl et Merleau-Ponty, trouve ici son origine. « Mon corps » n'est ni le simple effet d'une causalité naturelle ni le pur instrument d'une volonté souveraine. *En lui* se nouent et se dénouent les oppositions dont Descartes avait d'abord hypostasié les termes.

Mais le lexique de la « concordance » est-il ici le plus approprié ? L'unité du corps propre n'est pas une unité apaisée. Il n'y aurait pas sans cela de *problème* de l'incarnation. Dans la souffrance – où ce problème, précisément, se trouve posé comme tel –, la discordance l'emporte sur la concordance. Il est donc trop simple de dire qu'elle abolit l'opposition de l'esprit et de la matière. Elle est plutôt cette opposition elle-même portée à un degré supérieur d'intensité et d'*irrésolution.* C'est pourquoi, en elle, le plus propre est aussi le plus étranger. La souffrance est la proximité absolue du dedans et du dehors. Elle est la présence intérieure d'une extériorité radicale. De l'unité ambiguë, de la synthèse avortée, de l'*intime incohérence* du corps propre, elle est la preuve à chaque fois donnée. Aussi vérifie-t-elle *ensemble* le monisme et le dualisme et, par là, les deux conceptions de la réalité qui s'affrontent dans toute l'histoire de la philosophie. Mais elle ne met pas moins d'accord les partisans et les adversaires de la liberté humaine.

Nature et liberté

C'est le propre de la souffrance d'être *subie* et de s'imposer au sujet comme une *nature* étrangère à son essence propre. C'est ce que suggère l'expression de « mal *physique* » que lui applique Leibniz. La souffrance, en effet, n'est pas une défaillance passagère : c'est une impuissance élevée elle-même à la dernière puissance. Ce dont elle nous prive n'est pas telle ou telle possibilité de notre être mais notre possibilité même d'être. La souffrance suspend l'ouverture même du temps : au mouvement d'une réalité originairement jetée vers l'avenir, elle substitue l'immobilité d'un présent absolu. Dans la mélancolie, ainsi, comme l'a montré L. Binswanger (1960), l'existence paraît tourner sans fin autour d'elle-même ; nulle autre perspective ne lui est offerte – et nulle autre échéance – que celle de sa propre répétition indéfinie. C'est en quoi *la souffrance n'est pas l'angoisse.* Elle ignore la fuite que la mort suscite originairement contre elle-même. L'Enfer n'a pas par hasard été conçu traditionnellement comme le lieu de la damnation *éternelle* : à l'homme qui souffre, la mort n'apparaît pas comme la première impossibilité mais comme l'ultime possibilité. La souffrance est le point où le temps et l'éternité se touchent ; elle est l'insupportable et irrémissible attachement de la *vie* à elle-même.

Résulte-t-il cependant, de cette passivité absolue du souffrir, que la *liberté* n'y trouve aucune place ? En remarquant, tout à l'heure, qu'il n'y avait pas de douleur physiologiquement pure, nous avons déjà implicitement répondu à cette question : sans en être lui-même la cause, le sujet participe au développement de la douleur. On n'expliquerait sans cela ni la diversité des *sentiments* qui l'accompagnent ni la variété des *attitudes* qu'elle entraîne et qui vont de l'endurance héroïque à l'abdication dans les cris et les larmes. Or, cette variété n'est pas moins celle des *conduites* qu'elle suscite et que traduit le fait qu'elle puisse donner lieu indifféremment à vengeance ou

à compassion. Cette alternative montre que la liberté est préservée là même où vacillent tous nos pouvoirs. Ici encore, l'expérience limite de l'univers concentrationnaire, par les choix opposés qu'elle a pu susciter non seulement chez des hommes différents mais encore, de manière plus décisive, chez les mêmes hommes, montre que la souffrance, loin de l'anéantir, reconduit à lui-même un pouvoir des contraires qui perd seulement, dans cette extrémité, son despotisme. Elle ne détruit pas la liberté mais la fait apparaître comme une liberté *finie.*

Mais on n'expliquerait pas non plus sans cela la *révolte* que la souffrance suscite originairement contre elle-même.

Être et devoir-être

L'impuissance du souffrir enveloppe une égale puissance d'indignation. Cette puissance ne se superpose pas simplement à ce qui serait le mouvement naturel de l'existence : elle introduit au cœur même de celle-ci la contradiction de l'être et du devoir-être. C'est de cette puissance d'indignation qu'elle tire sa signification morale. D'un côté, certes, la souffrance suspend les rationalités instituées et révèle la « folie de la vie » (Nietzsche, *Aurore*, VIII, 114) ; mais, d'un autre côté, elle demande raison d'elle-même : du fond même de la nuit dans laquelle elle plonge toutes choses, surgit l'idée d'un ordre dont, certes, l'exigence seule est donnée, mais qui ne peut néanmoins être séparé d'elle. « Deux excès, pourrait-on dire en paraphrasant librement Pascal : exclure la raison, n'admettre que la raison » : la souffrance condamne également l'un et l'autre. Elle est la raison mobilisée contre sa propre défaillance et recevant de la sensibilité elle-même sa loi. Cette raison n'est donc plus celle qui, dans la métaphysique ou, d'une autre manière, dans les sciences et dans la technique, étend son œuvre anonyme et chante sa propre gloire. C'est une raison intérieurement limitée et originairement accordée à la vie singulière de la personne.

L'homme révolté, selon Camus, dit à la fois non à ce qui est et oui à ce qui doit être : au point aveugle où s'immobilise l'existence, où se ferme le monde et où s'abîment les significations, il réclame une nouvelle institution du sens. Dans la souffrance coïncident ainsi deux évidences : celle de la vanité et celle de la nécessité du discours. L'incohérence et la cohérence s'y trouvent données d'un coup selon les modes opposés de l'indicatif et de l'impératif.

On pourrait déplorer, il est vrai, la forme au premier abord purement négative d'un tel impératif : dans la perspective ouverte par la souffrance, prescrire est d'abord proscrire ; quelque chose doit être parce que quelque chose ne doit pas être. Mais nous voudrions suggérer pour conclure que ce *devoir*-être se passe, dans la souffrance, comme *désir* de l'Autre.

Soi et l'Autre

Il est commun de dire que l'on souffre seul. Il ne s'agit pas là de la solitude sereine du sage ou de la solitude extérieure de l'ermite mais de la solitude ontologique où le mal jette la subjectivité en l'expulsant du monde et de l'histoire. Le mal est intransférable : il est ce que l'on ne partage pas. L'impossibilité du souffrir est l'impossibilité même du partage. La souffrance ainsi opère une individuation radicale ; elle rive sans recours chacun à son être. L'enfer n'est pas « les autres » : il est l'absence de tout autre (J.-L. Marion, *Prolégomènes à la charité*, Paris, La Différence, 1986, 31). L'enfer est enfermement. Celui qui souffre ne séjourne pas en lui-même comme en un lieu familier ; sa propre demeure lui est devenue étrangère ; il ne peut ni reposer auprès de soi ni fuir au-devant de soi. Cette contradiction – impossibilité d'être et de ne pas être soi, *être soi en ne pouvant l'être* – est irréductible ; elle est la structure même du souffrir.

Elle n'en appelle pas moins une solution. Or, de cette solution, le principe est nécessairement extérieur à l'individu qui l'éprouve et qui éprouve ainsi son insuffisance. On dit parfois d'une lettre qui n'a pas encore atteint son destinataire qu'elle reste « en souffrance » : il est essentiel à la souffrance d'être en souffrance d'un *Autre.* L'autre, ainsi, est à la fois perdu et retrouvé : perdu comme interlocuteur du discours quotidien, il est retrouvé comme le lieu absent des possibilités suspendues par le mal et comme l'allocutaire indéterminé d'un appel visant pour ainsi dire son objet « à vide ». Cette indétermination est essentielle : elle explique la multiplication des figures de l'altérité. Ces figures sont autant de lieux possibles pour une justification qui se trouve, ainsi, reportée dans un avenir indéfini. Mais cette multiplicité n'en est pas moins une multiplicité réglée : comme la pluralité des sens de l'être chez Aristote, elle s'organise autour d'une signification centrale. La souffrance dût-elle parfois crier vengeance, cette modalité de la relation à l'Autre est seconde, en vérité, par rapport à la direction initiale de l'appel, et la vengeance ignorée d'abord de sa pure détresse.

La *grâce de l'Autre* est un postulat de la conscience souffrante. Elle explique seule, dans une situation où la délivrance a le visage même de la mort, que la souffrance n'en fasse pas toujours choix contre elle-même. *La souffrance ainsi n'est pas le désespoir* : elle est à la fois l'effort du moi pour être soi et la conscience de ne le pouvoir que par le secours d'un autre que soi. Une liberté finie est précisément une liberté qui ne s'affirme et ne se préserve qu'en faisant cercle avec la liberté d'un Autre.

D'un tel cercle, quelles sont les formes concrètes ? La première est la *parole.* Dans les camps de la mort, beaucoup n'ont survécu que dans l'idée qu'ils pourraient un jour témoigner – bref, *dire*

encore, là où, pourtant, s'effondrent tous les discours. Ce dont on ne peut parler, il faut le dire ! La souffrance d'ailleurs n'est pas toujours muette. La souffrance parle. Expression élémentaire de la souffrance qui est aussi la forme élémentaire de la parole : voici la *plainte*. En tant qu'elle parle, donc, la souffrance appelle la parole. Elle ne tolère le silence que comme le fil qui court le long des mots eux-mêmes ou comme la loi d'alternance qui veut que, lorsque quelqu'un parle, l'autre écoute. Il existe, certes, des « médicaments de la douleur ». Mais ils s'adressent par définition à ce qui, dans celle-ci, relève de facteurs étrangers à l'existence globale de la personne. La grâce impersonnelle qu'ils représentent aux yeux du patient – et qui est plus généralement celle de la technique – dépend donc elle-même de la grâce personnelle de la parole. La seconde est l'*action*. Essentiellement liée à la parole, elle s'épanouit dans les sphères interdépendantes de l'éthique et de la politique. Qu'il y ait une souffrance qui ne vient pas de la violence, c'est cependant ce qui marque, dans ces deux sphères, la limite de notre puissance d'agir et celle de toutes les utopies comprises comme des idéalisations d'une telle puissance. Soit les deux questions kantiennes : *Que dois-je faire ? Que puis-je espérer ?* : la seconde ne peut être ramenée à la première. La grâce ordinaire qu'en parlant et en agissant, l'homme fait à l'homme, est ordonnée dans la souffrance à une grâce extraordinaire dont il est l'effet mais non la cause. La troisième est la *foi*. Ici, les différentes figures de l'Autre constituent une série ascendante et s'effacent tour à tour devant le Tout-Autre. On peut conclure sans doute de l'existence du mal à l'inexistence de Dieu. Mais c'est l'existence du mal qui rend Dieu nécessaire. La religion, comme l'a montré H. Cohen, est non accidentellement mais essentiellement accordée à la souffrance individuelle (1915). Elle se montre en elle comme l'horizon certes *problématique* mais *irréductible* de la vie humaine.

► ARENDT H., *Eichmann in Jérusalem (A Report of the Banality of Evil)*, New York, Viking Press, 2e éd., 1965 (trad. fr. A. Guérin, Paris, Gallimard, 1966). — AUGUSTIN, *Les Confessions*, trad. fr. J. Trabucco, Paris, Garnier-Flammarion, 1964. — BAYLE P., *Dictionnaire historique et critique*, article « Xénophones » (voir aussi « Manichéens », « Pauliciens » et « Sociniens »), Amsterdam/Leyde, 5e éd., 1730 ; *Œuvres diverses*, La Haye, 2e éd., 1737. — BESSON J.-M., *La Douleur*, Paris, Odile Jacob, 1992. — BIBLE, *Le Livre de Job*. — BINSWANGER L., *Melancholie und Manie [Mélancolie et Manie]*, Neske, Pfullingen, 1960. — BORNE E., *Le Problème du mal*, Paris, PUF, 1958, 2e éd., 1992. — CANGUILHEM G., *Le Normal et le Pathologique*, Paris, PUF, 1966. — COHEN H., *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Berlin, 1915 (trad. fr. M. B. de Launay & C. Prompsy, *La Religion dans les limites de la philosophie*, Paris, Le Cerf, 1990). — CONCHE M., *Orientations philosophiques*, Paris, PUF, 2e éd., 1994. — DESCARTES R., *Méditations métaphysiques*, éd. M. & J.-M. Beyssade, Paris, Garnier-Flammarion, 1979. — DUPUY J.-P., *Avions nous oublié le mal ?*, Paris, Bayard, 2002. — GALIEN DE PERGAME, *Des Lieux affectés* et *De l'utilité des parties*, in *Œuvres anatomiques et physiologiques et médicales*, trad. fr. C. Daremberg, Paris, Baillère, 1854-1856. — JACOB A., *L'Homme et le mal*, Paris, Cerf, 1998 ; *Aliénation et déchéance. Post scriptum à une théorie du mal*, Paris, Ellipses, 2000. — JULLIEN F., *L'Ombre au tableau. Du mal ou du négatif*, Paris, Le Seuil, 2004. — KANT E., *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzufürhen*, *Kants gesammelte Schriften*, Berlin, à partir de 1900 (trad. fr. J. Gibelin, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, Paris, Vrin, 1972) ; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, *op. cit.*, trad. fr. J. Gibelin, *La Religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 1979. — LAVELLE L., *Le Mal et la Souffrance*, Paris, Plon, 1940. — LEIBNIZ G. W., *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969 ; *La Monadologie*, Paris, Delagrave, 1968 ; *Discours de métaphysique*, Paris, Vrin, 1970. — LERICHE R., *La Chirurgie de la douleur*, Paris, Masson, 1931. — MCCORD ADAMS M. & ADAMS R. M. éd., *The Problem of Evil*, Oxford, Univ. Press, 1990. — MCGINN C., *Ethics, Evil and Fiction*, Oxford, Oxford, Univ. Press, 1999. — NABERT J., *Essai sur le mal*, Paris, Aubier-Montaigne, 1955. — NEMO M., *Job et l'excès du mal*, Paris, Albin Michel, 1999. — NIETZSCHE F., *Aurore*, in *Œuvres philosophiques complètes*, t. IV, Paris, Gallimard, 1967 ; *Le Gai savoir*, in *Œuvres philosophiques complètes*, t. V, Paris, Gallimard, 1967. — PLANTIGA A., *God, Freedom and Evil*, New York, Harper & Row, 1974. — PORÉE J., *La Philosophie à l'épreuve du mal, pour une phénoménologie de la souffrance*, Paris, Vrin, 1993 ; *Le Mal. Homme coupable, homme souffrant*, Paris, Armand Colin, 2000. — REY R., *Histoire de la douleur*, Paris, La Découverte, 1993. — RICŒUR P., *La Symbolique du mal*, in *Philosophie de la volonté*, t. 2, Paris, Aubier, 1960 ; *Le Mal*, Genève, Labor & Fides, 1986. — ROUSSEAU J.-J., *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard « Pléiade ». — SCHELER M., *Vom Sinn des Leides, Gesammelte Werke*, vol. 6, Berne, Francke-Verlag, à partir de 1954 (trad. fr. P. Klossowski, *Le Sens de la souffrance*, Paris, Aubier, 1936). — SPINOZA B., *L'Éthique démontrée selon la méthode géométrique*, trad. fr. Caillois, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1954. — SWINBURNE R., *Providence and the Problem of Evil*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1998.

Jérôme PORÉE

→ *Arendt ; Bayle ; Bien et mal ; Fins ; Leibniz ; Sentiments ; Situations extrêmes ; Spiritualisme français ; Théodicée.*

MALEBRANCHE Nicolas, 1638-1715

Dans le vaste ensemble de sa philosophie, la morale occupe pour Malebranche une place essentielle. Il l'entend toujours comme la science la plus nécessaire à l'homme, en ce qu'elle le touche de plus près, et il en constitue l'objet classiquement par la théorie de la vertu, des devoirs et du bonheur. La contribution la plus décisive au problème est naturellement le *Traité de morale*. Comme cela a été souvent souligné, il est cependant impossible de séparer cette morale de l'ensemble d'une

réflexion métaphysique, théologique et scientifique ni même d'en faire la simple conséquence. La morale apparaît chez Descartes comme le fruit d'une métaphysique et d'une physique associée à la médecine. Chez Malebranche au contraire, elle est omniprésente. Non seulement toutes les œuvres évoquent peu ou prou des questions qui en relèvent, mais plus encore la métaphysique elle-même est dominée par un point de vue qui place la justice comme règle essentielle de la création.

Tout converge en effet chez cet oratorien vers un petit nombre de thèses qui embrassent un système d'une très grande ampleur ; les points principaux de la doctrine sont constitués par une théorie de la connaissance (doctrine de la vision en Dieu), et des positions métaphysiques, telles que l'universalité de la Raison, la nécessité de l'ordre ou le système des lois contingentes de la nature et de la grâce entendues comme mondes ou abîmes de la Providence. Toute la métaphysique de Malebranche ainsi que sa méthode, même dans les sciences, ont une fonction et une signification morales, en tant qu'elles offrent les moyens de connaître les effets de la sagesse du Créateur et de lutter contre les suites du péché originel.

Philosophe fondamentalement religieux (« La religion, c'est la vraie philosophie », *Traité de morale*, I, II, § 11), Malebranche traite naturellement de la morale chrétienne ; il n'envisage ni d'innover par des préceptes originaux, ni de produire un système de conciliation avec les morales antiques en vogue au XVIIe s., et condamne ainsi, avec sévérité et régularité, le stoïcisme et les autres écoles. Il ne peut s'agir cependant d'une simple répétition de l'enseignement du Christ. La tâche de la réflexion philosophique paraît être en un premier temps l'élucidation rationnelle de ce qui est par ailleurs révélé aux hommes, Jésus-Christ rendant sensible et aimable la raison universelle. Mais Malebranche va au-delà de cette simple confirmation de la révélation en tentant, après 1678, de se situer dans la sagesse divine elle-même et d'en déduire directement la morale.

Formation philosophique et religieuse

Nicolas Malebranche est né à Paris, le 5 août 1638. Il meurt, également à Paris, le 13 octobre 1715. Ces dates coïncident à quelques jours près avec celles de la naissance et de la mort de Louis XIV. Après des études initiales menées à son domicile du fait de sa faible santé, puis peu de temps au collège de la Marche, il rentre en 1660 dans la congrégation de l'Oratoire où il suit l'enseignement ordinaire des novices, pour recevoir la prêtrise en 1664 (voir sur la formation oratorienne Gouhier, *La Vocation de Malebranche*, 1926). Cette même année 1664, Malebranche découvre également la philosophie de Descartes dans le *Traité de l'homme* qui, bien que rédigé pour paraître à la suite du *Monde ou Traité de la Lumière* en 1633, venait seulement d'être publié, dans l'édition procurée par les soins du médecin Louis de La Forge.

Selon tous les biographes, la lecture de cet ouvrage a provoqué chez Malebranche une véritable conversion philosophique et décidé en partie de sa vocation. Toutefois, l'acceptation totale du paradigme mécaniste et de la distinction substantielle de l'âme et du corps n'entraîne pas, tant s'en faut, une reprise des thèses métaphysiques de Descartes. Si la dette de Malebranche à l'égard de la science et de la méthode cartésiennes est évidente, dans son souci de clarté et dans son refus du verbalisme, tout aussi évident est son refus de nombre de thèses centrales de la philosophie cartésienne. Il rejette ainsi la doctrine de la libre création des vérités éternelles, au nom d'un ordre incréé coextensif à la sagesse de Dieu, ou encore, lève l'interdit porté sur la connaissance des desseins de Dieu, au moins partiellement perceptibles dans la Raison (cf. *Conversations chrétiennes*, III, *OC*, IV, p. 58 ; et *Méditations chrétiennes,* XI).

La formation oratorienne était fondamentalement thomiste et antijanséniste. Malebranche garde constamment ce dernier trait, mais refuse, en tout cas dans ses écrits, le thomisme ainsi que plus généralement, les méthodes scolastiques et les apports médiévaux, de même qu'il rejette les philosophes et moralistes de la Renaissance ; Montaigne est ainsi éreinté dans la *Recherche* (II, III, V). De la formation oratorienne, il garde aussi, mais comme ses adversaires jansénistes, une dilection particulière pour saint Augustin, lu notamment dans le manuel *Philosophia christiana* (1667) d'Ambrosius Victor, *id est* son confrère le P. André Martin. Le thème de la permanence de la sagesse ou vérité, qui « se présente et s'offre en commun à tous ceux qui voient les vérités immuables, comme une lumière merveilleusement secrète et publique à la fois » (Augustin, *Du Libre arbitre,* II, 12, 33 ; éd. G. Madec, Desclée de Brouwer « Bibliothèque augustinienne », 1976) est l'une des constantes malebranchistes, en particulier dans une interprétation anticartésienne. Comme pour Augustin, la raison parle à tous identiquement, mais à voix basse : nous rétablir dans l'ordre sera ainsi donner la parole à la Raison universelle ou Verbe divin. Enfin, l'enseignement de l'Oratoire est dominé par un théocentrisme radical. Bérulle notait par analogie, à propos de l'hypothèse de Copernic, que « cette opinion nouvelle, peu suivie en la science des astres, est utile et doit être suivie en la science du salut » (cité par Gouhier, *op. cit.*, p. 124). Malebranche fait constamment sienne cette position.

La conciliation opérée par Malebranche entre des éléments philosophiques et scientifiques nouveaux et le donné révélé ne lui pose jamais de difficulté. Il ne voit en particulier aucun motif théologique de s'en tenir à la philosophie des Anciens, pour lesquels il estime que ses contemporains n'ont qu'un « faux respect », tant en ce qui

regarde les connaissances scientifiques que la morale, alors que la science moderne lui paraît s'accommoder bien mieux avec la raison naturelle et la révélation.

Approches de la morale

La morale n'est pas l'objet propre du premier ouvrage de Malebranche, *De la Recherche de la vérité*, dont les livres I à III paraissent pour la première fois en 1674, les livres IV à VI en 1675, et les *Éclaircissements* en 1678. Il s'agit dans ce long traité plutôt de « régler l'esprit et de découvrir les causes de nos erreurs à l'égard de la vérité » et moins de « combattre les amours déréglées » (V, VI). Cependant, Malebranche y propose une méthode valable universellement. Le principe général gouvernant l'usage de la liberté, selon lequel il faut « nous en servir autant que nous le pouvons » (I, II, § 1), c'est-à-dire ne croire que ce qui est absolument évident, est distribué en deux règles, l'une gouvernant l'étude des sciences, et l'autre destinée à la morale : « On ne doit jamais aimer absolument un bien si l'on peut sans remords ne le point aimer. » Ce principe a pour intérêt, d'une part, de fixer une exigence d'évidence aussi grande pour la morale que pour les disciplines scientifiques et, d'autre part, d'identifier son objet à l'amour. Malebranche ne peut toutefois maintenir l'exigence d'intelligibilité aussi loin en morale que dans les autres sciences. Mais le statut rationnel des deux disciplines est équivalent et il n'y a plus lieu de distinguer entre certitude métaphysique et certitude morale.

Composées entre la rédaction des derniers livres de la *Recherche* et leurs *Éclaircissements*, les *Conversations chrétiennes*, publiées en 1677, constituent le premier exposé systématique par Malebranche de la morale et de la religion chrétiennes. Les dix entretiens ont une fin apologétique manifeste, comme en témoignent les conversions finales des interlocuteurs. Ces entretiens montrent comment Dieu seul est capable de causer en l'homme les sentiments de plaisir et de douleur, puis définissent le dessein de Dieu dans la création et la conservation de l'homme. L'entretien IV explique la naissance du désordre de la nature par le péché originel. Les entretiens suivants sont consacrés à la réparation de ce désordre, tant par l'enseignement moral du Christ, efficace pour la perfection de l'esprit et la conversion du cœur, que par la Grâce de sentiment. Malebranche réduit cet enseignement à la prière et à la privation volontaire des biens sensibles pour conclure qu'il est alors « parfaitement conforme à la raison » (*Conversations chrétiennes*, VII, *OC*, IV, p. 155).

La *Recherche* et les *Conversations* font ainsi apparaître un concept assez peu original de la morale chrétienne. Malebranche paraît d'ailleurs hésiter sur son véritable fondement. Dans le début de la *Recherche* (I, V, § 1), comme dans les *Conversations*, ce fondement est identifié à la nécessité de la pénitence et à la mise à l'écart des plaisirs sensibles. En revanche, une détermination positive apparaît dans le livre IV : « Ce seul principe de morale, que pour être heureux et vertueux il est nécessaire d'aimer Dieu sur toutes choses et en toutes choses, est le fondement de toute la morale chrétienne » (IV, II, § 3). L'hésitation porte sur la hiérarchie des commandements, conseils ou ordres révélés dans l'Écriture sainte ; mais la tâche de la philosophie reste cependant toujours d'expliquer la rationalité de ces ordres qu'il faut suivre pour être heureux.

Ces éléments initiaux sont repris et intégrés dans une perspective plus systématique à la suite de la constitution de la théorie de l'ordre, parallèle à une modification de la théorie des idées (Xe Éclaircissement de la *Recherche*, 1678) associée à la considération de Jésus-Christ comme cause occasionnelle, dont la raison d'être a pour but, au moins envisagé moralement, « de conduire par les sens les hommes à la Raison » (*Traité de morale*, I, II, § 12). Les réflexions morales se développent dans le *Traité de la nature et de la grâce* (1re éd., 1680 ; 4e éd., 1684, 7e éd., 1712), les *Méditations chrétiennes et métaphysiques* (1e éd., 1683, 3e éd., 1699, 4e éd., 1707) et surtout dans le *Traité de morale* (1re éd., 1684, 3e éd., 1697, 4e éd., 1707). Dans ces trois traités apparaît un motif récurrent, celui de l'amour de l'ordre, par lequel Malebranche pense la charité. Il ne s'agit plus seulement de suivre les ordres de Dieu, tel qu'il les exprime, mais d'aimer l'ordre qui préside à leur prescription : ce changement de point de vue est déterminant.

Le *Traité de morale,* complété par le *Traité de L'Amour de Dieu* (1re éd., 1697, 2e éd., 1699, 3e éd., 1707), peut être tenu pour l'exposé définitif de la morale malebranchiste. C'est en tout cas celui auquel renvoient les ouvrages postérieurs dans leurs allusions à la morale, comme les *Entretiens sur la métaphysique et la religion* (1re éd., 1688, 2e éd., 1690, 3e éd., 1696, 4e éd., 1707), l'exposé le plus complet de la métaphysique, ou encore le dernier livre composé par Malebranche, les *Réflexions sur la prémotion physique* (1715). Le *Traité de morale* est composé classiquement d'un livre sur la vertu et d'un second sur les devoirs.

Le lieu de la morale dans l'anthropologie

Malebranche estime que la morale, entendue au sens étroit, est une discipline difficile : « La morale, j'entends la morale démontrée ou expliquée par principes est à la connaissance de l'homme, ce qu'est la science des lignes courbes à celle des lignes droites » (*Traité de morale*, I, X, § 11). Pour Malebranche, l'homme est capable de trois activités, connaître, aimer et sentir. Connaître au sens strict est connaître par idée ; c'est établir des rapports entre des quantités ou entre des perfections. Aimer est synonyme de vouloir. Sentir, enfin, est éprouver dans la particularité le

rapport des autres corps avec le corps propre. Chacune de ces actions renvoie à un système de lois générales qui constituent l'ossature du système. La morale est alors une doctrine de l'amour qui a pour objet de rapporter la volonté à la connaissance contre sa tendance habituelle, qui est de la rapporter à la sensation, du fait de la corruption de la nature par le péché.

La théorie de la connaissance est, chronologiquement comme logiquement, le premier élément de cette conversion du cœur. Elle est constituée par une théorie originale des idées, qui renoue avec un certain platonisme et échappe à l'alternative classique de l'inné et de l'acquis : les idées ne sont ni produites par l'entendement dans la perception des corps (empirisme), ni produites par les corps et recueillies par l'âme (théorie des espèces), ni innées dans les esprits particuliers (cartésianisme) : éternelles et incréées, elles sont vues en Dieu, c'est-à-dire dans la raison et la sagesse universelles. Malebranche affirme ainsi, par la thèse de la vision en Dieu, l'univocité de la raison. La connaissance n'est donc pas tant une activité de l'homme qu'une capacité à laisser parler en lui cette raison universelle. L'attention est l'effort même de l'homme pour se tourner vers la vérité.

Or, cette capacité d'union de l'esprit à Dieu est constamment compromise par l'autre union dont l'âme est tributaire et qui la lie au corps. Cette union se manifeste, apparemment du moins, dans la sensation et dans les passions qui en sont les suites. La méthode consiste alors dans son principe à inverser cette tendance naturelle.

De même que l'homme ne produit pas la connaissance, il ne produit pas non plus la volonté, ou amour, par laquelle il est mû. En effet, la volonté n'est qu'un mouvement de l'âme mis par Dieu en l'homme pour aimer le bien. L'articulation de la volonté et de la liberté est ainsi un élément fondamental de la pensée de Malebranche : « Par ces mots de *Volonté*, ou de capacité qu'a l'esprit d'aimer différents biens, je prétends désigner l'impression ou le mouvement naturel, qui nous porte vers le bien indéterminé et en général ; et par celui de *Liberté*, je n'entends autre chose que la force que l'esprit a de détourner cette impression vers les objets qui nous plaisent, et faire ainsi que nos inclinations naturelles soient terminées à quelque objet particulier » (*Recherche de la vérité*, I, I, § 2). La capacité de l'homme est ainsi limitée à la détermination de l'objet aimé. Cette détermination ne peut provenir que de la connaissance ou de la sensation, suppléée par l'imagination. Il est alors facile de conclure que le bon amour est déterminé par la seule connaissance tandis que le mauvais l'est par la sensation ou les passions, instruments de la concupiscence, « qui seule détourne l'esprit de la vérité » (*Conversations chrétiennes*, Entretien, VII, *OC*, IV, 161). La manifestation de la concupiscence est l'amour de faux biens, c'est-à-dire l'arrêt de la volonté à des biens déterminés, alors qu'il reste à l'homme du « mouvement pour aller plus loin », vers le bien infini et indéterminé, et se comprend dans le désordre actuel, c'est-à-dire postlapsaire. Elle suppose une explication métaphysique et physique de l'ordre et de son opposé.

L'ordre et le désordre

Déterminante pour la pensée de Malebranche depuis les VIIIe et Xe *Éclaircissements*, la théorie de l'ordre est le meilleur indice du décentrement opéré dans la métaphysique et la morale. La doctrine de la vision en Dieu en constitue le principe, qui se généralise à la totalité de l'être dans un système de lois.

L'accès aux idées dans la raison universelle, par laquelle l'homme est raisonnable, permet de juger de deux types de rapports. L'un détermine dans leur totalité les sciences mathématiques et naturelles, et se constitue par les rapports de grandeur. L'autre, beaucoup plus important pour la morale, est constitué par les rapports de perfection. Or, cet ordre, qui permet de juger qu'une chose est meilleure qu'une autre, a exactement la même nécessité et la même immutabilité que les relations mathématiques. Malebranche ne cesse de répéter ce caractère universel pour tous les esprits de la raison et de l'ordre ; la raison, comme l'ordre, n'est pas créée ; elle est indépendante et Dieu « dépend d'elle en un sens ». Elle est la hiérarchie même de perfection des essences dans l'entendement de Dieu. Malebranche écrit ainsi contre Descartes : « Ce savant homme ne prenait pas garde qu'il y a un ordre, une loi, une raison souveraine que Dieu aime nécessairement, qui lui est coéternelle, et selon laquelle il est nécessaire qu'il agisse, supposé qu'il veuille agir » (VIIIe *Éclaircissement*, Objection 1). Dieu connaît parfaitement tous les rapports ; mais il n'en va pas de même pour l'homme, qui n'a qu'une saisie confuse des rapports de perfection, dépourvue de toute l'évidence qui accompagne celle des rapports de grandeur. Toutefois, l'homme, aidé de la foi, en sait toujours assez sur cet ordre pour pouvoir le suivre s'il y est attentif et s'il écoute les « reproches secrets de la raison » qui s'expriment dans le sentiment intérieur, toutefois ambigu du fait du péché originel (*Traité de morale*, I, V, 20). Une morale du sentiment apparaît ainsi comme la version dégradée mais indispensable de la connaissance des devoirs par lumière.

Sans ce principe, il n'y a plus de justice ni de morale, pas plus que sans la raison universelle il n'y a de nécessité des sciences ; tout est permis, et l'on ne peut plus rien répondre au libertin qui nierait la corruption de la nature par le péché originel et, généralement, tout désordre, au motif que « Dieu a mis l'ordre qui lui plaît entre les créatures » (Xe *Éclaircissement*, *OC*, III, 134). Si, au contraire, l'ordre nécessairement aimé par Dieu ne dépend pas de ses décrets arbitraires et est en

partie accessible à l'entendement humain, il devient alors possible de percevoir le désordre, d'en donner les raisons et d'y chercher des remèdes. Le principe de l'amour de l'ordre, qui définit chez Malebranche la vertu humaine et son interprétation de la charité, est posé pour la première fois pour définir l'action divine elle-même (VIII[e] et X[e] *Eclaircissements*).

Pour comprendre la possibilité du désordre, il faut cependant s'arrêter sur la structure de la création et sur sa corruption par le péché originel. L'union de l'âme à la sagesse universelle autorise une saisie, évidemment partielle, des desseins et des moyens mis par Dieu dans la création ; cette compréhension est suffisante pour permette de juger que Dieu fait tout pour lui et par des moyens dignes de lui ; elle permet aussi de comprendre que le monde n'est pas parfait.

Malebranche rappelle à plusieurs reprises un tableau des lois de la création, expressions de la volonté divine. Ce sont : *1)* les lois générales de la communication du mouvement ; *2)* les lois de l'union de l'âme et du corps ; *3)* les lois de l'union de l'âme avec la souveraine raison ; *4)* les lois par lesquelles les anges ont pouvoir d'agir sur les corps ; *5)* les lois par lesquelles Jésus-Christ a une souveraine puissance sur les corps et immédiatement sur les esprits (cf. *Entretiens sur la métaphysique*, XIII, § 9). Les trois premières lois sont connues par l'expérience et la raison, et les deux dernières le sont seulement par la révélation. Les deux premières constituent le monde physique et les trois autres le monde moral. Ces lois, toujours conçues comme l'expression d'une volonté prise généralement, réclament une occasion particulière d'exercice nommée cause occasionnelle. Ainsi, les modalités du choc des corps sont la cause occasionnelle de la première loi ; les modalités de l'âme et du corps sont réciproquement causes occasionnelles de la seconde ; l'attention est cause occasionnelle de la troisième ; les désirs pratiques des Anges sont causes occasionnelles de la quatrième et les « divers mouvements de l'âme sainte de Jésus » de la cinquième.

La caractéristique fondamentale de ces lois est la simplicité et la généralité. Une des thèses essentielles du *Traité de la Nature et de la Grâce* est que l'infinité des mondes possibles existe dans la sagesse de Dieu comme des « suites nécessaires des lois du mouvement qu'il pouvait établir », et que la puissance de créer un monde, c'est-à-dire la volonté de Dieu, fait qu'il s'est « déterminé à créer celui qui aurait pu se produire et se conserver par les lois les plus simples, ou qui devait être le plus parfait, par rapport à la simplicité des voies nécessaires à sa production ou à sa conservation » (*Traité de la Nature et de la Grâce*, I, art. XIII). D'où ressort dans l'article suivant la thèse tant critiquée par Leibniz dans le *Discours de métaphysique* (art. 3) selon laquelle « Dieu pouvait faire un monde plus parfait que celui que nous habitons ». Malebranche considère que la simplicité des voies ou lois est « parfaitement digne de la sagesse infinie de son Auteur ».

La conception d'une infinité de mondes possibles renfermés dans la sagesse divine, à l'intérieur de laquelle Dieu choisit le monde existant, rapproche évidemment Malebranche de Leibniz. De même, l'idée d'une légalité universelle, entendue comme le fait qu'un monde est constitué par un ensemble de lois, réunit également ces deux contemporains. Mais la meilleure combinaison est pour Leibniz celle du « meilleur des mondes possibles », à savoir la série des choses présentant le plus de diversité dans l'unité ou d'harmonie. Malebranche privilégie à l'inverse la simplicité des moyens, laissant ouverte la possibilité logique d'un monde meilleur. Le monde présent est d'ailleurs susceptible d'amélioration par l'homme, qui a le droit de se prémunir contre les maladies, les accidents de la nature, etc., droit qui lui serait dénié si, dans son détail, le monde était un effet de la volonté particulière de Dieu, et non la conséquence de lois générales. Le mal a ainsi une réalité, en quelque façon négative, et ne se restreint pas à une simple privation, comme le montre l'exemple si souvent répété des monstres pour lesquels il serait meilleur de ne pas être. L'être ainsi ne se confond donc pas avec le bien.

Le péché originel peut maintenant être pensé, tout au moins dans ses effets, à partir du système des lois. On notera que Malebranche restreint à double titre, par rapport aux interprétations habituelles, la portée de la première faute. *a* / En tant que telle, la raison n'est pas corrompue ni même affectée par elle, puisqu'il s'agit, avant et après le péché, de la même raison universelle, immuable et nécessaire, à laquelle tous les esprits ont accès. Bien au contraire, elle offre le seul instrument naturel utilisable pour lutter contre la concupiscence, tant sous sa forme intelligible (grâce de lumière) que par l'incarnation qui en est la forme sensible. En un mot, l'attention semble dispenser du dogme. Tout se passe donc comme si les philosophes pouvaient, au moins idéalement, échapper aux effets de la première faute (*Défense contre la Ville*, *OC*, XVII-1, 524) – propos radicalement opposé à la théologie développée antérieurement dans l'Oratoire (ainsi Senault, *L'Homme criminel*, 1644, II, 5) ou au jansénisme. *b* / Plus généralement, le péché originel n'altère pas le système des lois. Pour Malebranche en effet, Dieu ne change pas ses desseins à cause d'un événement particulier, fût-ce le crime d'Adam. En particulier, les lois de la communication du mouvement comme celles de l'union de l'âme et du corps restent ce qu'elles étaient : ainsi, les sens, en tant que tels, ne sont pas corrompus.

Ce qui change alors dans le péché, et après lui, est la hiérarchie des lois dans l'âme humaine, et seulement dans elle. Le désordre de la nature est donc en réalité le désordre même de l'âme qui pré-

fère les effets plaisants de son union avec le corps à ceux de son union avec la raison divine. Ce désordre est autant un désordre de l'esprit qu'un désordre du cœur ; il affecte la faculté de connaître, en faisant préférer l'information des sens à celle de la raison, et il affecte la volonté en lui faisant préférer des objets moins dignes d'amour au seul objet auquel il faille s'arrêter. Dans les deux cas est subverti l'ordre des perfections qui assujettit les corps aux esprits, et ceux-ci à Dieu.

Ce péché est transmis entre les générations exclusivement par la voie corporelle. L'adhésion de Malebranche aux principes de la physiologie mécaniste, associée à une hypothèse préformationniste, est entière. Le péché originel est ainsi marqué de manière indélébile dans les traces du cerveau. Bien qu'il n'y ait aucune communication directe entre le corps et l'âme et que les sentiments soient provoqués par les lois réciproquant les modalités de ces deux substances, les effets du corps sur l'âme sont passés, du fait du péché, de l'état de simple avertissement dans l'intérêt du maintien en bonne santé du corps (douleur, faim, soif, ou plaisir) à l'expression d'une tyrannie à peu près incontrôlable. Le plaisir alors prend une importance capitale, en ce qu'il apparaît, par son ambiguïté même, comme une véritable expérience morale.

Le plaisir et le bonheur

L'une des thèses les plus controversées de la philosophie morale de Malebranche est relative à la réalité et à la bonté du plaisir. L'expression elle-même, répétée à loisir, varie peu, et articule toujours plaisir, bien et bonheur : « Tout plaisir est un bien, et rend actuellement heureux celui qui en goûte dans l'instant qu'il le goûte et autant qu'il le goûte » ou bien « C'est le plaisir qui est le caractère du bien » (respectivement *Recherche de la vérité*, IV, X, § 1 et *Réponse à la dissertation de M. Arnauld,* VIII, § 10). On comprend évidemment l'accusation d'épicurisme ou d'hédonisme portée à l'égard de cette conception par P.-S. Régis et A. Arnauld. Toutefois, son maintien par Malebranche contre toute critique repose sur des fondements philosophiques profonds.

Le plaisir, comme tout sentiment, est toujours vrai formellement : l'apathie professée par le stoïcisme tel que Malebranche se le représente est inefficace contre le sentiment lui-même et ne manifeste qu'un orgueil absurde. Dans la mesure où la seule voie d'accès, même partielle et obscure, aux profondeurs de l'âme, reste la conscience ou sentiment intérieur (l'âme n'étant pas connue par idée, à la différence des corps), il n'y a aucun autre moyen de juger : l'apparaître du sentiment est sa réalité même. Mais ce sentiment est faux objectivement, c'est-à-dire dans ce qu'il représente ou plus précisément dans la supposition causale qu'il suscite. Malebranche reprend ici, contre son habitude, le vocabulaire de l'École pour l'appliquer à la béatitude. La « béatitude formelle » est le sentiment de plaisir, pris absolument et quel qu'en soit l'objet. Le sentiment paraît en effet soit causé par le corps extérieur soit dans le corps propre. Mais sa cause véritable, l'action divine, n'est nullement aperçue dans le sentiment. Ce qui rend effectivement heureux reste impensé dans le sentiment de plaisir. Néanmoins, le plaisir porte par nature à aimer l'objet qui semble le procurer et qui n'en est que la simple occasion. L'analyse de Malebranche se fonde sur le dédoublement du sentiment, véritable fait primitif, en sa cause et son occasion.

En résulte également la première interprétation de la morale chrétienne confirmée par la théorie de l'amour de l'ordre : s'il faut fuir le plaisir et purifier les sens et l'imagination, c'est parce que ce sentiment attache l'âme à des objets comme aux causes de son bonheur. Non seulement la raison reconnaît l'impossibilité de cette attribution, mais encore l'instabilité des objets matériels fournit toute preuve souhaitable que ce bonheur n'est nullement solide. Même si le plaisir est un bien, il n'est pas toujours « avantageux d'en jouir ». Le plaisir fait en effet aimer des objets qui n'ont de pouvoir de rendre heureux que par une simple délégation.

Il n'en reste pas moins vrai que le plaisir reste pour Malebranche à la fois la marque du bien et l'unique motif des actions. Malebranche répète sans cesse que l'on ne peut aimer que ce qui plaît. C'est ainsi que dans les discussions relatives au quiétisme, Malebranche se retrouve pour partie en accord avec Bossuet contre la doctrine du pur amour de Fénelon. Le plaisir, comme le désir d'être heureux ou l'amour-propre constituent le motif physique de toute action, mis en l'homme par Dieu pour le pousser vers sa fin. Il ne saurait pour autant en être la fin elle-même ni la règle (*Traité de morale*, I, VIII, § 14).

La vertu et les devoirs

Sans l'amour de l'ordre, les vertus de la tradition morale sont simple orgueil ou « disposition de machine ». Ainsi, la libéralité, le courage ou la patience s'effacent devant cette vertu mère, et ne font pas même l'objet d'un examen détaillé ni circonstancié. Le véritable fondement de la morale est enfin atteint, qui permet à l'homme de se rendre semblable à Dieu en s'efforçant autant qu'il est en lui de vouloir et de penser comme lui. L'objet du *Traité* dans sa première partie est ainsi de préciser ce fondement, et d'identifier les causes occasionnelles, tant celles propres à favoriser l'amour de l'ordre que celles qui tendent à le desservir.

Si Malebranche restitue à l'amour de l'ordre son « nom authentique » de charité, c'est pour immédiatement y relever une « équivoque » dans la notion d'amour. En effet, « aimer Dieu de toutes ses forces » est un amour d'union, qui unit « de

volonté à quelque objet comme à son bien ou à la cause de son bonheur » (I, III, § 2 ; Malebranche appelle « bonté » cette propriété d'être source du bonheur, *ibid.* § 8). Il s'agit d'un amour dû à la puissance divine, seule capable de rendre heureux ou malheureux, et à sa sagesse, seule capable de rendre parfait, amour qui correspond à peu près à ce que le *Traité de l'amour de Dieu* appelle « amour de complaisance ». En revanche, l'amour du prochain, au même titre que l'amour-propre, ne peut être qu'un amour de bienveillance et d'estime, c'est-à-dire le fait de désirer pour autrui sa perfection et son bonheur. Une troisième forme apparaît ultérieurement, l'amour de conformité, qui consiste à suivre un modèle – mais il n'est dû qu'à la loi divine, et pas même au Christ, « qui a fait des choses que nous ne devons point faire » ! (*Traité de morale*, II, VI, § 6). La théorie de la causalité joue un rôle déterminant dans la distinction entre les amours. Comme Dieu seul est digne d'amour sans aucun remords, puisqu'il s'agit du bien infini, tout autre amour d'union apparaît comme un arrêt illégitime du mouvement naturel mis en l'âme à des biens qui ne le méritent pas. Ne reste alors possible pour les créatures finies, et donc pour soi-même, qu'un amour de bienveillance, dont Dieu lui-même n'est cependant pas toujours exclu, comme cause des perfections qu'il a communiquées aux créatures (*Traité de morale*, I, III, § 8). Si ce dernier point, l'amour des perfections, a un certain accent thomiste (*Somme de théologie,* Ia p., q. 6, a. 1, ad & 2 um), la différence de nature (et non seulement la hiérarchie) que Malebranche instaure entre l'amour pour Dieu et l'amour pour le fini est radicalement antithomiste.

Actes et habitudes se produisent et se conditionnent mutuellement, selon une observation liminaire du *Traité de morale* (I, IV). La vertu ne pouvant consister qu'en un amour habituel (et non limité à un acte momentané) dominant, il ne s'agit que de rechercher les actes qui peuvent convertir cet amour en habitude.

Deux voies sont explorées. La plus sûre, mais aussi la plus difficile, est naturellement pour Malebranche la connaissance. La force de l'esprit est ainsi la première des qualités ; elle consiste à travailler et à méditer, en bref à mériter par l'attention la grâce de lumière. Nul mieux que Malebranche ne décrit la difficulté de l'effort intellectuel de l'attention en lutte constante contre la fatigue et la distraction. L'effort moral commence par la réflexion sur les idées claires et distinctes, et s'identifie à la méthode même des sciences. Si la force de l'esprit fait rechercher la vérité, sa liberté, dont le principe n'a pas varié depuis la *Recherche*, en assure la possession, et consiste toujours à ne se rendre qu'à l'évidence. L'attention à la vérité est donc l'une des causes occasionnelles de la vertu. L'autre cause intervient dans la région du sentiment, seconde possibilité de détermination de la volonté : il s'agit de la grâce de sentiment, dont les moyens sont fournis par la religion. Le Christ apparaît ici comme cause occasionnelle dont les désirs assurent l'efficacité des sacrements.

Aux deux grâces de lumière et de sentiment s'opposent les effets de l'union de l'âme et du corps orientés par la concupiscence, pour lesquels valent l'analyse psycho-physique de la sensation et des passions dont la théorie du plaisir, ainsi que les préceptes moraux énoncés dans la *Recherche* et les *Conversations*.

La vertu réside ainsi dans la double intériorité de l'attention à la lumière et du sentiment ; plus encore, comme habitude, elle n'est nullement observable par le sujet qui n'éprouve intérieurement que des actes. La possession de la vertu est ainsi impossible à connaître en tant que telle, dans la mesure où l'âme ne se connaît que dans le sentiment intérieur. Elle est également impossible à reconnaître chez autrui, puisque la connaissance de son âme est purement conjecturale. Elle ne peut être l'objet que d'une conquête personnelle, sans pouvoir recevoir la confirmation du jugement d'autrui. Toutefois, ceux qui ne connaissent pas la vertu peuvent cependant accomplir des actions justes ; mais ces actions ne sont telles que par leur conformité à l'ordre.

La vertu est la condition nécessaire de la justice. Mais l'amour de l'ordre doit être éclairé par l'exacte connaissance des devoirs pour que l'homme soit parfait. Cependant, Malebranche ne donne qu'une théorie générale des devoirs, par rapport à Dieu, au prochain et à soi-même. Ces devoirs sont lisibles, comme l'ordre, dans l'intériorité.

Si la conception de l'ordre nécessitait de prendre garde aux rapports de perfection tels qu'ils sont en eux-mêmes, la reconnaissance des devoirs implique que le sujet considère ce même ordre par rapport à lui, et donc comprenne qu'il ne dépend que de la puissance et de la sagesse de Dieu. Le principe des devoirs envers Dieu est alors la simple reconnaissance des thèses métaphysiques qui constituent la doctrine générale de Malebranche. Par exemple, les jugements « que l'on doit former en l'honneur de la Raison universelle » (*Traité de morale,* II, III, § 10) sont l'affirmation de son unicité, que l'homme n'est ni à lui-même ni à nul autre sa lumière, que les maîtres ne sont que des moniteurs, etc. Les devoirs issus de ces jugements en sont la simple expression et se confondent donc par là même avec le reste de la doctrine.

Les devoirs de l'homme en société sont traités très sommairement par Malebranche. Si l'absence d'une philosophie politique est explicable extérieurement par les contraintes de l'enseignement oratorien, elle l'est aussi intérieurement. Malebranche affirme un constant dégoût des contraintes sociales et des passions qui les accompagnent (« Il n'y a presque jamais rien à gagner parmi les hommes », *Traité de morale*, II, VI, § 16). Les sociétés font

partie non du monde moral, mais du monde physique, et cultivent en les amplifiant les vices mêmes que la connaissance de l'ordre combat. Malebranche pose en principe l'égalité naturelle des hommes sous la loi de la raison (*ibid.*, II, XI, § 4). Mais la rupture de cette égalité par les effets du péché instaurant la concupiscence et des rapports de force entre les hommes, entraîne et explique la diversité des conditions, ainsi que la hiérarchie des sociétés. Si l'obéissance aux supérieurs est prescrite, nul n'a cependant le droit, pas même Dieu, de « soumettre les hommes faits pour la raison à une volonté qui n'y serait pas conforme » (*ibid.*, II, XI, § 7).

L'amour de l'ordre n'est donc ni l'amour de l'ordre de la nature corrompue, ni celui d'un ordre politique et social quelconque qui n'est que le prolongement du précédent. Malebranche rejette ainsi du même geste le modèle moral du stoïcisme et le modèle politique moderne de type hobbesien.

Il n'est toutefois pas étonnant que les devoirs soient, au fond, si peu explicités. L'ordre même qui les définit reste obscur pour l'homme dans tout ce qui n'est ni la disjonction majeure du fini et de l'infini qui le détermine initialement, ni la hiérarchie des corps et des esprits. S'il est aisé de reconnaître que l'on ne doit aimer d'union que l'être infini, il est moins aisé de reconnaître la hiérarchie des devoirs d'estime et de bienveillance en ce qui touche les êtres finis.

Influence de Malebranche

Deux points de doctrine polarisent l'héritage de la philosophie morale de Malebranche, par-delà ses disciples et lecteurs immédiats. D'un côté, l'accent est mis sur l'évidence du sentiment dans l'obscurité même de la connaissance de l'âme. Ce malebranchisme est relevé par exemple chez l'abbé Prévost. Dans une signification voisine, la définition malebranchiste du plaisir se retrouve à la lettre dans l'article que lui consacre l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert ainsi que chez d'autres auteurs de la tradition matérialiste, mais dépourvue de la théorie de la causalité qui lui donne sa signification, et, surtout, dépourvue des conséquences pratiques qu'en tire Malebranche.

De l'autre côté, Malebranche apparaît plus essentiellement comme le philosophe de l'ordre conçu comme rapports de perfection et de la loi envisagée comme volonté générale. La dette de Montesquieu, de Quesnay, voire de d'Aguesseau au malebranchisme, est très grande. Il est clair que nombre des catégories de la philosophie politique du XVIIIe s. se constituent dans la sécularisation des concepts théologiques et métaphysiques du siècle précédent.

Plus considérable encore paraît être la dette de Rousseau. Le concept de volonté générale, fondement de sa théorie de la loi, paraît dériver directement de la théorie malebranchiste de l'action divine, dans la mesure où la généralité de cette volonté est fonction des objets auxquels elle s'applique et non du nombre des personnes qui l'éprouvent ou l'expriment. D'autres éléments décisifs de la pensée morale et politique de Rousseau trouvent leur origine dans le malebranchisme. Ainsi, la distinction entre amour-propre et amour de soi-même (*Discours sur l'origine de l'inégalité...*, note XV), qui n'est pas littéralement présente chez Malebranche, est cependant établie par un théologien protestant malebranchiste, Jacques Abbadie (1654-1727), dont *L'Art de se connaître soi-même ou la recherche des sources de la morale* (1692) est défendu en partie par les *Lettres* au P. Lamy contre les attaques de celui-ci.

● Les œuvres de Malebranche existent en deux éditions récentes offrant un texte très sûr, celle des *Œuvres complètes (OC)* dirigées par A. Robinet, Paris, Vrin, 20 t., 1958-1970 (rééd.), et celle des *Œuvres* éditées par G. Rodis-Lewis, Paris, Gallimard « Pléiade », 2 vol., 1979-1992 *(P)*. L'indication des titres les plus importants relatifs à la morale est suivie de la date de leur première publication ainsi que de celle de la dernière édition parue du vivant de Malebranche (presque tous ces ouvrages ont été constamment corrigés au fil des éditions successives). *De la Recherche de la vérité*, 1674-1712 (*OC*, I à III ; *P*, I) ; *Conversations chrétiennes*, 1676-1712 (*OC*, IV, *P*, I) ; *Traité de la Nature et de la Grâce*, 1680-1712 (*OC*, V, *P*, II) ; *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, 1683-1707 (*OC*, X, *P*, II) ; *Traité de morale*, 1684-1707 (*OC*, XI, *P*, II) ; *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion* 1688-1711, suivi des *Entretiens sur la mort*, 1696-1711 (*OC*, XII-XIII, *P*, II) ; *Traité de l'Amour de Dieu* suivi des *Lettres et Réponses au P. Lamy*, 1697-1707 (*OC*, XIV, *P*, II) ; *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, 1708 (*OC*, XV, *P*, II). Les écrits polémiques contre Arnauld sont réunis dans les vol. VI-VII et VIII-IX des *OC*, ; pour les autres polémiques (en particulier avec P. S. Régis), voir *OC*, XVII-1. Voir aussi ROBINET A., *Malebranche et Leibniz, relations personnelles*, Paris, Vrin, 1955.

► ADAM M., *Malebranche et le problème moral*, Bordeaux, Bière, 1995. — ALQUIÉ F., *Le Cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974 ; *Malebranche et le rationalisme chrétien*, Paris, Seghers, 1977. — ANDRÉ Y.-M., *La Vie du R. P. Malebranche*, Paris, Poussielgue, 1886 (réimpr., Genève, Slatkine, 1970). — BARDOUT J.-C., *Malebranche et la métaphysique*, Paris, PUF, 1999 ; *La Vertu de la philosophie, essai sur la morale de Malebranche*, Hildesheim, 2000. — BEAUDE J., « Bérulle, Malebranche et l'amour de Dieu », *Revue philosophique*, n° 2, 1989, 162-176. — DEPRUN J., « Thèmes malebranchistes dans l'œuvre de Prévost », *De Descartes au romantisme*, Paris, Vrin, 1987, 71-88. — DREYFUS G., *La Volonté selon Malebranche*, Paris, Vrin, 1958. — EASTON P., LENNON T. M. & SEBBA G., *Bibliographia Malebranchiana, a Critical Guide to the Malebranche Literature*, Southern Illinois Univ. Press, Carbondale and Edwardsville, 1992. — GOUHIER H., *La Vocation de Malebranche*, Paris, Vrin, 1926 : *La Philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, Vrin, 2e éd., 1948 ; *Cartésianisme et augustinisme au XVIIe s.*, Paris, Vrin, 1978. — GUÉROULT M., *Malebranche*, 3 vol., Paris, Aubier, 1955-1959 ; *Étendue et psychologie chez Malebranche*, Paris, Les Belles Lettres, 1939 (réimpr., Paris, Vrin, 1986). — MALBREIL G., « Malebranche et le libertin », *Revue philosophique*, n° 2, 1989, 177-191. — MARION J.-L., « De la

création des vérités éternelles au principe de raison. Remarques sur l'anti-cartésianisme de Spinoza, Malebranche, Leibniz », *XVIIe s.*, nº 2, 1985, 143-164. — MONTCHEUIL Y. DE, *Malebranche et le quiétisme*, Paris, Aubier, 1946. — MOREAU D., *Deux cartésiens, La Polémique Arnauld-Malebranche*, Paris, Vrin, 1999. — NADLER S., *The Cambridge companion to Malebranche*, Cambridge/New York, Cambridge Univ. Press, 2000. — PINCHARD B. dir., *La légèreté de l'être : études sur Malebranche*, Paris, J. Vrin, 1998 ; PYLE A., *Malebranche*, London/New York, Routledge, 2002. — RILEY P., *The General Will before Rousseau*, Princeton Univ. Press, 1986. — ROBINET A., « L'attitude politique de Malebranche. Notes pour un commentaire du *Traité de morale* », *XVIIe s.*, nº 38, 1958, 1-27. — RODIS-LEWIS G., *Nicolas Malebranche*, Paris, PUF, 1963 ; « Malebranche "moraliste" », *XVIIe s.*, nº 159, 1988, 175-190 ; « L'anti-stoïcisme de Malebranche », *Bulletin de l'Association Guillaume-Budé*, 1964. — WALTON C., *De la Recherche du Bien. A Study of Malebranche's Science of Ethics*, La Haye, Nijhoff, 1966.

Frédéric de BUZON

→ *Amour de soi ; Bayle ; Christianisme ; Descartes ; Devoir ; Pascal.*

MANDEVILLE Bernard, 1670-1733

Bernard Mandeville naît en 1670 en Hollande, héritier d'une lignée de médecins. Il suit à Rotterdam les cours de l'École Érasme, où il a peut-être rencontré Bayle, puis il fait ses études de médecine à Leyde. Ses premières œuvres sont des traités médicaux. Après des voyages en Europe, il se fixe à Londres vers 1692. Il devient vite un médecin réputé.

Mandeville, sans appartenir à quelque école philosophique, peut être considéré avec La Rochefoucauld ou Abbadie, par exemple, comme un moraliste intransigeant proposant sans concession une image peu flatteuse de l'homme. L'auteur de la *Fable des abeilles* (1714-1729) présente à propos de problèmes importants – la nature de l'homme, le rôle des législateurs et des politiques, le luxe, la religion, et même la médecine – une attitude de lucidité redoutable qui peut, à bon droit, être qualifiée d'éthique. Cette lucidité s'étend entre deux pôles, avec lesquels il ne faut pourtant pas la confondre, le cynisme et l'intransigeance ; toute l'œuvre de l'auteur consiste à démasquer, derrière des conduites ou des passions apparemment honorables, des passions qui le sont moins et qui leur donnent leur dynamisme : l'envie, la jalousie, l'avarice, l'orgueil, la recherche de la gloire, la peur, l'espoir même. Les contemporains de Mandeville, et encore aujourd'hui certains interprètes, tendent à confondre sa pensée avec un cynisme à la fois railleur et pessimiste, et même avec un immoralisme. Mandeville exprime sa tristesse et son étonnement devant ce jugement simplificateur, en particulier dans son dernier opuscule, *A Letter to Dion* (1732), réponse à l'*Alciphron* de Berkeley. Ce que cherche l'auteur c'est la mise au jour des illusions, une démystification qui a gêné nombre d'illustres contemporains, tels les fondateurs des « Écoles de charité ». Il ne faudrait cependant pas tomber dans l'illusion inverse et voir chez Mandeville un rigorisme sans concession, même si cette attitude exerce sur Mandeville une véritable fascination. Le regard qu'il porte sur l'homme, la société, la politique et la religion est celui d'un médecin – il était spécialiste des maladies nerveuses – mais aussi d'un « penseur libre », un « franc-pensant » comme Voltaire aime à traduire l'expression « free-thinking ». Mandeville n'est pas seulement un critique impitoyable de certains de ses contemporains illustres : il traque partout la mauvaise foi, l'hypocrisie, chez la chaste Lucrèce, Caton l'Ancien, les stoïciens, Sénèque et autres « marchands de morale », les dévots ; seule exception : Diogène. Une de ses cibles préférées, c'est le « noble » Shaftesbury, le moraliste dont il dénonce l'angélisme.

Un des indices d'une certaine ambiguïté de sa pensée est la forme du dialogue, qu'il utilise souvent, mais surtout dans la deuxième partie de la *Fable des abeilles* (1729) ainsi que dans son dernier ouvrage important, au titre éloquent, *An Enquiry into the Origin of Honour and the Usefulness of Christianity in War* (1732), ouvrage qui peut être considéré comme la troisième partie de la *Fable*.

Le constat

La vision de l'homme. La philosophie morale de Mandeville présuppose, comme il va de soi, une certaine vision de l'homme ; celle de l'auteur de la *Fable* est désabusée, désenchantée, à l'opposé d'une vision idéaliste et rationaliste. La nature même de la description est une tâche de moraliste. L'homme est essentiellement un mélange de passions innées, les passions primitives étant la peur, la colère, la pitié, l'orgueil et l'espoir. Ces passions se composent, mais ce faisant, elles se dissimulent à ceux qui les éprouvent. La tâche du moraliste est de traquer cette dissimulation ; c'est un travail d'anatomiste : Mandeville aime ce terme. Il faut disséquer, sonder, démasquer les contrefaçons de vertu qu'elles nous imposent ; il faut déjouer l'ouvrage de la société qui travestit les passions pour mieux les utiliser. S'il y a une « morale » de Mandeville, c'est d'abord et avant tout cette recherche exacte et audacieuse de soi ; il revendique explicitement la hardiesse dans la connaissance de soi.

Ce qu'il faut traquer surtout, c'est l'amour-propre, qui, avec l'amour de soi, est la source des passions. Mandeville forge un mot pour désigner cet amour-propre dans la deuxième partie de la *Fable* (II,134 *sq.*) : « self-liking », par opposition à « self-love » (amour de soi). Il faut déjouer les pièges de l'amour-propre. À partir de là – elles sont les seuls ressorts de l'action, comme le dira Hume – il faut analyser les effets négatifs des pas-

sions qui, en elles-mêmes, ne sont ni bonnes ni mauvaises ; l'orgueil engendre l'instinct de domination, la peur prédispose à l'anthropomorphisme, la pitié devient facilement contrefaçon de la charité, la colère se complique de l'idée de mérite. Toutes ces passions vont se composer entre elles, et ceci dès l'état hypothétique de nature. L'écheveau devient difficile à démêler. Et combien plus perfides deviendront-elles lorsque jouera la culture, surtout sous la forme des interdits. Il faudra cacher, par exemple, les symptômes de l'honneur, mais garder soigneusement l'orgueil lui-même pour la délectation de l'individu et pour le plus grand bénéfice de la société.

Personne n'est dupe. Tous ont intérêt au camouflage et à la dissimulation. L'amour-propre nous rendrait insupportables les uns aux autres. Moralistes et politiques nous ont appris à accroître l'orgueil et la peur de la honte, mais en même temps à en dissimuler les signes. C'est le règne de la politesse. Les passions engendrent des expressions d'autant plus efficaces qu'elles ne sont pas prohibées. Et voilà qu'en même temps s'accroît ce qui est exactement l'inverse de la tâche du moraliste : la méconnaissance de soi, et la méconnaissance de tout ce qui est naturel. L'éducation infuse la honte dès la plus petite enfance. Honte et fausse honte vont se confondre dans nos cœurs habilement façonnés. Puis entre en jeu la flatterie, qui se conjugue avec la crédulité : parents et instituteurs vont enseigner à préférer, au moins en apparence, les commandements des autres à leurs inclinations. « Les vertus morales sont la progéniture que la flatterie et l'orgueil ont engendrée à eux deux » (I, 37).

Nous sommes tous complices de ce jeu social ; l'homme parfait est celui qui cache ses défauts et prend le masque de la vertu. Mais nous finissons par nous confondre avec nos masques. Nous devenons opaques à nous-mêmes ; les vertus sont mimées, et minées. Cependant il y a des chefs et des prêtres pour dénoncer nos vices et notre hypocrisie. Dans son dernier opuscule, Mandeville se demande comment « arracher les déguisements des hommes artificieux » (*Dion*, 8).

La tâche des politiques et des moralistes. La tâche du politique, du moraliste et du législateur consiste à changer passions et vices en valeurs. Une des expressions qui revient le plus souvent chez l'auteur de la *Fable*, est : il faut « par un habile maniement changer les vices privés en bienfaits publics » (I, 428 ; II, 382). Bien plus, législateurs, moralistes et politiques inculquent ce qu'on peut appeler l'idéologie de la rationalité ; « ils décernent mille éloges au caractère rationnel de nos âmes » (I, 29). Leur dernière astuce, c'est d'opposer les hommes entre eux, de diviser les hommes en deux classes : les êtres sublimes, altruistes, idéalistes, et les autres. La honte fera que les parias essaieront d'entrer dans la classe dominante et qu'ils en défendront avec plus de force l'idéologie dont ils furent d'abord victimes.

Les hommes ont été si bien manipulés que les évaluations viennent en apparence des moins bons d'entre eux : « Ils s'accordèrent pour appeler "Vice" tout ce que sans égard pour l'intérêt public l'homme commet pour satisfaire ses appétits [...] et pour donner le nom de "Vertu" à toute action dans laquelle l'homme, allant contre l'impulsion naturelle, s'efforce de faire du bien aux autres, ou de vaincre ses passions par une ambition rationnelle d'être un homme de bien » (35).

De plus, disparates, juxtaposant le critère de l'utilité à celui de l'ascèse, ces définitions sont moins celles de Mandeville lui-même que celles qu'il prête aux politiques et moralistes. L'idée constante de l'auteur depuis le périodique éphémère *The Female Tatler* de 1709 à 1711 jusqu'à ses derniers ouvrages en 1732 (*Dion*, passim, et *L'Origine de l'honneur*, 205), est qu'un pays puissant ne peut subsister sans les vices, qui n'en demeurent pas moins des vices. Les vices fondamentaux sont l'ambition, l'avarice, la paresse, la prodigalité, la cupidité, l'impudence et le luxe ostentatoire.

Le luxe. L'attitude ambiguë de Mandeville à l'égard du luxe fut à l'origine de la célèbre querelle dont il y a encore des échos. La définition qu'il en donnait : le luxe est ce qui n'est pas immédiatement nécessaire à la subsistance de l'homme (*Fable*, I, 108, 182 ; *Dion*, 42), déconcerta lecteurs et commentateurs. De cette définition, fruit d'une exigence intellectuelle qui elle-même traduit une exigence éthique, l'auteur dit lui-même qu'elle risque de paraître trop rigoureuse (*Fable*, 108). Le luxe est un vice et même une faute, et il le restera, même s'il fournit du travail à des artisans. À propos de la prodigalité, il déclare aussi qu'elle est un péché, même si c'est un « noble » péché (*Fable*, I, 10, 103). Du point de vue du médecin, le luxe est condamné parce qu'il débauche et corrompt (I, XIV ; et *Traité*, 351 dans la seconde édition). Ce sera son dernier mot (*Dion*, 18, 49). On le voit, l'attitude de Mandeville est imprégnée de rigorisme ; rares sont les critiques qui l'ont perçu.

Les vices et les vertus. Cependant d'autres vices ou passions sont encouragés par les politiques. Ils encouragent le jeu de la peur et de la colère, la première rendant l'homme gouvernable, la seconde n'étant utile qu'à l'homme isolé ; mais on peut avoir besoin de la colère. Les politiques usent de stratagèmes et « racontent » aux soldats qu'ils ont en eux un principe de vaillance distinct de la colère ; à l'opposé du « courage naturel », qui n'était que victoire sur la peur, naît le « courage artificiel ».

Les vertus sociales ne sont que « le résultat de la conquête qu'une passion obtient sur une autre » (I, 256) et non la conquête sur les passions. Et

même si ces vertus comportent une dose d'abnégation, elles ne sont pas des vertus authentiques. Ainsi de la prétendue « charité », ainsi de l'honneur, qui conduit aux duels, aux infanticides et aux avortements. De cette façon, l'homme devient civilisé, et pas seulement sociable et gouvernable.

Utilisant une perspective qu'on appellerait aujourd'hui évolutionniste, Mandeville montre les misérables moyens qui conduisent à une cité décente et prospère ; ainsi met-il sur le même plan l'évolution de la politesse et celle des techniques ; l'exemple de la division du travail est éloquent : point n'est besoin de génie pour construire un navire ; il a fallu des siècles d'essais et d'erreurs, mais maintenant l'ouvrier le moins qualifié y suffit. Hume s'en souviendra, non sans humour, à propos de la construction de l'univers (5ᵉ des *Dialogues sur la religion naturelle*).

Cette vision désenchantée de la nature humaine a pu paraître cynique. C'est ainsi que Mandeville montre sans aucune mauvaise conscience que la richesse des nations est due au labeur des pauvres, qui doivent rester pauvres. Les salaires doivent rester bas, et les pauvres doivent aller à l'église le dimanche, puisqu'on y apprend l'obéissance et l'humilité. À vrai dire, il n'y a là rien de cynique ; la plupart des économistes de cette époque adoptaient un point de vue semblable. On retient surtout aujourd'hui un aspect optimiste de la pensée de Mandeville concernant la prospérité nationale. Si chacun poursuit son intérêt, l'intérêt public sera mieux servi, et inversement, si quelqu'un pense travailler pour les autres, il travaille en fait pour lui-même (I, 413). Mieux vaut ne pas trop intervenir dans le domaine économique, mieux vaut ne pas modifier l'équilibre naturel qui se crée entre les diverses classes sociales et les divers métiers.

Le gouvernement. L'action des politiques, législateurs et moralistes est capitale pour la formation d'une société policée et prospère. Les dirigeants peuvent faire jouer les passions les unes contre les autres, continuant ainsi l'action des premiers instituteurs de l'humanité. Mandeville ne se fait une haute idée ni des hommes politiques ni des constructeurs de navires. Il faut, comme dans une machine qui tourne bien, limiter le pouvoir des personnes. Personne ne porte une confiance absolue à personne ; mais on peut aussi à tout moment vérifier la confiance qu'on a envers quelqu'un. Le système de répartition des tâches permet de surveiller, contrôler, détecter. Il n'y a pas, et il n'y a pas besoin, d'homme providentiel ; là aussi, Hume s'en souviendra. Une règle de sagesse qu'énonce Mandeville, est de ne pas trop se reposer sur la vertu et la probité des hommes politiques. On ne peut pas espérer « des ministres sans défaut et des cours sans vices » (*Pensées libres,* 399). Cependant un certain idéal politique habite notre auteur : le respect des libertés, la tolérance en tout domaine, l'obéissance au souverain, sauf si celui-ci porte atteinte à la Constitution et empiète sur les privilèges du peuple.

La religion. C'est dans le domaine de la religion que Mandeville dénonce parfois violemment l'hypocrisie feutrée et l'avidité de pouvoir chez certains hommes, les prêtres papistes surtout, mais aussi les prétendus croyants et fidèles. La satire est d'autant plus impitoyable que devraient régner dans ce domaine la sincérité et l'abnégation.

L'imposture, les manœuvres sacerdotales (« priestcraft »), termes que Mandeville emploie avec une certaine délectation, n'auraient pas « pris » s'il n'y avait dans la nature humaine une passion qui prédispose à la religion : la peur. Et dans le cœur de l'homme réside ce que l'auteur appelle parfois un « instinct » religieux (II, 324), ce que Hume contestera. Ainsi s'éveille l'idée d'un pouvoir invisible dont s'emparent rapidement la crédulité et la superstition. Avec l'imposture et la fourberie va naître la méchanceté qui consiste surtout à inculquer le sentiment de culpabilité. Mandeville développe des idées que Hobbes avait déjà exprimées avec force (*Léviathan*, chap. 11 et 12). Ce que l'on peut appeler une « histoire naturelle de la religion » (bien que ces termes ne figurent pas dans l'œuvre de l'auteur), va se confondre avec l'exploitation par les politiques et les prêtres de ces « germes ». Si la peur reste secrète, elle devient corrosive ; l'individu s'invente alors une religion privée et échappe ainsi à l'emprise des politiques.

Tout en prêchant qu'il n'y a pas de bonheur en ce monde, les prêtres font appel aux fraudes pieuses, aux calomnies même, pour asseoir leur puissance et satisfaire leur ambition. Depuis toujours, du début du christianisme jusqu'à la Réforme, chez les mahométans aussi, l'histoire se répète, progressant de façon diabolique dans les moyens utilisés : indulgences, intercessions, fausses reliques, ordalie, sorcellerie, rhétorique calculée dans les sermons, calomnie et surtout célibat des prêtres. La connaissance qu'a l'Église de Rome en particulier est redoutable, et la pénétration insolente des prêtres dans le cœur des hommes leur permet d'insinuer les croyances les plus folles. Un poème subtilement cynique, *The Planter's Charity* (1704), certainement de Mandeville, dénonce ironiquement l'hypocrisie de certains chrétiens à l'égard de leurs esclaves noirs.

L'idéal

Il est bien évident cependant que, sous le regard désabusé, critique, pessimiste, mais aussi parfois amusé que Mandeville porte sur l'homme dans ses différentes faces, se dissimule un regard plus intense, une exigence de lucidité et d'authenticité. Un idéal éthique fonde sa critique, même s'il s'exprime avec pudeur et modestie.

La médecine. Pour décrire l'idéal éthique de Mandeville, il faut prendre d'abord en compte son activité, c'est-à-dire son métier de médecin. Ici comme ailleurs, mais plus encore, c'est l'exigence de lucidité qui l'anime : lucidité du psychiatre qu'il fut – psychiatre renommé – mais aussi lucidité qu'il exigeait de ses patients. Sa méthode était fondée sur le dialogue, comme en témoigne son ouvrage, *A Treatise of Hypochondriack and Hysteric Passions.* Ce *Traité* est destiné aux patients, et, si le style de l'entretien est aimable, l'entretien lui-même est sans compromission ; il y faut d'autant plus de lucidité que les maladies de ses patients, hystérie et surtout hypocondrie, empruntent leurs symptômes à d'autres maladies. Les hypocondriaques s'y prêtent particulièrement bien, car ils ont à l'égard d'eux-mêmes une lucidité symptomatique de leur malaise, et même un sentiment de culpabilité. Certains historiens de la psychiatrie considèrent Mandeville comme le précurseur des entretiens pratiqués par les psychanalystes. La continuité entre l'exigence éthique et l'exigence médicale de ce médecin est remarquable ; Mandeville porte sur l'homme, dans tous ses aspects, une lucidité pénétrante et un sens aigu de l'observation.

La politique. Nous avons entrevu au passage les valeurs qui tenaient au cœur de l'auteur des *Pensées libres* dans le domaine politique. Un esprit d'ouverture et de tolérance nuancée à l'égard des sectes est commun à tous ceux qui se recommandent de la pensée libre et du parti whig. Mandeville a beau se défendre d'appartenir à un parti, les idées qu'il défend dans ses ouvrages sont très proches des thèses whig.

L'éthique et la religion. C'est évidemment à propos de la religion que l'on peut déceler le mieux l'idéal éthique de Mandeville. Ses thèses proprement théologiques ne sont pas très originales ; il n'y a pas lieu d'insister. Son idéal éthique et religieux n'est pas de même nature que celui que l'on peut dégager de ses idées sociales et politiques. Il est d'une exigence telle qu'il paraît irréaliste. La définition même que Mandeville donne de la vraie religion, c'est-à-dire, pour lui, de la religion chrétienne, nous livre la haute idée qu'il s'en fait : elle nous demande de croire aux vérités historiques et mystérieuses de l'Évangile et, « grâce à l'assistance de l'esprit de Dieu, de vivre selon ses préceptes ». La foi est difficile et il y a peu de chrétiens authentiques, à supposer même qu'il y en ait. Il ne suffit pas de croire que la Bible est la parole de Dieu. Et la lecture de l'Écriture, qui est la seule règle de la foi, est difficile ; il faut du temps et des lumières pour la comprendre. Mandeville résume sa conception de l'exigence éthique du christianisme en quelques mots impressionnants de simplicité : « Le grand devoir [...] pour les chrétiens consiste dans le sacrifice du cœur, et c'est là une œuvre d'abnégation de soi qu'il faut accomplir en exerçant la dernière rigueur contre la nature » (*Pensées libres*, 16).

La moralité a comme condition l'abnégation, un renoncement sans contrepartie, par opposition aux vertus apparentes qui cherchent des récompenses imaginaires. Dans tous ses ouvrages, Mandeville affirme que la moralité se juge sur les motifs et les principes. Il n'y a de morale que de l'intention, mais les intentions peuvent être secrètes. Encore faut-il qu'elles se traduisent dans la conduite : comment être assuré que l'homme vertueux n'est pas influencé par son désir de manifester son abnégation ? La vertu doit être à elle-même sa propre récompense ; encore faut-il faire attention au plaisir qu'on y prend, et à l'orgueil secret. Cette morale s'oppose en particulier à celle du « noble » Shaftesbury, qui pense que l'on peut être naturellement vertueux, sans trouble ni violence. Il n'y a pas de moralité triomphante, car la victoire sur la nature n'est jamais complète ; la passion la plus difficile à conquérir, c'est la peur, en particulier la peur de la mort. Mais si la réalité de la moralité est incertaine, à quoi sert de discourir sur son excellence ? La réponse n'est pas très éloignée de celle que donnera Kant : en en mettant au jour la beauté, « les hommes pourraient devenir meilleurs qu'ils ne sont » (*Fable*, II, 29).

Le contraste est frappant entre la vision cynique que Mandeville a de la société prospère et cette définition de la moralité ; il y a, me semble-t-il, une tension entre les deux. Son dernier appel sera pour demander qu'on le prenne au sérieux quand il recommande des maximes mortifiantes (*Dion,* 31, 48).

L'éthique chrétienne. L'éthique proprement chrétienne exige une moralité encore plus stricte. La croyance ne suffit pas, le repentir non plus ; « pratiquer le christianisme », c'est d'abord pratiquer la charité, qui englobe l'amour de l'ennemi, le pardon des injures, l'humilité, le silence de la créature et du « cher moi », et, de plus, un aspect fondamental du christianisme : le refus du monde ; il n'y a pas d'attrait terrestre dans la doctrine du Christ ; il faudrait désengager son cœur de la « terre vile » (*Dion*, 23) ; le monde est d'essence diabolique (22) ; les ennemis du chrétien sont « le monde, la chair et le diable » (*Origine de l'honneur*, 207).

Seule une religion intérieure est authentique ; toute manifestation extérieure risque d'être un « équivalent » qui dispense d'un « réel amendement du cœur » (*Pensées libres*, V). Les sacrifices les plus difficiles, la vie recluse, l'humiliation, ne confèrent nul rachat ; le Christ ne les a pas demandés ; mais Dieu sans doute pardonne à ceux qui se repentent sincèrement (*Origine de l'honneur*, 219). Mandeville semble attendri par la personnalité douce et sobre du Christ ; mais sans doute est-il inimitable. Rien ne vient combler l'abîme qu'il y a entre l'amour et la grâce. Les contemporains de

Mandeville ont été irrités par cette conception austère de la vertu. Comment une telle éthique peut-elle cohabiter avec une morale qui cherche à promouvoir le bien public d'une humanité déchue ?

L'héritage de Mandeville

La Fable des abeilles, quoique abondamment critiquée et même injuriée, a connu, au XVIIIe s., un grand retentissement, constitué surtout à l'époque de critiques et même d'injures. Mais Mandeville fut revendiqué comme maître à penser par l'un des plus grands philosophes qui soit, Hume, qui s'est voulu anatomiste de l'esprit sous tous ses aspects. On trouve un certain écho de l'analyse de Mandeville chez Fielding. Adam Smith, à son corps défendant, fait fructifier sa pensée, surtout dans le domaine économique. En France, Montesquieu, Rousseau, Voltaire, le lisent avec admiration et même parfois l'imitent ouvertement. Il y a parfois des correspondances étroites entre les *Pensées libres* et *L'Esprit des lois* ; Rousseau est frappé par la scène où l'on voit un enfant menacé par une truie et par la pitié que tout vivant ressent devant la souffrance ; Voltaire, frappé aussi par cette scène, emprunte à la *Fable* l'hypothèse de la répartition des hommes en deux classes. Kant range bien Mandeville parmi les auteurs qui fondent la morale sur des principes matériels, mais cela sur le même plan que Montaigne, Épicure et Hutcheson. Et l'on sait la dénonciation par Kant du « cher moi ». Marx, enfin, manifeste à plusieurs reprises son admiration pour cet écrivain « courageux et forte tête ».

De nos jours, ce sont d'abord les spécialistes de l'économie qui ont considéré Mandeville comme un précurseur, entre autres J. M. Keynes qui le situe dans une perspective mercantiliste, et Friederich A. Hayek qui, dans le cycle de conférences sur les « master-minds », voit dans la *Fable des abeilles* une anticipation du libéralisme économique. Mais le plus important reste l'invitation pressante de Mandeville à porter sur les hommes un regard lucide et sans compromission.

● *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions* (Londres, 1711), 2e éd. augm., Londres, 1730 ; reprod. Scholars Fac-Simile Delmar, introd. H. Good, New York, 1976. — *The Fable of the Bees : or Private Vices, Public Benefits*, 1re partie, Londres, 1714 ; 2e partie et additions à la 1re, Londres, 1729. Édition de référence : *The Fable of the Bees [...]*, F. B. Kaye, 2 vol., Oxford, Clarendon Press, 1924 ; réimpr. 1956 et 1966 ; rééd., Indianapolis, Liberty Classics, 1988 (trad. : *La Fable des abeilles, ou les Fripons devenus honnêtes*, 4 vol., Londres, 1740. — *La Fable des abeilles [...]*, 1re partie, introd. et trad. L. & P. Carrive, Paris, Vrin, 1974. — *La Fable des abeilles*, 2e partie, trad. L. Carrive, Paris, Vrin, 1991 [ces 2 dernières trad. indiquent la pagination de l'éd. originale]). — *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness*, 2e éd., Londres, 1729 ; reprod. F. Frommann (Günther Holzboog), Stuttgart/Bad/Cannstadt, 1969 (trad. : *Pensées libres sur la religion, l'Église, le gouvernement et le bonheur de la nation*, trad. J. Van Effen, 1re éd. de 1720, 2 vol., Amsterdam, 1722 et 1729. — *Pensées libres sur la religion, sur l'Église et sur le bonheur national*, éd. d'une traduction inédite du XVIIIe s. par P. & L. Carrive, Oxford, Voltaire Foundation, 1996). — *An Enquiry into the Origin of Honour and the Usefulness of Christianity in War*, Londres, 1732 ; reprod., introd. M. M. Goldsmith, F. Cass, Londres, 1971. — *A Letter to Dion, Occasion'd by his Book Call'd Alciphron*, Londres, 1732 ; reprod. The Augustan Reprint Society, introd. J. Viner, Los Angeles, 1953 — « Recherche sur la Nature de la société », addition à la 2e éd. de *La Faible des abeilles*, tr. L. Carrive, Paris, Actes Sud, 1998 — *Pensées libres sur la Religion, sur l'Église et sur le Bonheur national*, seconde éd. revue, corrigée et augmentée, MS Montreb 475 de la Bibliothèque municipale de Rouen, édité par P. et L. Carrive, introd. par P. Carrive, Paris, Champion, 2000.

► AUDARD C., *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, Paris, vol. I, PUF, 1999. — CARRIVE P., *Bernard Mandeville, Passions, Vices, Vertus*, Paris, Vrin, 1980 ; *La Philosophie des passions chez Bernard Mandeville*, Paris, Didier « Erudition », 1983. — GOLDSMITH M. M., *Private Vices, Public Benefits*, Cambridge, Univ. Press, 1985. — HORNE T., *The Social Thought of Bernard Mandeville*, Columbia Univ. Press, 1978. — LAFOND J., *L'Homme et son image. Morale et littérature de Montaigne à Mandeville*, Paris, Champion, 1996. — MONRO H., *The Ambivalence of Bernard Mandeville*, Oxford, Clarendon Press, 1975. — PRIMER I., *Mandeville Studies, New Explorations, Essays by I. Primer*, La Haye, Nijhoff, 1975. — SCHNEIDER L., *Paradoxes and Society*, New Brunswick, Transaction Books, 1987. — SCRIBANO M. E., *Natura Umana e Sociata Competitiva, Studio su Mandeville*, Milan, Feltrinelli, 1980. — VICHERT G. S., *A Critical Study of the English Works of Bernard Mandeville*, thèse de doctorat dactylographiée, Univ. de Londres, 1964.

Paulette CARRIVE-PAILLISSÉ

→ *Cyniques ; Hume ; Travail ; Utilitarisme.*

MARC AURÈLE, 121-180

Un empereur philosophe

Marc Aurèle (121-180) a gouverné l'empire romain pendant près de vingt ans, de 161 à 180 après J.-C. Un historien qui écrivait peu de temps après sa mort, Dion Cassius, a résumé excellemment ce que furent ses années de règne : « Il n'a pas eu la chance qu'il aurait méritée... mais il se trouva confronté pendant tout son règne à une multitude de malheurs. C'est la raison pour laquelle je l'admire plus que tout autre, car, dans ces difficultés extraordinaires et hors du commun, il parvint à survivre et à sauver l'Empire. » Ces difficultés extraordinaires, ce furent tout d'abord deux invasions très dangereuses pour Rome, celle des Parthes en Orient (161-166), celle de peuples germaniques sur le Danube (166-180). Cette dernière l'obligera à passer plus de huit ans dans les opérations militaires en Europe centrale. À cela s'ajouta une terrible épidémie de peste, ramenée d'Asie par les légions romaines qui avaient combattu les Parthes, et enfin la révolte d'un usurpa-

teur, Avidius Cassius en 175. Si Dion Cassius déplore que Marc Aurèle n'ait pas eu la chance qu'il aurait méritée, c'est qu'il voit en lui, comme l'ont fait d'ailleurs tous les historiens et juristes de l'Antiquité, un empereur exceptionnellement juste, soucieux du bien public et consciencieux jusqu'au scrupule, lorsqu'il s'agit de faire respecter la liberté et le droit. Et si Marc Aurèle s'y appliquait plus que tout autre, c'est que, cas rarissime, qui ne se retrouvera qu'avec l'empereur Julien au IV[e] s., Marc Aurèle est un empereur qui fait profession d'être philosophe, et, qui plus est, philosophe stoïcien, c'est-à-dire s'efforçant de vivre en stoïcien sa vie d'empereur. Il s'était converti à la philosophie dans sa jeunesse, en lisant, semble-t-il, les livres d'un certain Ariston, qui est peut-être Ariston de Chios, l'un des premiers stoïciens, et il avait eu pour maîtres des philosophes stoïciens, notamment Junius Rusticus, qui eut une très grande influence sur lui et lui fit connaître notamment les *Entretiens* d'Épictète, un stoïcien fameux qui enseignait à Nicopolis au début du II[e] s. après J.-C.

Originalité de la philosophie morale de Marc Aurèle ?

Si l'on entend par « philosophie morale » une théorie originale de la conduite humaine, il n'y a pas de philosophie morale propre à Marc Aurèle. Sa philosophie morale est celle du stoïcisme de son époque, tel que nous le connaissons pour l'essentiel par les *Entretiens* d'Épictète, dont on s'accorde d'ailleurs en général à admettre qu'il reste fidèle pour l'essentiel à l'ancien stoïcisme. Tout au plus peut-on observer chez Marc Aurèle telle accentuation différente mise sur un dogme particulier ou l'importance plus grande qui est donnée à tel ou tel aspect de la doctrine. Autrement dit, Marc Aurèle n'a pas inventé une nouvelle théorie morale, et pourtant il a joué un très grand rôle dans l'histoire de cette discipline, parce que ses notes intimes, ses *Pensées*, auxquelles la tradition ancienne donnait le titre : *À lui-même*, peu connues dans l'Antiquité, mais redécouvertes au XVI[e] s., ont séduit une multitude de lecteurs par leur ton personnel, par la force et l'âpreté des formules et des images qui y sont employées. Ces notes de Marc Aurèle sont en effet des exhortations qu'il s'adresse à lui-même ou encore l'énoncé, sous une forme concentrée et vigoureuse, des dogmes que l'empereur philosophe veut se remémorer de manière frappante, afin de s'inciter à pratiquer concrètement le stoïcisme. Elles se présentent comme une suite d'aphorismes et l'on n'y trouve donc pas d'exposé systématique. Au premier abord, il semble même extrêmement difficile de découvrir une unité doctrinale dans ces sentences qui se succèdent sans ordre.

Le schéma ternaire

Pourtant, la présence répétée d'un schéma ternaire très caractéristique peut nous fournir un précieux fil conducteur. Nous ne citerons qu'un exemple très significatif (VIII, 7) : « La nature raisonnable suit bien la voie qui lui est propre, si, en ce qui concerne les représentations, elle ne donne son *assentiment* ni à ce qui est faux ni à ce qui est obscur ; si elle dirige ses *impulsions* seulement vers les actions qui servent la communauté humaine ; si elle n'a de *désir* et d'aversion que pour ce qui dépend de nous, tandis qu'elle accueille avec joie tout ce qui lui est donné en partage par la Nature universelle. » Ce schéma ternaire (voir aussi IV, 33 ; VII, 54-55 ; IX, 6-7) distingue donc trois activités de l'âme : l'assentiment, que l'âme donne aux jugements et aux représentations, l'impulsion, qui pousse l'âme à agir, le désir enfin par lequel l'âme aspire à obtenir ce qui peut la satisfaire. Ces trois activités correspondent, respectivement, aux relations de l'individu avec les trois aspects de la Raison universelle : l'assentiment, à la Raison présente dans l'individu ; l'impulsion, à la Raison présente dans la communauté humaine ; le désir, à la Raison présente dans le cosmos. La rectitude de l'assentiment conduit à la vérité et à l'objectivité, la rectitude de l'impulsion, à la justice et à l'altruisme, la rectitude du désir, au consentement à la volonté de la Raison universelle. On retrouve ce schéma des activités de l'âme et des exercices fondamentaux du philosophe chez Épictète (par exemple dans les *Entretiens*, rapportés par son disciple Arrien, I, 4, 11 ; II, 8, 29 ; II, 17, 15 et 29 ; III, 2, 1-6 ; IV, 4, 16 ; IV, 10, 13). L'empereur, nous le savons (I, 7), avait lu des notes prises au cours d'Épictète, que ce soit celles d'Arrien, ou celles du propre maître stoïcien de Marc Aurèle, Junius Rusticus.

Ce triple schéma est une véritable clé qui nous permet de « lire » les *Pensées*, car tous les dogmes du stoïcisme qu'il médite, tous les exercices qu'il pratique, se regroupent autour de ces trois thèmes. Chaque fois qu'il écrit une sentence, Marc Aurèle sait très précisément ce qu'il veut faire : s'exhorter à l'exercice de la discipline de l'assentiment, ou de l'impulsion, ou du désir, puisque la vie philosophique stoïcienne consiste, pour lui comme pour Épictète, en un acte unique d'accord avec la Raison intérieure à l'individu, à la communauté humaine et au cosmos, acte pratiqué grâce à un effort de vigilance renouvelé sans cesse à chaque instant. Le schéma ternaire est tout à fait analogue à celui d'Épictète, mais d'une manière générale, il est beaucoup plus développé, beaucoup plus articulé chez Marc Aurèle que chez Épictète.

La discipline de l'assentiment : la critique des jugements de valeur

Il est remarquable de constater, dans cette perspective, que la discipline de l'assentiment est précisément une discipline morale. Rappelons à ce sujet que la théorie stoïcienne de la connaissance affirme que le moi a un pouvoir sur ses assentiments ; c'est précisément en cela que consiste sa

liberté. Il est vrai qu'elle affirme que les objets sensibles marquent de leur empreinte notre faculté de sensation et que nous ne pouvons absolument pas douter de certaines représentations qui portent une marque d'évidence indiscutable ; ce sont les représentations que l'on peut appeler compréhensives (elles saisissent la réalité) ou objectives (elles ne contiennent que leur objet) ou adéquates (elles n'ajoutent rien à cet objet) ; celles-ci ne dépendent absolument pas de notre volonté, mais de l'enchaînement des causes et des effets dans le cosmos. Mais il n'en reste pas moins que notre discours intérieur énonce et décrit le contenu de ces représentations et nous donnons ou non notre assentiment à cet énoncé. C'est ici que se situe la possibilité de l'erreur, mais aussi la liberté. Pour comprendre en quoi consiste exactement cette liberté du jugement et de l'assentiment, on pourra développer un exemple proposé par Épictète (*Fragm.* 9 ; éd. Oldfather, t. II, p. 448). Si, en pleine mer, je perçois un coup de tonnerre et les sifflements de la tempête, je ne peux nier que je perçoive ces bruits terrifiants : c'est la représentation compréhensive et objective. Cette sensation est le résultat de tout l'enchaînement des causes, donc du Destin. Si je me contente de constater dans mon discours intérieur, que, par le Destin, je suis confronté à une tempête, c'est-à-dire si mon discours intérieur correspond exactement à la représentation objective, s'il se contente d'un jugement de réalité, je suis dans la vérité. Mais en fait la perception des ces bruits va sans doute me plonger dans la terreur, qui est une passion. Sous l'empire de l'émotion immédiate, j'en viendrai à me dire intérieurement, en faisant ainsi un jugement de valeur : « Me voici plongé dans le malheur, je risque de mourir et la mort est un mal. » Si je donne mon assentiment à ce discours intérieur, je serai dans l'erreur, puisque la vérité est précisément qu'il n'y a pas d'autre mal que le mal moral ; je serai ainsi prisonnier de la passion.

C'est à cette distinction entre jugement de réalité et jugement de valeur que Marc Aurèle (VIII, 49) fait allusion lorsqu'il écrit : « Ne te dis rien de plus à toi-même que ce que te disent les représentations premières. On t'a dit : "Un tel a dit du mal de toi." Cela, elles te le font savoir. Mais : "On t'a fait tort", cela, elles ne te le font pas savoir. »

La discipline de l'assentiment consistera donc à critiquer les jugements de valeur, c'est-à-dire à ne considérer comme bien que ce qui est bien moral, et comme mal, que ce qui est mal moral, en considérant le reste comme indifférent, c'est-à-dire ni bon ni mauvais et indépendant de notre volonté. Marc Aurèle appelle parfois « définition » ce discours intérieur qui n'ajoute rien à la représentation objective, mais se contente de décrire la réalité nue et élimine tout jugement de valeur inspiré par le conformisme social ou la passion : « Cette pourpre [impériale], c'est du poil de brebis mouillé du sang d'un coquillage ; l'union des sexes, c'est un frottement de ventre avec éjaculation dans un spasme d'un liquide gluant. » On peut bien appeler « physique » ce genre de définition qui élimine toute référence anthropomorphique et situe les événements et les choses dans la perspective de la Nature.

Si toute la morale stoïcienne consiste dans la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous, entre ce qui est bien ou mal et ce qui est indifférent, elle est déjà tout entière en acte dans la discipline du jugement et Marc Aurèle peut dire légitimement (II, 15 ; XII, 26, 2) : « Tout est affaire de jugement de valeur », car il s'agit précisément de savoir distinguer la valeur des choses. Ici le stoïcisme est l'héritier de l'intellectualisme socratique. Il suffit de changer son jugement pour changer sa vie, tout simplement d'ailleurs parce que, en un certain sens, il faut déjà changer toute sa vie, ou tout au moins son choix de vie, pour pouvoir changer son jugement.

La discipline de l'assentiment consiste exactement à délimiter, à circonscrire le moi et le pouvoir qu'il a de donner aux événements la valeur qu'il veut (VI, 8), à découvrir ainsi en soi la citadelle intérieure inexpugnable, le promontoire sur lequel viennent se briser les flots (IV, 49 ; VIII, 48).

Circonscrire la sphère de la moralité, c'est aussi circonscrire le présent, car elle ne peut s'exercer que dans le présent (VI, 32, 2). Seul le présent est en notre pouvoir, tout simplement parce que nous ne vivons que le moment présent ; le passé et l'avenir qui ne dépendent pas de nous, sont indifférents. l'un comme l'autre. Cet exercice de délimitation du présent a une double finalité : rendre supportables les difficultés et les épreuves en les réduisant à une succession de courts instants, mais aussi et surtout intensifier l'attention portée à l'action ou à la disposition intérieure présentes.

La discipline du désir : le consentement à l'événement présent

La discipline du désir, selon Épictète (*Entretiens*, III, 2, 1-2), avait pour fin de ne pas être frustré dans nos désirs et de ne pas tomber dans ce que nous cherchons à éviter. Pour cela, il ne fallait désirer que ce qui dépend de nous, c'est-à-dire le bien moral ; ce qui est indifférent, ce qui ne dépend pas de nous, il fallait ne pas le désirer, mais aussi ne pas le fuir, car on risquait alors de « tomber dans ce que nous cherchons à éviter », autrement dit, le philosophe devait adapter sa volonté (*Entretiens*, II, 14, 7) aux événements qui lui arrivaient indépendamment de sa volonté, car ils étaient voulus par la Raison universelle (*Entretiens*, I, 12, 25).

Les développements de Marc Aurèle sur ce thème sont beaucoup plus riches que ceux d'Épictète. Comme il l'avait fait pour la discipline du jugement, il considère que la discipline du désir consiste à se concentrer sur le moment présent (VII, 54) : « Te complaire avec piété dans la pré-

sente conjonction des événements », parce que, dans chaque moment présent, c'est tout le cours de l'univers, mis en branle et voulu par la Raison universelle, qui est impliqué (X, 5 ; voir aussi IV, 26 ; V, 8, 12) : « Quoi qu'il t'arrive, cela était préparé d'avance pour toi de toute éternité et l'entrelacement des causes a depuis toujours tissé ensemble ta substance et la rencontre de cet événement. » Cet événement m'est présent, parce qu'il m'est destiné par le Tout, mais en même temps le Tout m'est présent en lui, parce que le Tout est en chaque partie de lui-même ; je dois donc consentir à cet événement, je dois l'aimer parce que, parcelle du Tout et de la Raison universelle, je suis moi-même le Tout, je suis accordé à lui et lui avec moi ; arrivant en ce moment présent, cet événement arrive pour moi au bon moment (IV, 23) : « Tout ce qui est accordé avec toi est accordé avec moi, ô Monde ! Rien de ce qui, pour toi, vient à point, n'arrive pour moi trop tôt ou trop tard. »

Ce Oui au Monde qui est un Oui à l'instant présent fait penser évidemment au fameux texte de Nietzsche (*Fragments posthumes*, fin 1886 – printemps 1887, 7 [38], Paris, NRF, t. XII, p. 298) : « À supposer que nous disions Oui à un seul instant, du même coup nous avons dit Oui non seulement à nous-mêmes, mais à l'existence tout entière... il a fallu toute une éternité pour susciter cet unique événement – et toute éternité, à cet unique instant de notre Oui, fut acceptée, sauvée et approuvée. » C'est la célèbre doctrine de l'*amor fati* : aimer le Destin, c'est vouloir que le moment présent se répète éternellement identique, c'est vouloir intensément le monde tel qu'il est. Ce Oui à chaque instant, c'est, pour Nietzsche, le oui à l'éternelle répétition de cet instant. La doctrine du Retour éternel, si chère à Nietzsche, était bien une doctrine stoïcienne et Marc Aurèle y fait quelquefois allusion, mais il ne la fait pas intervenir lorsqu'il recommande le consentement à l'événement présent. Il n'en reste pas moins que l'*amor fati* nietzschéen peut nous aider à comprendre ce que peut être ce consentement aimant à chaque moment de l'existence, en précisant toutefois que le consentement de Marc Aurèle est consentement à la rationalité du monde, alors que l'*amor fati* nietzschéen est affirmation de son irrationalité.

Certains textes de Marc Aurèle pourraient d'ailleurs faire croire que lui aussi admettait que le monde pût être irrationnel (IX, 28 ; IV, 3, 5) ; « Si Dieu gouverne, tout va bien ; si c'est le hasard, ne va pas toi au hasard », « Remémore-toi la disjonctive : ou une providence ou les atomes ». Certains historiens, dont E. Renan, ont voulu en conclure que Marc Aurèle était indifférent aux dogmes aussi bien du stoïcisme qui affirmait la providence que de l'épicurisme qui affirmait le hasard. Il aurait ainsi découvert que la conscience morale est indépendante de toute théorie sur le monde et de tout dogme défini. Mais, tout d'abord, il faut bien reconnaître que Marc Aurèle n'a pas inventé ce raisonnement. Il y fait allusion comme à une chose bien connue : « Remémore-toi la disjonctive... » Cette disjonctive devait faire partie de l'enseignement stoïcien à son époque : on en trouve d'ailleurs déjà des traces chez Sénèque (*Lettres à Lucilius*, 16, 4). Surtout, de nombreux textes de Marc Aurèle rejettent avec vigueur l'hypothèse du hasard (IV, 27 ; XI, 18, 2). La disjonctive en question sert en fait à prouver l'impossibilité de ne pas être stoïcien. D'une part, même si la physique stoïcienne était fausse, il n'en faudrait pas moins vivre en stoïcien, « ne pas aller au hasard », car il faudrait, comme le font d'ailleurs les épicuriens, soumettre sa conduite à la raison : ou la providence, et il faut vivre en stoïcien, ou les atomes, et il faut encore vivre en stoïcien. Et, d'autre part, il est totalement invraisemblable que nous puissions agir d'une manière raisonnable et que pourtant le Tout soit irrationnel (IV, 27) : « Serait-il possible qu'il y ait en toi l'ordre et que le désordre régnât dans le Tout ! »

La discipline de l'impulsion : justice et amour

La discipline de l'impulsion est en fait une discipline de l'action, puisque l'impulsion est, pour les stoïciens, la tendance intérieure qui nous pousse à agir. Ici encore, il s'agit d'imposer la norme de la raison, mais cette fois à l'activité, ce qui signifie que l'action humaine doit se rapporter à une fin, et que cette fin doit être le service de la communauté humaine, parce que les êtres raisonnables sont faits les uns pour les autres et sont de la même race, c'est-à-dire tous issus de la même Raison (II, 16, 6 ; VII, 5, 3 ; VII, 13 ; VII, 55, 2 ; VIII, 34 ; VIII, 59 ; IX, 23, 2 ; XII, 20).

Comme c'était le cas pour la discipline du jugement et pour celle du désir, la discipline de l'action nous invite à nous concentrer sur l'action présente, en n'oubliant jamais l'imminence de la mort, afin de donner à chaque action tout son sérieux et toute sa valeur (II, 5, 2 et VII, 69) : « Accomplis chaque action de la vie, comme si c'était la dernière, en te tenant éloigné de toute légèreté. »

Selon Épictète (*Entretiens*, III, 2, 1-2), la discipline de l'action a pour objet ce que les stoïciens appelaient les « devoirs » ou les « actions appropriées » (*ta kathékonta* / τά καθήκοντα), c'est-à-dire les actions convenant à la nature de l'homme, autrement dit les obligations envers soi-même, envers les autres hommes et envers les dieux, par exemple soigner son corps, se marier, avoir des enfants, se consacrer à une activité politique, défendre sa patrie. Ce qu'il y a de paradoxal dans ces « devoirs », c'est qu'à la fois, ils dépendent de nous et ne dépendent pas de nous. Ils sont en notre pouvoir, dans la mesure où il s'agit d'actions voulues par nous, dans l'intention de faire le bien moral, et pourtant ils ne sont pas en notre pouvoir, dans la mesure où leur réussite ou leur échec est suspendu au Destin.

L'accomplissement des devoirs est donc exposé à beaucoup d'incertitudes et de soucis. C'est pourquoi, selon Marc Aurèle, le philosophe doit garder une entière liberté intérieure à l'égard des résultats de son action. La seule chose qui compte, en effet, c'est l'intention que nous avons de bien faire (VI, 50, 2). Peu importent les obstacles et les résistances. Comme la Raison ou Nature universelle sait utiliser, pour arriver à ses fins, tous les obstacles qu'on lui oppose, et sait réinsérer dans l'ordre du Destin tout ce qui lui résiste, de même l'intention morale pure est comme un feu qui s'alimente des objets que l'on jette sur lui pour l'éteindre (IV, 1 ; X, 31, 5), précisément parce que les obstacles et les résistances qui peuvent lui être opposés par le Destin, sont pour elle l'occasion de se purifier encore plus, en voulant, non pas tel ou tel résultat particulier, mais uniquement ce que veut la volonté de la Raison universelle. En cas d'obstacles insurmontables, la volonté d'agir se transformera ainsi en consentement au Destin, la discipline de l'action en discipline du désir. La pureté de l'intention consistera également à agir, sans vouloir tirer profit des résultats de l'action, sans les revendiquer comme notre propriété, sans se complaire en eux, à la limite sans en avoir conscience (V, 6, 3) : « L'homme qui fait le bien ne le sait pas, mais il passe à une autre action, comme la vigne qui donnera à nouveau son raisin quand la saison viendra. Il faut être de ceux qui en quelque sorte font le bien inconsciemment. » La pureté d'intention a été rarement poussée aussi loin, à un tel point de délicatesse raffinée, à une telle exigence de générosité absolue, de liberté intérieure, de désintéressement total, sans le moindre retour sur soi-même.

Ces obstacles et ces résistances qui risquent d'empêcher le succès de l'action, il faut les prévoir. Grâce à Épictète (*Entretiens*, III, 24, 88), Marc Aurèle connaissait la célèbre *praemeditatio malorum*, l'exercice préalable des épreuves, cher aux stoïciens et destiné à se prémunir par l'habitude contre les chocs du Destin (XI, 34) : « Quand on embrasse son enfant, il faut se dire intérieurement : "Demain peut-être tu seras mort". » Pourtant, ne faut-il pas déceler une critique de cette attitude, dans cette recommandation (VIII, 36) : « Ne cherche pas à additionner mentalement toutes les difficultés pénibles qui pourraient vraisemblablement survenir. » Non, ce qui est visé ici, ce n'est pas la préparation raisonnée aux épreuves, mais une imagination angoissée des difficultés qui ne serait pas contrôlée par la raison. Il est indiscutable que Marc Aurèle admet parfaitement et pratique souvent l'exercice de prévision des épreuves, exercice qui, d'ailleurs, il faut le préciser, a surtout pour objet de prendre conscience d'un des principes généraux du stoïcisme : il n'y a de mal que dans ce qui dépend de nous, c'est-à-dire dans la volonté mauvaise. Il résulte en effet de ce principe que les choses que nous considérons comme des maux futurs ne sont pas des maux (les seuls maux étant d'ordre moral), mais des processus naturels (XI, 34). Et cette préparation raisonnée est destinée aussi à tenir compte, en préparant l'action, des obstacles prévisibles, par exemple, de la mauvaise volonté ou de l'ignorance de ceux avec qui nous aurons à collaborer (II, 1).

Lorsqu'il parle de la discipline de l'action, Épictète ne fait aucune allusion explicite à la vertu de justice. Marc Aurèle, au contraire, lui accorde une très grande importance. La discipline de l'action est exercice de la vertu de justice, laquelle consiste à accorder à chaque être ce qui lui est dû en fonction de sa valeur. Accorder à chaque être ce qui lui est dû en fonction de sa valeur, c'est tout d'abord se conduire avec les autres êtres raisonnables, les hommes, en les considérant comme des fins, puisque la Raison universelle a fait les hommes les uns pour les autres (IX, 1, 1). C'est, plus précisément encore, accomplir les « devoirs », c'est-à-dire ce qui est dû à chacun en fonction de sa valeur dans la perspective de la communauté humaine : parent, ami, concitoyen, par exemple.

La discipline de l'action a également pour objet les rapports avec les autres hommes, lorsqu'ils sont dans le mal et dans l'erreur. Et à la suite d'Épictète (*Entretiens*, II, 22, 36), Marc Aurèle recommande souvent la piété, la douceur, la bienveillance et l'amour à l'égard de tous les hommes, même de ceux qui s'opposent à nous. Ici encore, nous retrouvons l'intellectualisme socratique (XI, 18, 4-5 et VII, 63) : « S'ils n'agissent pas bien, c'est contre leur volonté et par ignorance. Car "toute âme est privée contre sa volonté, aussi bien de la vérité" (cf. Platon, *Républ.* 412 *e*-413 *a*) que de la possibilité de se comporter avec autrui de la manière qui lui est due. » C'est pourquoi il faut avoir pitié (II, 13, 3) de ceux qui sont ainsi égarés. Il faut les reprendre, mais avec douceur, sans les humilier (XI, 18, 18) et, s'ils refusent de se laisser persuader, il n'en faut pas moins continuer à les traiter avec douceur (VI, 47, 6) : « Une seule chose ici-bas a de la valeur : passer sa vie dans la vérité et la justice, tout en restant bienveillant avec les menteurs et les injustes. » Cette douceur, cette bienveillance culmine finalement dans l'amour du prochain (XI, 1, 4), fondé dans la conscience d'appartenir au corps des êtres raisonnables, dont les individus sont des fins, les uns pour les autres.

Marc Aurèle insiste, beaucoup plus qu'Épictète, sur le parallélisme entre la discipline de l'impulsion et la discipline du désir : toutes deux consistent finalement à être en accord avec la Nature, la Nature du Tout et la Nature humaine (VII, 55, 1 ; voir aussi V, 25 ; VI, 58 ; XII, 32, 3) : « Dirige tes regards tout droit, pour voir vers quoi te mène la Nature : celle du Tout, par le moyen des événements qui viennent à ta rencontre, la tienne, par le moyen de ce que tu dois faire » ; toutes deux consistent finalement à être en accord avec le Destin, expression de la Raison universelle (VI, 39) : « Les choses auxquelles tu es

lié par le Destin, harmonise-toi avec elles. Les hommes auxquels tu es lié par le Destin, aime-les, mais vraiment. »

Trois disciplines, trois vertus

En liaison avec le schéma des trois disciplines, le groupe, traditionnel au moins depuis Platon, des quatre vertus : prudence (ou vérité), justice, force, tempérance, est remanié de manière à ce qu'il corresponde aux trois exercices de la philosophie. À la discipline de l'assentiment correspond ainsi la vérité (XII, 15 et surtout IX, 1, 2-5), parce que nous pratiquons cette discipline pour rendre vrai notre discours, pour ne pas parler faux, intérieurement ou extérieurement, volontairement ou involontairement. À la discipline de l'impulsion ou de l'action, correspond la justice (IX, 1, 1), parce que, pratiquant cette discipline, nous rendons ce qui est dû aux êtres raisonnables. Enfin, c'est la tempérance qui est liée étroitement à la discipline du désir, puisque précisément elle peut se définir comme la maîtrise du désir (IX, 1, 6-10). Dans cette classification, on remarquera que la vérité remplace la prudence (comme déjà chez Platon, *Républ.*, 487 a 5) et que la force disparaît, probablement partagée entre la tempérance, conçue comme force dans l'adversité, et la justice, conçue comme force d'agir. Dans un texte très révélateur, en IX, 1, 1-10, les trois vertus apparaissent finalement comme des manifestations de la Nature, présentée comme la déesse la plus ancienne, fondement de la vérité, de la justice et de la tempérance, en sorte que toute faute contre l'une des trois disciplines devient un sacrilège et une injustice envers cette divinité.

Cette systématisation des vertus ne se trouve pas chez Épictète, mais on en entrevoit déjà une esquisse chez Cicéron (*Des devoirs*, I, 4, 11 ; I, 5, 15), ce qui donne à penser qu'une évolution dans ce sens s'esquissait depuis longtemps dans le stoïcisme.

L'unique Valeur

Beaucoup d'historiens se sont mépris sur la véritable signification des *Pensées* de Marc Aurèle. Ils ont considéré son livre comme une sorte de journal intime dans lequel l'empereur notait ses états d'âme, et, lisant certaines déclarations apparemment désabusées, ils ont cru que la philosophie morale de Marc Aurèle était foncièrement pessimiste. Double erreur : à l'exception du livre I dans lequel il fait le bilan de ce qu'il a reçu des hommes et des dieux, et peut-être de quelques rares textes (par exemple X, 36), les *Pensées* n'expriment ni les impressions ni les théories personnelles de l'empereur. Dans ces notes, Marc Aurèle ne veut rien fixer pour l'avenir ni pour lui-même ni pour les autres ; il ne veut donc immortaliser ni ses sentiments ni ses pensées. Ce qui compte pour lui, c'est l'acte d'écrire dans l'instant précis où il a besoin d'écrire, pour redonner vie aux dogmes, aux règles de vie du stoïcisme, en trouvant chaque fois la formule frappante, brutale même, qui produise un effet sur l'âme et réactualise la disposition fondamentale d'accord avec la Raison universelle dans laquelle il veut se maintenir. Pour atteindre à cette fin, il fera flèche de tout bois, et il n'hésitera pas à employer des formules d'apparence pessimiste, par exemple en VIII, 24 : « Comme t'apparaît ton bain : de l'huile, de la sueur, de la crasse, de l'eau gluante, toutes ces choses répugnantes, telle est chaque partie de la vie, tel est tout objet. » Dans ce genre de déclarations provocantes, il faut d'abord reconnaître ce que nous avons appelé plus haut les définitions « physiques », qui s'efforcent de faire voir les choses telles qu'elles sont, indépendamment des préjugés humains. La comparaison de la vie avec l'eau du bain, par exemple, doit être correctement interprétée. Lorsqu'il emploie le qualificatif « répugnant », Marc Aurèle veut dire « répugnant pour ceux qui ne sont pas familiers avec la Nature ». Car, en fait, toute réalité, si prétendument répugnante soit-elle, est une conséquence nécessaire de l'intention originelle de la Nature, donc elle a sa beauté propre (VI, 36, 3), plus belle dans sa réalité nue que les imitations qu'en font les peintres (III, 2). Marc Aurèle veut donc dire qu'il ne faut faire aucune différence dans les moments de la vie. Ils sont également « naturels ». Et si l'eau du bain est répugnante, alors c'est toute la vie qui est répugnante. Mais en même temps, dans une tout autre perspective, tous les objets, tous les événements de la vie sont totalement vils, mesquins, sans intérêt, si on les considère du point de vue de l'unique Valeur, de la seule chose qui compte et qui est la pureté de l'intention morale, la splendeur de la vertu (III, 6, 1 et 6 ; IV, 48, 3 ; V, 33, 2-3 ; VI, 7).

C'est cet amour exclusif de l'unique Valeur qui explique aussi les rares confidences autobiographiques que l'on peut déceler dans les *Pensées* et qui expriment la déception de l'empereur de trouver dans son entourage des compagnons qui ne partagent pas ses principes (X, 36 ; IX, 3, 5) et qui, peut-être même, seront soulagés au moment de sa mort en pensant : « Ce maître d'école va enfin nous laisser respirer. » Marc Aurèle corrige d'ailleurs tout de suite sa remarque mordante (X, 36) : « Il ne faut pas moins... les quitter dans l'amour, l'indulgence, la miséricorde. » Il n'en reste pas moins qu'il laisse apparaître sa lassitude (IX, 3, 5) : « La seule chose qui pourrait te retenir dans la vie, ce serait s'il t'était permis de vivre en société avec des hommes qui auraient adopté les mêmes principes de vie que toi. » D'où la tentation, peu philosophique, reconnaît Marc Aurèle (IX, 3, 5), d'appeler la mort comme une délivrance. Mais, ici encore, il se rappelle son devoir de service de la communauté humaine : « Tu dois être rempli de sollicitude pour eux et les supporter avec douceur. »

L'empereur mesure avec lucidité les immenses obstacles qui l'empêchent de pouvoir convertir ses sujets à son idéal (IX, 29) : « Qui, en effet, peut

changer les principes sur lesquels les hommes règlent leur vie ? Et, pourtant, sans un changement radical de ces principes, qu'y aura-t-il d'autre qu'un esclavage de gens qui gémissent tout en faisant semblant d'obéir ?... N'espère la République de Platon, mais sois content si une toute petite chose progresse... »

Philosophie morale ou philosophie intégrale

Le schéma ternaire que nous venons de décrire n'est pas la juxtaposition de préceptes découverts empiriquement, mais il a une rigoureuse nécessité interne. Cette théorie a été élaborée par Épictète ou ses prédécesseurs d'une manière très systématique.. Il ne peut y avoir ni plus ni moins que trois disciplines, parce qu'il ne peut y avoir ni plus ni moins que trois actes de l'âme, qui correspondent respectivement aux trois domaines de la réalité totale : ce qui dépend de nous (nos assentiments), ce qui ne dépend pas de nous (le cosmos et le Destin), ce qui dépend en partie de nous (l'activité humaine), et ces trois domaines de la réalité correspondent eux-mêmes respectivement aux trois parties de la philosophie stoïcienne (VIII, 13). La discipline de l'assentiment n'est autre qu'une logique vécue et pratiquée, la discipline du désir n'est autre qu'une physique vécue et pratiquée, puisqu'elle nous invite à consentir à la volonté du Destin et de la Nature universelle, la discipline de l'action enfin n'est autre, elle aussi, qu'une éthique vécue et pratiquée, puisqu'elle a pour objet les devoirs et les obligations de la vie sociale. C'est pourquoi, pas plus chez Épictète que chez Marc Aurèle, les trois disciplines ne sont seulement trois chapitres de la philosophie morale, mais elles sont bien les trois parties de la philosophie intégrale, c'est-à-dire les trois aspects de l'acte unique de philosopher, par lequel le philosophe s'efforce d'identifier sa raison à la Raison universelle et d'accéder ainsi à la conscience cosmique. La philosophie est une attitude existentielle, et pas seulement une éthique au sens restreint du mot.

● MARC AURÈLE, *Les Pensées*, texte établi et trad. par A.-I. Trannoy, Paris, Les Belles Lettres, 1925; *Kaiser Marc Aurel, Wege zu sich selbst*, éd. et trad. W. Theiler, Zürich, Artemis, 2e éd., 1974 ; *The Meditations of the Emperor M. Antoninus*, éd. trad. et comm. A. S. L. Farquharson, I-II, Oxford Univ. Press, 1944. — CICÉRON, *Les Devoirs*, texte établi et trad. M. Testard, I-II, Paris, Les Belles Lettres, 1965. — ÉPICTÈTE, *Entretiens*, texte établi et trad. par J. Souilhé, I-IV, Paris, Les Belles Lettres, 1948-1965 ; *Epictetus, The Discourses as Reported by Arrian....*, trad. angl. W. A. Oldfather, Londres/Cambridge (Mass.), Loeb Classical Library, 1925. — SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, trad. F. Préchac & H. Noblot, t. I, Paris, Les Belles Lettres, 1959. *Les Stoïciens*, trad. É. Bréhier, éd. sous la dir. de P.-M. Schuhl, Paris, Gallimard « Pléiade », 1962 (trad. d'Épictète et Marc Aurèle).

► BONHÖFFER A., *Epictet und die Stoa*, Stuttgart, 1890 ; 2e éd., Stuttgart, F. Frommann, 1968 ; *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart, 1894 ; 2e éd., Stuttgart, F. Frommann, 1968. — FARQUHARSON A. S. L., *Marcus Aurelius : His Life and his World*, Oxford, Basil Blackwell, 1951. — GOLDSCHMIDT V., *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 3e éd., 1977. — HADOT P., *La Citadelle intérieure, Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992. — HADOT P. & LUNA C. dir., *Marc-Aurèle - Écrits pour lui-même*, t. 1, Paris, Les Belles Lettres, 1998. — NIETZSCHE F., *Œuvres philosophiques complètes*, t. XII, Paris, NRF, 1978. — RENAN E., *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, Paris, 1882 (rééd. Biblio/Essais, n° 4015). — RUTHERFORD R. B., *The Meditations of Marcus Aurelius. A Study*, Oxford, Clarendon Press, 1989. — SEDLEY D. N. dir., *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2003. — VOELKE A.-J., *L'Idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, Vrin, 1973.

Pierre HADOT

→ *Antiquité ; Direction de conscience ; Sénèque ; Stoïcisme ancien.*

MARIAGE → Amour familial et conjugalité ; Liens privés

MARITAIN Jacques, 1882-1973

Né à Paris, dans une famille protestante et républicaine. En 1900, Maritain rencontre à la Sorbonne (Faculté des sciences et des lettres) sa future épouse, Raïssa Oumançoff, d'une famille juive émigrée de Russie. L'année suivante, Péguy l'entraîne aux cours de Bergson au Collège de France. Marié en 1904, le couple découvre les œuvres de Léon Bloy. Il se convertit au catholicisme avec sa femme en 1906. Deux ans plus tard, Maritain rencontre le père Clérissac, un théologien dominicain qui l'initie à la lecture de Thomas d'Aquin. Agrégé (1905), professeur de philosophie au collège Stanislas (1912), puis à l'Institut catholique (1914), il fonde les Cercles thomistes en 1920. De 1933 à 1966, Maritain donne périodiquement cours et conférences en Amérique du Nord (Toronto, Chicago, Princeton) et fonde à New York l'École libre des hautes études (1940). Rentré à Paris en 1944, il est nommé ambassadeur auprès du Saint-Siège (jusqu'en 1948). À l'issue de Vatican II (1965), Maritain reçoit de Paul VI le message pontifical destiné à tous les intellectuels du monde. Il prend l'habit des Petits Frères de Jésus en 1970. Trois ans plus tard, il meurt à Toulouse ; inhumé à Kolbsheim, où est établi le Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain. Dès 1933, Maritain avait pris position contre l'invasion fasciste de l'Éthiopie, puis, en 1936, contre la guerre civile d'Espagne.

Les œuvres de Jacques Maritain ayant trait à la philosophie morale sont tardives : c'est en 1951 et en 1960 que furent publiés ses deux ouvrages majeurs dans ce domaine, les *Neuf leçons sur les*

notions premières de la philosophie morale puis *La Philosophie morale* dont seul le premier tome consacré à « l'examen historique et critique des grands systèmes » fut rédigé. Si l'on peut parler à propos de l'œuvre abondante et diversifiée de Maritain de séquences, il faudrait situer la séquence sur la philosophie morale qui coïncide avec l'enseignement dispensé sur ce thème à l'université de Princeton depuis 1948 – avant celle, la première, consacrée à l'épistémologie et au problème de la connaissance de l'être culminant avec la publication, en 1932, de *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir* ; avant celle consacrée à la philosophie politique et au rapport entre spirituel et temporel qui préoccupa Maritain à la suite de la condamnation de l'Action française en 1926. En fait, dès le fameux débat sur la philosophie chrétienne, en 1931, Maritain fut amené à réfléchir sur le problème moral et à définir *le statut de la philosophie morale.* Mais ce n'est qu'à partir des années 1950 que Maritain va élargir les préoccupations dominantes de sa pensée au domaine pratique en montrant *l'élément ontologique et gnoséologique de la philosophie morale* et en précisant *la détermination éthique du politique*. Sur ces trois points que nous allons maintenant considérer, le rapport de Maritain à Thomas d'Aquin est évidemment central pour situer la situation originale de « son » thomisme.

Le statut subalterne de la philosophie morale

Maritain assigne à la philosophie morale le statut d'une philosophie pratique subalternée à la théologie. L'agir humain sur lequel porte l'attention du philosophe moral constitue, par rapport à tous les autres ordres d'objets accessibles au regard de la métaphysique ou de la philosophie de la nature, un cas spécial : celui d'être dans un état qui n'est pas purement naturel mais qui est déchu et racheté. Maritain reconnaît que ce présupposé échappe au philosophe en tant que tel : il ne peut en être instruit que par la théologie. En cela l'éthique (Maritain parle indifféremment de morale ou d'éthique) n'est pas une discipline purement philosophique sous peine de n'avoir pas prise sur la réalité existentielle, concrète de l'homme. Est-ce à dire que la réflexion philosophique sur l'agir humain est exclue ou qu'elle s'absorbe dans la théologie ? La notion même d'une éthique naturelle serait alors exclue. Maritain se refuse à une telle conclusion tout autant que celle, contraire, qui limiterait l'investigation philosophique à la simple analyse des vertus naturelles : car ces dernières n'existent que comme « armature de la science morale intégrale » comprenant la connaissance de la vraie fin ultime de l'homme et de ses conditions existentielles qui le rend incapable d'accomplir le bien moral sans la grâce. Ces données jouent pour la philosophie morale le rôle de principes qui la proportionnent réellement à son objet. Elles permettent à cette dernière de tenir compte à la fois de l'essence et de l'état, de l'ordre naturel et de la grâce.

Afin de marquer les domaines respectifs des différentes disciplines, Maritain va reprendre la notion, fournie par Aristote, de subalternation par laquelle la philosophie morale reçoit – sans les amener à l'évidence – ses principes d'une autre science. Maritain fait ici œuvre originale. Les seuls exemples donnés par Thomas d'Aquin de « subalternation » illustrent le rapport de la théologie et de la science intuitive des bienheureux (*Somme théologique [ST]*, I, 1, 2 ; II-II, 9, 2, ad. 3). Les thomistes Cajétan et Jean de Saint Thomas vont reprendre et complexifier cette question et c'est en les citant longuement que Maritain va appliquer la subalternation à la philosophie morale. Une telle problématique est distincte de la *Somme théologique* où la partie morale (I-II et II-II) est vitalement intégrée à la partie dogmatique : les normes de l'agir y sont indissociables de la considération théologique sur la nature de l'homme et sa destinée surnaturelle. Maritain veut conférer à la philosophie morale ses finalités propres, qui, même si elles ne sont pas ultimes, expriment la « consistance » ontologique de l'ordre temporel et historique. En même temps, il se refuse à disjoindre radicalement philosophie morale et théologie, comme l'avait tenté au XVIIe s. le thomiste Cosmus Alamannus dans sa *Summa philosophiae* où la philosophie morale aristotélicienne – soi-disant purement philosophique – était superposée aux « vertus chrétiennes ». La position de Maritain est ainsi dictée par son souci de « déthéologiser » l'architectonique de la philosophie thomiste tout en se refusant à une dissociation qui serait celle de la sécularisation. Ce difficile équilibre est celui de la « philosophie chrétienne ». Maritain précise cependant que c'est dans sa structure même que la philosophie pratique est chrétienne puisque son objet – l'agir humain – dépend de l'ordre surnaturel. Maritain rend ainsi ténue, pour ne pas dire plus, la frontière épistémologique entre « philosophie morale » et « théologie » dont les principes se confondent et qui ne se distinguent que par leur économie : la première discipline procède par « mode philosophique » en faisant appel à l'expérience et à la raison et aux propositions des sciences humaines, alors que la seconde est spécifiée par la Révélation dont elle suit la logique interne.

Ces réflexions épistémologiques, développées par Maritain dans *De la philosophie chrétienne* puis précisées dans *Science et sagesse* (1935), vont trouver leur application dans les *Neuf leçons*... et plus précisément en deux moments décisifs : la détermination de la fin ultime que nous conférons à notre existence et à laquelle se trouve suspendue la moralité (cinquième leçon) ; et l'analyse, dans la leçon suivante, du « premier acte de liberté » accompli par l'enfant à l'âge de raison et de sa dialectique immanente. Dans ces deux cas, la philosophie « adéquatement prise » est celle qui se

constitue à la lumière de la théologie dont elle apprend la fin surnaturelle de l'homme et la présence universelle de la grâce en tout acte de « bien moral ».

La détermination ontologique et gnoséologique de la philosophie morale

Un an après les *Neuf leçons*, Maritain donnait, en 1950, une série de leçons (qui furent publiées en 1986) sur « la loi naturelle ou loi non écrite ». Ces leçons portent la théorie de la loi de nature, telle qu'élaborée par Thomas d'Aquin, à une précision remarquable qui intègre les données ethnologiques, historiques et psychologiques. Selon Maritain, la loi naturelle est perçue non pas conceptuellement mais de façon spontanée par « une connaissance obscure, non systématique, vitale, par mode d'instinct ou de sympathie ». La connaturalité, que Thomas d'Aquin appliquait aux principes de la prudence (*connaturalia homini, ST*, II *a*-II *ae,* q. 47, a. 6 et 15) pour distinguer une connaissance rationnelle des vertus d'une autre qui est vécue et « expérimentée » (cf. aussi *ST*, II-II, 45, 2), est étendue par Maritain à la loi naturelle et à la manière dont elle est connue par la raison et intimée à la conscience morale qui y trouve son fondement. Or, ce fondement est d'ordre ontologique. La source de la morale repose sur la constitution essentielle, permanente et universelle de l'homme et de ses fins – entendons par là la « normalité de fonctionnement », la manière propre dont, en raison de sa structure, tel être doit atteindre sa plénitude d'être typique. La prohibition du meurtre ou du vol, par exemple, est fondée sur la fin primordiale de l'homme qui est le respect ou la conservation de l'être.

C'est pourquoi la philosophie morale est à la jonction de la métaphysique et de l'anthropologie : elle se fonde sur la nature de l'homme (non pas abstraitement considérée mais dans sa réalité existentielle marquée par le péché et dans sa dynamique prescriptive) et non sur le sentiment, l'intuition ou la société. L'épais volume *La Philosophie morale* met en lumière l'originalité d'une éthique appelée « cosmique-réaliste » qui s'oppose autant à « l'éthique acosmique et idéaliste » de Kant qu'aux doctrines utilitaristes, sociologistes ou existentialistes. Mais il est clair que dans sa confrontation à Sartre, Maritain sera conduit à insister sur le caractère « existentiel » de la morale thomiste (cf. chap. II, « L'action », de son *Court traité de l'existence et de l'existant,* 1947), tout comme sa confrontation à Bergson lui fera approfondir les sources inconscientes et non rationnelles de l'expérience morale et poétique. La notion de « connaissance par inclination » apparaît cependant si centrale dans la morale thomiste que son occultation explique, selon Maritain, la « dérive rationaliste » des thomistes (Maritain évoque Vasquez, Grotius, Suárez dans la cinquième leçon de *La Loi naturelle*) qui voulaient défendre Thomas contre les doctrines dites « volontaristes » (Jean Duns Scot, Guillaume d'Ockham, Hobbes). Cette notion permet, tout au moins, à Maritain de faire droit à l'*invention morale* en substituant, comme l'avait bien noté Gilson, à la notion d'une connaissance analytiquement déduite du premier principe de la raison pratique (« le bien est à faire, le mal à éviter ») la découverte progressive des vérités pratiques grâce à laquelle la raison humaine prend une conscience de plus en plus nette des régulations primordiales de la loi naturelle. Maritain peut ainsi inclure les données de l'ethnologie et de l'histoire des cultures et les interpréter selon la connaissance plus ou moins déviée ou élaborée que les sociétés ont de la loi naturelle.

En effet, il n'est pas de devoirs ni de droits qui ne soient contenus dans la nature de l'homme mais leur prise de conscience est progressive et s'inscrit dans l'histoire. Lorsqu'un droit émerge à la conscience et à la justification rationnelle, sous la poussée d'événements historiques ou le choc d'une situation, il est d'abord authentifié par sa « connaturalité », c'est-à-dire sa consonance ou sa correspondance à la nature même de l'homme. On voit alors qu'entre la loi naturelle et la conscience morale il existe un rapport de fondement : la loi naturelle est intimée à la conscience grâce à la raison, non pas sous le mode de la connaissance conceptuelle ou judicative mais par une connaissance vitale et non systématique qui exprime les tendances intérieures et les nécessités immuables de l'essence humaine.

La détermination éthique du politique

La loi naturelle est au cœur de la philosophie politique par la notion des « droits de l'homme ». C'est la même loi qui établit nos devoirs fondamentaux et nous assigne nos droits. Le fait que les droits humains n'aient été mis en lumière qu'au XVIII[e] s. d'une façon telle cependant aux yeux de Maritain que leur formulation s'est accomplie au prix d'un « fourvoiement idéologique » qui a occulté les obligations ou devoirs correspondant – vérifie cependant le « travail de l'histoire » dans la prise de conscience progressive de la loi naturelle. La philosophie politique doit s'intégrer à la philosophie morale « adéquatement prise » et par conséquent se subalterner à la théologie, au moins dans ce sens que le bien temporel que vise le politique est subordonné au bien spirituel que vise l'éthique.

L'apport de Maritain à l'établissement d'une éthique internationale concernant les droits de l'homme a été déterminant et s'est manifesté concrètement lors de la Déclaration universelle des droits de l'homme en 1948 par les Nations Unies. Cette réflexion l'a conduit à repenser en profondeur les relations de la théorie et de la pratique. La « charte démocratique » telle que Maritain la définit dans *L'Homme et l'État* (ouvrage d'abord écrit en anglais et qui, il faut le noter, est marqué

par la forte influence qu'exercèrent sur Maritain les institutions américaines) ne s'appuie pas sur les vérités dogmatiques ou théoriques, sur des convictions philosophiques ou religieuses, mais uniquement sur une « foi séculière démocratique ». La foi religieuse, les principes métaphysiques ne sont plus considérés capables d'unifier les sociétés comme dans l'ère sacrale du Moyen Âge. Seule une commune pensée pratique, s'accordant *non pas sur les fondements philosophiques et religieux* des droits de l'homme mais sur les droits eux-mêmes, permet la cohérence organique, bien que pluraliste, des sociétés et de l'État de droit respectant en son sein la diversité des croyances.

Le contraste avec le Maritain des années 1920, proche de la mouvance maurassienne, est saisissant et légitime l'interprétation, faite de son vivant, des « deux Maritain » : au thomisme conquérant des années 1920 qui affirme « l'étroite dépendance où se trouve, à l'égard de la pensée la plus abstraite, l'ordre pratique de la vie individuelle et sociale » et pour qui seul le redressement métaphysique de l'intelligence assure « le redressement et la solidité des groupes sociaux » (*Œuvres complètes*, vol. II, p. 266, préface à la trad. japonaise de l'*Introduction générale à la philosophie* en 1927), succède un thomisme qui a renoncé « comme une pure fiction » à « établir un minimum doctrinal commun entre les uns et les autres, qui servirait de base à une action commune » (*Humanisme intégral, OC*, vol. VI, p. 522).

Maritain a appliqué ces vues au domaine de l'éducation. Dans *Pour une philosophie de l'éducation* (*OC*, vol. VII, Paris, Fayard, 1969), on trouve de précieuses réflexions sur le « dynamisme intérieur de l'esprit » – agent principal de l'éducation que le maître doit éveiller et qui dispose l'élève à l'égard de la vérité et de la justice. Mais, au chapitre V intitulé « Vues thomistes sur l'éducation », nous retrouvons le paradoxe relevé plus haut : comment se recommander du christianisme et plus particulièrement de Thomas comme seule et ultime justification des droits de l'homme et de la charte démocratique tout en concluant, à partir d'eux, au pluralisme ? « Afin même d'assurer l'unité dans l'adhésion à la charte démocratique, un sain pluralisme doit être appliqué dans les moyens » (p. 141). Autrement dit : il faut que l'enseignement des principes démocratiques comme la dignité et l'égalité, la liberté, la justice, le respect de la loi, soit le même pour tous, bien que les justifications théoriques diffèrent selon la liberté de conscience des parents qui envoient leurs enfants dans l'école de leur choix.

Ces considérations sur l'éthique et le politique, la liberté et l'éducation, doivent par une exigence interne s'élargir en une philosophie de l'histoire et de la culture qui détermine les conditions essentielles de l'action, à la fois singulière et orientée suivant le sens d'un déroulement irréversible mais aussi ambivalent. Le thème de « l'ambivalence de l'histoire » sur lequel Maritain insiste lui permet d'éviter tout « manichéisme » et de reconnaître que vérité et erreur, lumière et ténèbres sont indissociables. « Quand ces deux parts, à chaque instant mêlées, auront achevé de se séparer, l'histoire elle-même sera achevée. »

En définitive, on peut dire que, tout en assumant l'analyse thomiste des divers principes ontologiques de la morale (objet formel, acte, *habitus*, bien, devoir, droit, sanction...) Maritain en a montré la source profonde, là où la conscience « écoute et consulte l'espèce de chant produit dans le sujet par la vibration de ses tendances intérieures ». On ne peut être plus éloigné d'une éthique du « pur devoir » ou de l'« impératif catégorique » de type kantien qui sépare radicalement l'univers de la liberté et celui de la nature ; on se trouve tout aussi éloigné de la suppression sartrienne de toute nature intelligible, même si Sartre lui substituait les notions de « projet » ou de « situation », substituts ambigus « de la notion de conditionnement objectif dû aux causes et natures en interaction dans le monde », note Maritain dans le *Court traité*. En même temps, Maritain a réorganisé l'architectonique non seulement du savoir moral mais de la connaissance pratique tout entière (incluant la politique, l'économie, l'histoire, l'éducation) en passant d'une théologie à une philosophie qui, cependant, ne se distinguerait de cette dernière que « pour unir ».

● Nous donnons ici la référence de la première édition publiée puis, par le sigle *OC*, de l'édition de référence, *Jacques et Raïssa Maritain, Œuvres complètes*, éd. publiée par le Cercle d'Études Jacques et Raïssa Maritain, Fribourg, Éd. Univ. et Paris, Saint-Paul, 15 vol. — *De la philosophie chrétienne,* « Questions disputées », vol. XI, Paris, Desclée de Brouwer, 1933 (*OC*, V). — *Science et Sagesse, suivi d'un éclaircissement sur la philosophie morale,* 1re éd., Labergerie, 1935 (*OC*, VI). — *Les Droits de l'homme et la loi naturelle,* Hartmann, 1945 (*OC*, VII). — *Court traité de l'existence et de l'existant,* Paris, Hartmann, 1947 (*OC*, IX). — *Raison et Raisons,* PUF, 1948 (*OC*, IX ; on consultera surtout le chap. VI, « La dialectique immanente du premier acte de liberté »). — *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale,* Paris, Téqui, 1951 (*OC*, IX). — *La Philosophie morale,* I, *Examen historique et critique des grands systèmes*, Paris, Gallimard, 1960 (*OC*, XI). — *Pour une philosophie de l'éducation,* Paris, Fayard, 1959. — *Pour une philosophie de l'histoire,* Paris, Le Seuil, 1959 (*OC*, X). — *La Loi naturelle ou loi non écrite,* texte inédit établi par G. Brazzola, Prémices, Fribourg (Suisse), Éd. Univ., 1986.

► BARRÉ J.-L., *Jacques et Raïssa Maritain : les mendiants du Ciel,* Paris, Stock, 1995. — BARS H., *Maritain en notre temps,* Paris, Grasset, 1959 ; *La Politique selon Jacques Maritain,* Paris, Éditions ouvrières, 1961 (avec préf. J. Maritain). — DAUJAT J., *Maritain, un maître pour notre temps,* Paris, Téqui, 1978. — JOHN F. X. K. éd., *Jacques Maritain, The Man and his Metaphysics*, Indiana, American Maritain Association, 1988. — LACOMBE O., *Jacques Maritain, la générosité de l'intelligence,* Paris, Téqui, 1991. — OLLIVANT D. A. éd., *Jacques Maritain and the many ways of knowing*, Washington DC, The

Catholic Univ. of America Press, 2002. — TRAPANI J. G. Jr. éd., *Truth matters : Essays in honor of Jacques Maritain*, Washington DC, The Catholic Univ. of America Press, 2004. — TORRE M. D. éd., *Freedom in the Modern World : Jacques Maritain, Yves R. Simon, Mortimer J. Adler*, American Maritain Association Publ. (On consultera aussi de cette même association *From Twilight to Dawn : The Cultural Vision of Jacques Maritain*, 1990). — Coll. : *Revue thomiste*, t. XLVIII, 1948 (numéro spécial consacré à J. Maritain, préf. E. Gilson). — *Droits des peuples, droits de l'homme, paix et justice sociale internationale*, Actes du colloque organisé par l'Institut international Jacques Maritain, Le Centurion, 1984.

Géry PROUVOST

→ *Aristote ; Christianisme ; Comités d'éthique ; Droit ; Loi naturelle ; Philosophie pratique ; Thomas d'Aquin ; Thomisme.*

MARX Karl, 1818-1883
La philosophie morale de Marx et le marxisme

La question de la relation de la pensée de Marx à l'éthique s'est imposée au moment même où apparaissait le marxisme, après la mort d'Engels en 1895. L'œuvre de Marx ne comporte pas de partie explicitement consacrée à la morale, de sorte que l'on doit naviguer entre deux écueils ; on rencontre le premier sur la voie analytique, qui aboutit à la reconstruction de la théorie morale impliquée par les analyses de Marx, fût-ce aux dépens de la lettre de ses affirmations et de ses silences, et le second sur la voie radicale, ou hypercritique, qui tient pour acquis que la nouveauté révolutionnaire du travail de Marx est telle qu'il ne relève plus de la philosophie et ne comporte aucune théorie de la justice et du bien.

Le jugement porté par Sombart est exemplaire de la seconde voie : « Le marxisme se distingue de tous les autres systèmes socialistes par sa tendance anti-éthique. Dans tout le marxisme, du début jusqu'à la fin, il n'y a pas un gramme d'éthique, et par conséquent, il n'y a pas plus de jugement éthique que de postulat éthique » (1892, vol. 5, 489). À la même époque et à l'autre pôle, Bernstein – avec Jaurès, l'un des grands théoriciens du réformisme – et Vorländer, néo-kantien socialiste, cherchent à articuler la doctrine de Marx avec la morale kantienne en suggérant qu'elles sont à la fois compatibles et complémentaires. En 1899, Bernstein soutient que la théorie de la valeur n'a pas de contenu normatif : « La théorie de la valeur donne aussi peu de norme d'équité ou d'iniquité de la répartition du travail que la théorie de l'atome en donne une de la beauté ou de la laideur d'un tableau » (45). En 1896, Croce généralisait la même position : « Une fois dépouillé de tout reste de finalité et débarrassé de tout plan providentiel, le matérialisme historique ne peut prêter aucun appui au socialisme, ni à aucune autre orientation de la vie » (15). La délimitation du domaine du savoir ouvre les portes du royaume de l'éthique.

Il faut mesurer les critiques catégoriques de la morale que l'on trouve dans l'*Idéologie allemande* à l'impératif catégorique formulé en 1842, qui renvoie à Kant et à Fichte quant à son schème, à Feuerbach et – à l'insu de Marx – au jeune Hegel quant à son thème : « Être radical, c'est prendre les choses à la racine. Or, la racine, pour l'homme, c'est l'homme lui-même... La critique de la religion aboutit... à l'impératif catégorique de renverser tous les rapports qui font de l'homme un être humilié, asservi, abandonné, méprisable... » (*Contribution à la critique de la philosophie du droit hégélien*, 205) et au mot d'ordre politique qui lui fait écho en 1847 : « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! » On se référera d'autre part, comme à une table d'orientation, au quadrilatère des interprétations éthiques du marxisme que Van Parijs a distinguées (1993, 140-141) : *1)* Le marxisme vise le dévoilement des lois de l'histoire ; il exclut les questions de devoir et les discussions éthiques, au sens où il les tient pour obsolètes. C'est l'interprétation de Sombart. *2)* Le marxisme, comme n'importe quel cadre d'analyse, « autorise » des discussions éthiques, mais ne permet pas de valider des réponses morales qui lui seraient spécifiques. C'est la position de Croce. Le révisionnisme de Bernstein déniait à la théorie de la valeur toute fonction de légitimation du contenu politique et moral du socialisme (Jorland, 1995, chap. 3, 152 *sq.*). *3)* Le marxisme a un contenu moral spécifique, qui prescrit notamment de combattre pour la révolution et pour le communisme. Mais à court terme comme à moyen terme, les considérations « instrumentales » peuvent l'emporter sur l'équité et sur la morale : il y a une raison de classe, comme il y a une raison d'État. Cette tendance a dominé les IIIe et IVe Internationales et le communisme d'Asie, qui ont donné au marxisme l'allure d'une pensée politico-militaire et qui ont renouvelé la figure machiavélienne du dirigeant comme stratège victorieux, qu'il pratique la guerre de mouvement (Lénine, Mao Ze-dong, Giap...) ou la guerre de positions à la manière du Parti-Prince selon Gramsci. *4)* Cette dernière position est identique à la précédente, à ceci près qu'elle applique les mêmes principes éthiques à toutes les questions, qu'elles relèvent du moment présent ou des objectifs lointains. Ce fut la ligne de Rosa Luxemburg.

Un nihilisme moral ?

L'*Idéologie allemande [IA]* met l'accent sur l'historicité des idéologies morales, qui correspond à leur caractère « de classe ». Ce sont des *idéologies* parce qu'elles donnent la forme universelle et abstraite d'une « théorie autonome » à des conditions d'existence et à un *ethos* qui sont ceux d'une classe historiquement déterminée par des rapports de domination déterminés, et parce qu'elles pré-

sentent ainsi comme causes efficientes et finales des idées morales qui ne sont qu'expression et symptôme. L'émergence du communisme comme théorie renvoie comme à sa cause à l'antagonisme irréductible entre la bourgeoisie et le prolétariat ; cet antagonisme et plus généralement le développement historique des rapports de classes sont donc aussi l'objet des « théories communistes ».

« C'est ce qui leur permet d'établir la connexion entre les plaisirs des individus à chaque époque et les rapports de classes, eux-mêmes engendrés par les conditions de production et d'échanges dans lesquelles vivent ces individus, la pauvreté des plaisirs connus jusqu'ici, étrangers au contenu réel de la vie des individus et en contradiction avec lui, la corrélation avec lui, la corrélation existant entre toute la philosophie du plaisir et les jouissances réelles qui en constituent l'arrière-plan et l'hypocrisie d'une telle philosophie lorsqu'elle s'adresse à tous les individus sans distinction, tout cela ne pouvait naturellement être mis en lumière avant que ne puisse être entreprise la critique des conditions de production et d'échanges que le monde a connues au cours de son histoire, c'est-à-dire avant que l'antagonisme entre bourgeoisie et prolétariat eût engendré les théories communistes et socialistes. Cette critique portait en elle la condamnation de toute morale, que ce soit celle de l'ascétisme ou celle du plaisir » (*IA*, 460-461). L'explication causale des idées morales du premier utilitarisme marque donc aussi la pauvreté, historiquement déterminée, de leur contenu : l'antimoralisme explicite de Marx est presque toujours accompagné par une axiologie latente, de type aristotélicien, par une doctrine de la vie bonne, en même temps qu'il recouvre un programme « matérialiste » d'étude historique des valeurs morales.

La dépréciation critique des « jouissances du passé » et du présent est plus généralement liée au démontage de la forme fictive que prennent les postures morales et du mécanisme proprement idéologique qui fabrique leur universalité et leur substantialité. Marx suit la transmutation des intérêts personnels en intérêts collectifs de classe, eux-mêmes hypostasiés en idéaux sacrés qui s'imposent et s'opposent aux individus comme des puissances extérieures qui les assujettissent et les aliènent. Ce double mouvement de sublimation et de réification est la genèse idéologique de l'opposition cardinale de l'égoïsme et du désintéressement, c'est-à-dire de la première « circonstance de la justice » de Hume. Ramené à la vie à son origine matérielle, il ne laisse plus subsister ces deux postures que comme des variantes aspectuelles, relatives et changeantes d'un même processus de développement de la production et de la division du travail (*IA*, 278). En toute rigueur, cette réduction n'est pas une destruction, puisqu'elle montre que les idéaux moraux tirent leur efficacité de ce qu'ils se présentent aux individus comme tâches, injonctions, devoirs, obligations, comme une « vocation » qui s'impose à eux du dehors de l'universel et les « interpelle », selon le mot d'Althusser, en sujets éthiques. Elle correspond d'autre part à une tendance constante de la pensée de Marx à indexer l'usage des prédicats moraux sur le *Verkehr*, sur l'ensemble des rapports sociaux, et non sur les personnes, une tendance qui apparaît aussi bien dans *La Sainte Famille* (« Si l'homme est formé par les circonstances, il faut former les circonstances humainement », chap. VI) que dans *Le Capital* (« Ma perspective... ne saurait rendre un individu singulier responsable de rapports et de conditions dont il demeure seulement le produit... », préface à la 1re éd. allemande). Mais Marx pense que l'action communiste peut et doit de se passer de toute injonction moraliste ou immoraliste, et surtout il mesure la valeur relative des postures morales à leur contribution à l' « affirmation des individus » (*IA*, 279-280), dont les formes sont historiquement déterminées, et qui est traitée par conséquent sinon comme un bien non moral, du moins comme un bien matériellement extérieur et logiquement antérieur à la sphère bourgeoise des idées morales.

« Les lois, la morale, la religion sont [aux yeux du prolétaire] autant de préjugés bourgeois derrière lesquels se cachent autant d'intérêts bourgeois » (*Manifeste*, 80-81). L'hostilité de Marx envers la morale tient donc à l'exigence d'efficacité dans la lutte pour le communisme ; la forme de l'universel moral alimente tous les dispositifs rhétoriques qui masquent ou atténuent l'acuité de l'antagonisme entre les « propriétaires privés réels » et les « prolétaires communistes ». L'universalité fictive de la morale ne peut que faire obstacle aux effets révolutionnaires de l'universalité effective du prolétariat. Comme l'a suggéré Balibar, l'idée d'une « idéologie prolétarienne », et par voie de conséquence, celle d'une « morale des prolétaires » enferme une contradiction interne, parce que Marx construit, au moins jusqu'en 1847, la notion du prolétariat comme celle de la dernière classe, voire d'une non-classe, c'est-à-dire d'une classe universelle, d'une classe sans idéologie. L'amoralité du prolétariat révolutionnaire est le résultat d'un processus de désillusion qui dérive lui-même de la situation de radicale dépossession qui caractérise la classe ; elle n'est ni une amertume, ni un désenchantement ou une démoralisation, mais au contraire un privilège épistémique, la marque de la lucidité et de la détermination des prolétaires communistes.

Le refus du moralisme s'apparente aussi chez Marx au réalisme anthropologique moderne dont Hirschman a exposé l'irrésistible ascension aux XVIIe et XVIIIe s. ; au terme de la réhabilitation de la valeur « publique » des passions privées, Marx détecte et dénonce leur transfiguration universaliste. Mais les événements européens de 1848 ont affaibli la formule du prolétariat comme classe

universelle, et ont réfuté l'optimisme historique de Marx. Ils correspondent aussi à l'effacement du concept d'idéologie dans les travaux de Marx, avec la problématique qu'il commandait. Si l'on s'en tient à celle-ci, la pensée de Marx en matière de morale se résume à un relativisme éthique normatif (les valeurs morales sont changeantes, conformément au changement des forces productives et des rapports de classe, et les valeurs morales dominantes sont celles de la classe économiquement dominante) ; l'affaire est close, et il faut se contenter des explications fonctionnelles « matérialistes » qui réduisent la morale à être un facteur de stabilisation de la domination de classe. C'est la position que fixe Kautsky en 1906 : pour les théoriciens matérialistes de l'éthique, les propositions morales sont simplement des modes conventionnelles ; « on ne peut considérer comme immoralité absolue que l'absence des impulsions et des vertus sociales... » (134). La moralité en général n'est autre que la sociabilité, que nous partageons avec les abeilles et les fourmis. Telle est la première vulgate marxiste, qui explique que beaucoup tiennent aujourd'hui Marx, avec Nietzsche et Freud, pour l'un des grands négateurs modernes de l'objectivité du bien.

Gramsci (*Cahiers de prison*, 16, 1990, 226) a pris au sérieux ce type de critique, en notant qu'à un certain degré de généralité, toutes les conceptions morales en philosophie sont passibles du diagnostic sceptique de relativisme, pour peu que l'on fasse preuve de « mauvaise volonté » et que l'on confronte leur « impérativité » catégorique à la variabilité sociale de leurs conditions d'efficacité. Il souligne qu'une conception morale doit satisfaire deux exigences : est-elle durable, ou soumise à des ajustements quotidiens ? Peut-elle être pleinement prise en compte et illustrée par le groupe social intellectuellement dominant ? Gramsci est ainsi plutôt sceptique à l'égard de la possibilité d'accéder à une conception absolue du bien, que véritablement nihiliste ; il se borne à fixer les termes dans lesquels nous pouvons raisonnablement parler de morale. Sa position est ainsi *compatible* avec le « relativisme méta-éthique » selon Peffer, c'est-à-dire avec l'idée qu'il n'y a pas de méthode sûre pour déterminer unanimement ce qui est juste (Peffer, 1990, 272).

Les éléments et les rudiments d'une théorie de l'action

On considérera de la même manière que l'hostilité que Marx a marquée toute sa vie à l'égard de la prédication moraliste n'est pas un nihilisme moral. Selon Marx, l'invocation des principes moraux est un facteur de division et de confusion, et il convient en conséquence de mettre l'accent sur le fait que le combat du prolétariat correspond à son intérêt propre. Mais « comment concilier la thèse théorique de l'extériorité radicale entre les conditions de production de l'idéologie et la condition prolétarienne, avec le constat de leur compénétration quotidienne ? » (Balibar, 1993, 55). Cette question est liée à celle des motifs ou des idéaux qui animent les partisans du combat du prolétariat. Peuvent-ils cesser d'être « idéologiques », au sens où l'existence des autres classes est inséparable d'une idéologie ? Marx ne l'a pas sérieusement cru, quels que soient les sarcasmes qu'il a déployés contre la référence des programmes socialistes à l'idéologie bourgeoise du droit : la justification un peu cynique qu'il donne à Engels, en 1864, des références aux « lois élémentaires de la morale et de la justice » qu'il a concédées aux proudhoniens et aux jusnaturalistes dans la rédaction de l'Adresse inaugurale de l'Association internationale des travailleurs est particulièrement significative. Il y a donc place pour une théorie « impure » de la prudence des dominés, une théorie qui évite désormais d'imputer aux prolétaires la lucidité absolue qui devait correspondre à leur position de classe, et qui tienne compte des formes imaginaires de leur action. La déficience de l'information des acteurs quant au sens et aux effets de leur pratique, induite par les différentes figures historiques de l'aliénation, est traitée comme une donnée permanente. À propos de la Révolution française, Marx note que c'est précisément dans les époques de crise révolutionnaire que les acteurs « évoquent craintivement les esprits du passé, qu'ils leur empruntent leurs noms, leurs mots d'ordre, leurs costumes, pour apparaître sur la nouvelle scène de l'histoire sous ce déguisement respectable et avec ce langage emprunté » (*18 Brumaire*, 15). Ces considérations sur le poids du passé désignent à vrai dire un invariant de l'action collective. La chaîne « vocation-détermination-mission-idéal » (*IA*, 461-462), si elle peut idéaliser les conditions de domination des dominants sous la forme d'une morale et d'un droit autonomes, peut tout aussi bien représenter à la lucidité d'un groupe social les tâches politiques, techniques ou militaires qu'appelle sa position. Bref, le mécanisme imaginaire de l'interpellation engendre aussi bien l'illusion idéologique qui conforte et cache la domination que la *phronêsis* plébéienne qui la combat. La position subjective de Marx à l'égard des idées utopistes, moralistes ou égalitaristes ne s'est jamais modifiée, pour autant qu'on les considère du point de vue scientifique : ce sont des entraves mystificatrices, en tout point inférieures aux idées des représentants scientifiques de la classe bourgeoise, les économistes classiques ; mais en même temps, il n'a jamais cessé de reconnaître dans la pratique leur influence durable sur le mouvement ouvrier du XIXe s., ne serait-ce que parce qu'il s'est trouvé placé devant le retour du proudhonisme chez les acteurs de la Commune de Paris. Pour l'essentiel, ce sont les écrits politiques de Marx qui contiennent la description de cet imaginaire qui porte les hommes à agir (leurs mobiles, leurs motifs, leurs idéaux, la représentation qu'ils se font d'eux-mêmes, etc., bref leur morale entendue

au sens hégélien de la *Sittlichkeit*...). Cet imaginaire ne coïncide jamais avec la description idéalisée que le *Manifeste* donnait des positions intellectuelles du prolétariat et de sa lucidité radicale.

Assurément, Marx n'a pas systématisé une telle théorie de la pratique, et encore moins expliqué « comment se transforme en motivations individuelles la supériorité objective de la société communiste ». Elster (1983) explique cette lacune par l'emprise de la téléologie sur la pensée de Marx. Mais la place de la morale, au sens que le *Manifeste* et l'*IA* donnaient à ce mot, n'est de fait jamais évidée, si l'on se place du point de vue des acteurs historiques. C'est à peu près ce que notait Gentile en 1897 : « ... s'il y eut une place dans l'histoire pour l'idéalisme de Platon et pour celui de Hegel, pour quelle raison alors le matérialisme historique ne devrait-il pas en laisser une pour tous les idéalismes et toutes les éthiques désintéressées qui viendraient à prendre forme dans l'esprit des hommes ? » (1995, 51).

La morale du point de vue du communisme

Marx rend grâce à Ricardo, qui n'est pas à ses yeux un idéologue, mais un « représentant scientifique de la bourgeoisie », pour avoir évité tout sentimentalisme dans son appréciation du capitalisme, c'est-à-dire pour n'avoir pas retenu de critère qui fasse référence au bien-être ou au bonheur des individus considérés en eux-mêmes. Il est correct d'évaluer le capitalisme en termes internes à son analyse scientifique, et de considérer que la notion de *production pour la production* suffit à en établir la supériorité. Dans ce contexte, Marx emploie souvent des arguments qui évoquent le thème hégélien de la ruse de la raison historique : « C'est toujours le mauvais côté qui finit par l'emporter sur le côté beau. C'est le mauvais côté de l'histoire qui produit le mouvement qui fait l'histoire en constituant la lutte » (*Misère de la philosophie*, 130). Le coût humain – les sacrifices d'individus – entraîné par le développement du capitalisme, est à la fois une condition et une conséquence nécessaire du processus d'ensemble. Or, celui-ci, c'est-à-dire le développement des forces productives humaines, n'est rien d'autre que le *développement de la nature humaine comme fin en soi*. Cette dernière expression dénote l'idéal historique de Marx, le souverain bien marxien, et renvoie à l'horizon du communisme. Mais l'*IA* révoque la métaphore de l'horizon : « Le communisme n'est pour nous ni un état qui doit être créé, ni un idéal sur lequel la réalité devra se régler. Nous appelons communisme le mouvement réel qui abolit l'état actuel » (64). Cette thèse « dialectique » peut s'éclairer si on la relie à la chaîne d'équivalences que suit Marx, et qui mène du noyau du capitalisme – parfois présenté comme la source de son éternité et de son infinité terrestres, la *production pour la production* –, au *développement des facultés de l'espèce-homme* qui, porté à un certain degré, n'est autre que le communisme comme stade historique. Les moralisateurs qui critiquent la lecture sacrificielle sont à la fois myopes et vains, parce qu'ils ne voient pas qu'elle revient à reconnaître le prix d'inhumanité à payer pour que le développement de l'homme générique et celui de l'individu particulier finissent par coïncider, et parce que la protestation vertueuse ne peut rien contre la loi d'airain qui fixe les étapes du développement de l'espèce dans des privilèges de classe. « La brutale rigueur de Ricardo, non seulement était scientifiquement honnête, mais aussi scientifiquement nécessaire pour son point de vue... Si la conception scientifique de Ricardo va dans l'ensemble dans l'intérêt de la bourgeoisie industrielle, c'est uniquement parce que et dans la mesure où l'intérêt de cette dernière coïncide avec celui de la production ou avec le développement productif du travail humain » (*Théories sur la plus-value*, II, 9, § 2). Cette thèse a bien, au nom de la scientificité de l'économie politique et de la dureté de la lutte de classes, une résonance immoraliste. Cependant, elle requiert une anthropologie qui est bien, il faut y insister, une théorie de la *nature humaine* (cf. Geras, 1983, *passim*), une théorie de la détermination de l'action, et une doctrine du bien ; ce sont là les ingrédients philosophiques traditionnels de l'éthique, dans sa forme aristotélicienne. L'évaluation éthique du mouvement historique, des maux du capitalisme et de la valeur du communisme, est produite en général par Marx selon ce schéma hégélien, qu'il enrichit, sans redouter l'éclectisme, d'éléments tirés du darwinisme social et de l'utilitarisme. L'attachement de Marx à la forme de la sociodicée est tempéré par son goût marqué pour le cynisme méphistophélique de Mandeville ; ce mélange instable est caractéristique du style intellectuel de Marx ; il faut penser à la fois la nécessité historique des sociétés de classes, et en détruire les autojustifications et les apologies. De cette double contrainte, Dumont a proposé une explication : « Ne demandez pas comment il se fait qu'à travers leur longue histoire les hommes aient eu à payer si lourdement pour que leurs descendants puissent finalement atteindre une vie pleinement humaine, car une telle vue est la contrepartie nécessaire pour mobiliser le maximum d'énergie dans le présent ; la contradiction est le centre nerveux, la pile de puissance d'une doctrine construite comme une arme » (1977, p. 203).

Pour nier la présence d'une instance éthique dans la pensée de Marx, il faut s'appuyer sur une conception kantienne de la morale : la liberté selon Marx n'a pas de « caractère transcendantal » ; elle est le déploiement optimal des facultés d'individus incommensurables et disparates. Ou encore, il faut admettre que le dédain de Marx à l'endroit de toute définition du communisme en termes de justice ou de droit *(Recht)* est un signe irrécusable d'immoralisme, la preuve de l'absence

de toute préoccupation normative. Ou enfin, il faut considérer que la production et l'effectuation de soi, la prospérité matérielle, la solidarité, la liberté, ne sont pas des valeurs morales parce que, à la différence du droit, de la justice, de l'égalité, elles ne font pas l'objet d'une réduction de type matérialiste. Cela revient à présupposer à la fois que le champ moral se réduit aux catégories bourgeoises critiquées par Marx (ce qui est une définition *ad hoc* de la morale), et que le bien moral est une sorte d'entité émergente qui résulte des biens non moraux mais ne s'y réduit pas : c'est alors adopter le schème de l'utilitarisme classique. Marx, qui partage avec Nietzsche un mépris de rebelle allemand pour les « intellectuels organiques » de la bourgeoisie *whig*, a mal compris et mal connu l'œuvre de J. S. Mill et n'a pas soupçonné que ses propres thèses puissent converger avec la doctrine anglaise. La relation de la pensée de Marx à l'utilitarisme est d'autant plus controversée (Peffer, 1990, chap. 2). Brenkert soutient que la prise en compte, évidente chez Marx, de critères d'efficacité (qui veut la fin veut les moyens) ne saurait suffire à en faire un utilitariste, puisque la fin poursuivie n'est pas légitimée par ses conséquences. Buchanan observe au contraire que l'anthropologie de Marx implique que l'histoire humaine soit essentiellement une activité de satisfaction des besoins. En ce cas, le seul critère d'évaluation est l'efficacité que tel ou tel arrangement social donne à cette activité ; la supériorité du communisme ne tient donc pas à l'observation de principes de justice indépendants. En tout état de cause, s'il y a une éthique marxiste, elle doit être contenue dans la catégorie du communisme, si évanescente soit-elle.

De l'exploitation au communisme

Le concept d'exploitation cristallise, au même degré que la question du communisme, l'ensemble des problèmes de l'éthique de Marx. Engels, chez qui les énoncés explicitement immoralistes sont beaucoup plus rares que chez Marx, n'hésite pas à la caractériser comme le mal fondamental que la révolution socialiste veut abolir. Pourtant, il ne va pas de soi que ce concept ait un contenu éthique. Ce n'est pas le cas si l'on adopte la première des positions dessinées par Van Parijs, c'est-à-dire l'interprétation immoraliste du marxisme. Celle-ci s'appuie sur la *Critique du programme de Gotha* : à la revendication lassallienne d'une répartition équitable des produits du travail, Marx oppose l'argumentaire suivant : « Qu'est-ce que le "partage équitable" ? Les bourgeois ne soutiennent-ils pas que le partage actuel est "équitable" ? Et, en fait, sur la base du mode actuel de production, n'est-ce pas le seul partage "équitable" ? Les rapports économiques sont-ils réglés par des idées juridiques ou n'est-ce pas, à l'inverse, les rapports juridiques qui naissent des rapports économiques ? » (*Critique...*, p. 27). De ce que l'équité n'est pas un terme primitif, mais est dérivée des rapports économiques, au sens où la superstructure *(Überbau)* est déterminée par la structure *(Aufbau),* Wood déduit que celui-ci disqualifie toute revendication égalitariste : « ... nous passons à côté de la question si nous supposons que l'intention ironique de Marx signifie qu'il ne croit pas réellement que le marché du travail est un royaume d'égalité ou qu'il croit que l'égalité y est seulement une égalité feinte. La relation entre les capitalistes et les travailleurs est une relation d'égalité, en un sens où les relations entre maîtres et esclaves, seigneurs et serfs, maîtres et compagnons, ne le sont pas. L'ironie est que cette égalité, loin de protéger les travailleurs de l'oppression, est précisément le moyen par lequel l'oppression du travail salarié est mise en œuvre. La conclusion à tirer n'est pas que quelque autre genre d'égalité est à préférer à l'égalité bourgeoise, mais que le combat contre l'oppression de la classe ouvrière ne doit pas être mené au nom de l'égalité » (1991). La force de cette interprétation immoraliste est de montrer que l'oppression n'est pas intrinsèquement dépendante d'une représentation inégalitaire du monde social et des statuts individuels, et de reconnaître la *réalité* du droit bourgeois ; le droit ne ment ni ne trompe, il dit le fait (« le propre du droit, c'est de dire le fait », disait Althusser), et les normes qu'il généralise correspondent effectivement aux rapports capitalistes d'appropriation et de distribution. À cet égard, Marx n'oppose rien d'autre à Lassalle, rien en 1875 que ce qu'il objectait à Stirner en 1846 : « Notre Sancho commence par faire de la lutte pour les privilèges et pour l'égalité des droits une lutte pour les simples "concepts" de privilégié et d'égal en droits. Ce qui lui évite de ne rien savoir du mode de production médiéval, dont l'expression politique est le privilège, ni du mode de production moderne, dont l'expression est le droit pur et simple, le droit égal, ni des rapports de ces deux modes de production aux rapports juridiques qui leur correspondent » (*IA*, 360). Henry (1976, I, 453) voit dans ce passage une preuve de ce que le droit n'est pas une idéologie, de ce que ses concepts ne se déploient pas par auto-engendrement ; pour dire les choses à la manière de Della Volpe, le droit est certes une abstraction, mais c'est une abstraction *déterminée* (produite et remplie) par les conditions de la production. La conception idéologique du droit comme idéologie donne au socialisme un fondement moral illusoire.

Mais qu'est-ce qui peut bien alors rendre l'exploitation mauvaise d'un point de vue moral ? Le concept de l'exploitation est introduit par Marx, dans l'*IA*, pour remplacer la catégorie d'utilité, le *rapport d'utilité ou d'utilisation* que les physiocrates et les utilitaristes français traitent comme la cause et l'essence de l'ensemble des rapports humains (la parole, l'amour, etc.). Dans cette perspective, le *Verkehr* (« l'ensemble des rap-

ports sociaux » dont parlera la VIe thèse sur Feuerbach, cf. Labica, 1987, 77-91) n'est rien d'autre que la manifestation naturelle et l'expression spontanée d'une abstraction hypostasiée, l'utilité. Pour faire de cette hypostase une abstraction *déterminée,* il faut considérer les relations humaines non pas comme le déploiement d'une essence ou comme une expression naturelle, mais comme l'effet et le masque d'un rapport réel et caché, le rapport d'utilité. Dès lors, ce rapport signifie que « je tire un profit du tort que je fais à un autre (exploitation de l'homme par l'homme) ». L'instrumentalisation d'autrui, le dommage qui lui est ainsi causé, la finalité égoïste du processus, tels sont les traits irréductibles du concept d'exploitation forgé ici. Il est difficile de ne pas reconnaître qu'ils ont une signification morale immédiate et non dérivée, et qu'ils dessinent la figure du mal historique concret qu'évoque Engels presque trente ans après, dans la *Question du logement*.

Buchanan (1982, 36-49) indique que le concept d'exploitation, pour autant qu'il concerne le procès de travail, a un caractère trans-historique que spécifie chaque mode de production. On retrouve toujours quatre éléments invariants : *1)* le travail est forcé ; *2)* une partie du travail fourni ne fait l'objet d'aucune compensation ; *3)* le travailleur produit un surplus ; *4)* les travailleurs n'exercent pas de contrôle sur leur surplus. L'abstraction trans-historique proposée par Buchanan est un exercice dangereux ; la spécification capitaliste du premier élément consiste précisément dans l'absence de contrainte au travail : si la force de travail est une marchandise, si elle a une valeur d'échange, les transactions dont elle fait l'objet sont nécessairement libres parce qu'elles sont analytiquement libres ; la liberté des Modernes, comme idée, est l'« expression idéalisée » de l'échange des valeurs d'échange ; comme dispositif juridique, elle est *un* mode de l'échange des valeurs d'échange. Donc, « le travail n'est plus ici ni travail forcé (comme dans le monde antique), ni, comme dans le second cas (le Moyen Âge), accompli en vue d'une communauté se présentant comme entité supérieure (corporations) » (*Grundrisse*, I, II, 10). Dans le même ensemble de textes, Marx n'hésite pas à pointer le caractère coercitif du travail salarié et à recourir à son propos aux métaphores de l'esclavage antique. Cette difficulté concentre les tenants et les aboutissants de la « querelle de l'immoralisme » marxien : comment définir la liberté, et l'égalité, de telle sorte qu'elles ne soient pas (seulement) les expressions idéalisées et les chevilles juridiques de l'ordre capitaliste, mais les idéaux qui appellent à son renversement ? Buchanan note que l'extension du concept d'exploitation est beaucoup plus large que la sphère des rapports de production et du procès de travail, et permet de caractériser l'ensemble des relations entre les personnes : pour le bourgeois, « il n'y a qu'un seul rapport qui ait en lui-même un intérêt, c'est le rapport d'exploitation ; tous les autres rapports n'ont d'intérêt pour lui que dans la mesure où il peut les ramener à ce rapport-là, et même quand il se trouve en présence de rapports qui ne se laissent pas directement cataloguer dans le rapport d'exploitation, il les y classe, au moins sur le plan de l'illusion » (*IA*, 451).

Sous le règne bourgeois, ce qui exprime la subordination de toute relation au rapport d'exploitation, c'est l'argent, « le représentant de la valeur de toutes choses, gens ou rapports sociaux » (*IA*, 451). La commensurabilité générale qu'introduit l'argent avec l'extension universelle du marché – la mondialisation du monde – arase la singularité des individus, en même temps qu'elle permet de calculer leur inégalité. Elle est le vecteur et le catalyseur de leur aliénation, parce qu'elle fait apparaître tout rapport humain comme une connexion entre des choses autonomes et étrangères, selon la formule du fétichisme. À des stades antérieurs de développement, l'individu ne souffre pas de la même mutilation, parce qu'il ne rencontre pas le produit de sa propre activité comme une puissance étrangère et hostile ; cette idée explique la sympathie dédaigneuse que Marx et Engels ont conçue pour le romantisme *tory* et pour le conservatisme passéiste, voire pour le « socialisme féodal », leur goût pour Carlyle ou pour Balzac : « À des stades antérieurs de développement, l'individu singulier apparaît plus complet, parce qu'il n'a justement pas encore élaboré la plénitude de ses relations et n'a pas encore fait face à celles-ci en tant que pouvoirs et rapports sociaux indépendants de lui. Il est aussi ridicule d'avoir la nostalgie de cette plénitude originelle que de croire qu'il faille en rester à cette totale vacuité. Le point de vue bourgeois n'a jamais dépassé l'opposition à cette vue romantique, et c'est pourquoi c'est cette dernière qui constitue légitimement le contraire des vues bourgeoises et les accompagnera jusqu'à son dernier souffle » (*Grundrisse,* I, I, 23 ; Löwy & Sayre, 1992, 123-137). Marx réfrène ainsi, dans l'ordre du matérialisme historique, la nostalgie éthique de la finitude et de la substantialité des communautés précapitalistes, qui ne trouve à s'épancher pleinement que dans l'ordre esthétique (cf. *Grundrisse,* I, *Introduction de 1857,* 4). Deux topiques se croisent ; l'esthétisation du monde antique ou féodal permet de dénoncer et de mettre en relief l'effet dissolvant de la modernité capitaliste et « des eaux glacées du calcul égoïste » (*Manifeste,* 39), et la violence de l'abstraction marchande ; inversement, la topique cynique et matérialiste *(rücksichtlos* ; cf. *Théories sur la plus-value, loc. cit.)* arme la lucidité scientifique des analystes du capitalisme et la lucidité politique de ceux qui discernent la tendance au communisme qui le mine, parce qu'elle tient à bonne distance les reconstructions sentimentales et édifiantes.

Quant à l'argent, il est bien la figure du mal. Il ne se laisse pas comparer, parce qu'il *circule*, au

sang qui nourrit et irrigue le corps, ni même, parce qu'il *exprime* ou réalise une valeur d'échange, au langage qui fait l'étoffe des idées. Tout est à vendre, et *tout* – les activités et les rapports, et pas seulement les produits – peut s'échanger contre la chose monétaire, qui peut elle-même tout acheter. Cet état des choses, Marx l'identifie comme la corruption et la vénalité universelles. *« Prostitution »* est la variante expressive des termes polis « rapport universel d'utilité et d'échange » ; des *Manuscrits de 1844* et de l'*IA* jusqu'aux *Grundrisse* et au *Capital*, la chaîne d'équivalences reste invariante : le rapport d'utilité est un rapport d'exploitation, mais c'est aussi un rapport d'aliénation parce que la connexion marchande de chacun avec tous est comme telle indépendante des individus singuliers auxquels elle apparaît comme étrangère ; la vénalité et la prostitution universelles sont un moment du « développement du caractère social des dons, facultés, aptitudes et activités personnelles » *(Grundrisse, ibid.),* lequel définit la vie bonne et le communisme lui-même. Le moment capitaliste est spécifié par la forme aliénée de ce développement, mais il est un passage nécessaire, tant il est vrai que « les individus ne peuvent se soumettre leurs propres liens sociaux avant de les avoir créés » *(ibid.).*

On dira donc que de l'exploitation au communisme, la conséquence est bonne, mais que le chemin n'est pas direct. Chacune de ces deux idées ouvre une perspective éthique différente. Le point de vue de l'exploitation de la force de travail vivante met au jour le tort causé à ceux qui sont contraints de la vendre « librement », l'injustice qui les frappe, le tort qui leur est causé. Il faut cependant reconnaître que Marx a systématiquement tenté, pour décrire cette dépossession et cette aliénation, d'éviter le registre topique de la justice : « Reconnaître les produits (de la force de travail) comme étant ses produits et juger cette séparation d'avec les conditions de sa réalisation comme quelque chose d'inacceptable *(ungehörig)* et d'imposé par la force, cela représente une immense conscience, qui est elle-même le produit du mode de production fondé sur le capital, et qui a sonné le glas de son trépas de la même manière que, lorsque l'esclave a pris conscience qu'il ne pouvait pas être la propriété d'un tiers, a pris sa conscience de personne, l'esclavage n'a plus que vivoté artificiellement et a cessé de pouvoir perdurer comme base de la production » (*Grundrisse*, I, IV, 48). Pour caractériser la dépossession, Marx emploie ici la manière de Ricardo, le vocabulaire neutre et technique de l'incongruité, de l'impropriété *(ungehörig),* avec un effet quasiment brechtien de distanciation clinique. Elster (*op. cit.,* 153) fait remarquer que Marx, dans les Manuscrits de 1861-1863, remplace *ungehörig* par *Unrecht* (injustice), en reprenant ce passage. L'attachement de Marx à la notion de justice est donc indiscutable, et son hésitation, quant au choix des termes, entre ce qu'il est difficile de reconnaître et ce qu'il est impossible d'accepter, peut s'expliquer si l'on admet avec Elster *(ibid.)* que l'on peut ramener l'analyse et la critique du capitalisme à l'idée suivante : « L'aliénation empêche les ouvriers de percevoir l'injustice de l'exploitation. »

Éthique de la justice, éthique de la vertu

L'idée du communisme ouvre une perspective éthique différente de celle liée à la question de l'exploitation. Il ne s'agit alors plus tant de la réappropriation d'un produit extorqué que de la construction de l'individualité humaine intégrale. Sous le point de vue de l'exploitation, il est inévitable de rechercher chez Marx une théorie de la justice distributive, même si cette théorie est latente, ou déniée par Marx lui-même, parce qu'elle oblige à recourir aux catégories du droit bourgeois. Il a lui-même fourni les rudiments d'une telle théorie pour caractériser la première phase du communisme, le socialisme, ouvrant ainsi une discussion sur la « transition » qui est devenue la croix des marxismes politiques du XXe s. : ce stade historique serait caractérisé par un principe de contribution qui alloue à chacun un revenu proportionnel à ses capacités, à ses œuvres, à ses besoins, soustraction faite des prélèvements nécessaires à l'investissement, aux biens publics, et à la solidarité avec les plus faibles ; la mise en œuvre de ce principe suppose résolu le problème de la commensurabilité de travaux hétérogènes ; le « droit égal » subsiste donc pour donner une traduction quantitative aux inégalités individuelles. La loi de la production marchande – la loi de l'échange et le droit contractuel qui règle les transactions – disparaît du fait de la propriété collective des moyens de production ; l'aspect de l'exploitation qui est lié à la consommation improductive de la survaleur extorquée disparaît aussi, parce que la condition de travailleur est généralisée. Mais les prescriptions ou les exigences dictées par le point de vue de la justice ne peuvent jamais prendre, chez Marx, le statut du devoir kantien. Elles ont une base matérielle et historique, et non transcendantale. Même si l'on considère que la violence a présidé à l'accumulation primitive, l'extorsion de la survaleur doit être considérée non comme une perversion évitable de la production marchande, mais comme l'effet nécessaire de son développement. La généralisation du salariat s'harmonise donc parfaitement avec « les lois économiques de la production marchande et avec le droit de propriété qui en dérive ». La figure hégélienne du « renversement dialectique » des lois de propriété en leur contraire putatif, les lois de l'appropriation capitaliste, ne décrit qu'une apparence (une injustice apparente) qui ne dérègle pas le mécanisme causal qu'elle dissimule, et qui ne viole pas le droit qui dérive de ce mécanisme : « Le divorce entre propriété et travail devient la conséquence nécessaire d'une loi qui

procédait en apparence de leur identité » (*Le Capital*, I, 7e sect., chap. XXII). S'il y a bien, aux origines de la richesse actuelle, brigandage et vol du temps de travail d'autrui (*Grundrisse*, II, VII, 3), il s'agit d'une « base misérable » en regard de celle qui a été créée par la grande industrie, et le capitaliste est un voleur paradoxal dont l'intervention est essentielle à la production de ce sur quoi il prélève donc de plein droit *(Notes critiques sur le traité d'économie politique d'Adolph Wagner)*. Cette ligne d'argumentation ne disqualifie pas le répertoire millénaire de la révolte des opprimés contre l'injustice, elle ne cède pas non plus au cynisme mandevillien, mais fait droit à la justesse relative du discours du droit bourgeois, dont elle explique la solidité d'une manière qui est cohérente tant avec la doctrine première de la domination des idées de la classe dominante qu'avec la *logique des apparences* que Marx élabore à partir de la dialectique hégélienne et de la théorie du fétichisme. Mais il est clair que ce n'est pas sur la base d'une critique de l'exploitation menée en vue d'une redistribution des produits du travail que peut se fonder désormais l'impératif catégorique de 1843, même si l'aspiration égalitaire est le principal mobile de l'action anticapitaliste. L'ontologie sociale de Marx reconnaît deux types d'êtres, les classes et les individus ; le concept d'exploitation est assez opératoire pour l'analyse des rapports de classe, mais bute sur l'individualisme marxien, que Dumont a si fortement souligné (1977, I, 137-218), sur le thème quasiment leibnizien de l'incommensurabilité des individus, de la singularité de leurs talents, de leurs préférences, de leurs stratégies de vie (Elster, *op. cit.*, 315). Or, cette incommensurabilité est au cœur du communisme, mais ne fait plus corps avec la disparité qui sévit dans les sociétés de classe et engendre la figure illusoire du génie solitaire et exceptionnel (*IA*, 432-434). L'idéal de polyvalence des individus (« ... il n'y aura plus de peintres, mais tout au plus des gens qui, entre autres choses, feront de la peinture », *ibid.*) exprime la transcendance de leurs potentialités au regard de toute activité spécialisée (cf. Boltanski, 1990, 204-212). Si c'est le principe des besoins (« à chacun selon ses besoins ») qui l'emporte à ce stade sur le principe de contribution, c'est parce que le travail n'y est plus envisagé comme moyen de vivre, ni comme l'élément au sein duquel les individus sont réduits à leur commune mesure, mais comme le premier besoin, c'est-à-dire comme la réalisation de soi. Le communisme ruine ainsi l'indexation du premier des besoins sur la disparité des talents, c'est-à-dire sur la division du travail manuel et intellectuel qui fixe et naturalise les inégalités dans les sociétés de classe (*IA*, 595). Le champ moral qui s'ouvre alors est bipolaire, comme l'a bien montré Elster. Si l'on envisage l'association des producteurs comme une communauté d'intellectuels et d'artistes curieux et altruistes, et peu friands des biens de consommation qui mobilisent les individus de l'ère capitaliste, et si l'on considère que l'abolition de la subordination des individus à la division du travail (que Marx ne confond plus, trente ans après l'*IA*, avec l'abolition de la division du travail) fera disparaître l'apparence et la réalité de l'inégalité des talents individuels (*IA*, 432-434), il n'y a plus lieu de tenir le principe des besoins pour un principe de justice. Si, d'une manière plus réaliste, on met l'accent sur la persistance de la rareté et sur l'enracinement de la créativité dans l'égoïsme ou le narcissisme, la nécessité de règles collectives qui garantissent l'égalité d'accès à la réalisation de soi (ce que Balibar a appelé l' « égaliberté ») réapparaît et requiert une théorie de la justice. Le communisme suppose la disparition des classes, sa définition oblige paradoxalement à revenir aux catégories de l'individualisme. Dans cette perspective, il est lié à une exigence de liberté et d'affirmation de la puissance des individus, au sens spinoziste du terme, plutôt que de justice (cf. Tosel, 1996). L'idée d'une réconciliation possible de l'idéal de solidarité et de la promesse d'une autoréalisation complète de chaque individu est proprement marxienne ; cet idéal de réconciliation est l'anamorphose historique du dilemme qui déchire la vie morale du capitaliste (de l' « individu-capital ») entre deux pôles passionnels : d'un côté l'avarice et la pulsion d'enrichissement et d'accumulation, de l'autre la pulsion de jouissance et de gaspillage. La compossibilité objective et le renforcement mutuel de ces deux tendances ne soulagent pas l'âme des industriels, et forment une bien incertaine préfiguration et un modèle bien fragile de la synthèse communiste de la communauté et de la créativité. Concluons avec Petrucciani (1991, 163), reprenant une idée de Brenkert : « ... l'éthique de Marx n'est certainement pas une éthique du devoir, mais elle peut être considérée comme une éthique de la vertu : la critique marxienne se nourrit de la perspective d'une forme de vie plus coopérative, plus riche et plus universelle. Cette forme de vie n'est pas proposée par Marx comme un devoir-être moral ; il pense plutôt qu'elle ne pourra naître que des intérêts, des conflits et des nécessités du développement réel. »

● MARX-ENGELS : Ouvrages parus aux Éditions sociales (Paris) : *La Sainte Famille*, 1972 ; *L'Idéologie allemande*, 1968 ; *Manifeste du Parti communiste*, 1972 ; *Misère de la philosophie*, 1972 ; *Le 18 Brumaire*, 1969 ; *Grundrisse*, I et II, 1980 ; *Manuscrits de 1861-1863*, 1979 ; *Critique des Programmes de Gotha et d'Erfurt*, 1966 ; *Le Capital*, livres II et III, 1959-1967 ; *Le Capital*, livre IV, *Théories sur la plus-value*, I et II, 1974-1975. — Aux PUF « Quadrige » : *Le Capital*, livre I, 1993.

► BALIBAR E., *La Philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993. — BERNSTEIN E., *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Stuttgart, Dietz, 1899. — BOLTANSKI L., *L'Amour et la justice comme compétences*, Paris, Métailié, 1990. — BRENKERT G., *Marxism Ethics of Freedom*, Boston, RKP, 1979.

— BUCHANAN A. E., *Marx and Justice*, Totowa (NJ), Rowman & Littlefield, 1982. — CROCE B., « Sulla concezione materialistica della storia », *Atti dell'Accademia pontaniana di Napoli*, vol. XXVI, Naples, 3 mai 1896 ; *Matérialisme historique et économie marxiste*, trad. A. Bonnet, Paris, V. Giard & E. Brière, 1901. — DEVENNEY M., *Ethics and politics in contemporary theory : Between critical theory and post-Marxism*, New York, Routledge, 2004. — DUMONT L., *Homo aequalis*, I, Paris, Gallimard, 1977. — ELSTER J., « Marx et Leibniz », *Revue philosophique*, Paris, PUF, n° 2, 1983 ; *Karl Marx, une interprétation analytique*, Paris, PUF, 1989. — GENTILE G., *La Philosophie de Marx* (1897), Mauvezin, TER, 1995. — GERAS N., *Marx and Human Nature, Refutation of a Legend*, Londres, Verso, 1983. — HENRY M., *Marx*, I : *Une philosophie de la réalité*, II : *Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976. — HIRSCHMAN A. O., *Les Passions et les intérêts, justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, Paris, PUF, 1980. — JORLAND G., *Les Paradoxes du capital*, Paris, Odile Jacob, 1995. — KAUTSKY K., *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*, Stuttgart, 1906. — LABICA G., *Karl Marx, Les Thèses sur Feuerbach*, Paris, PUF, 1987 — LÖWY M. & SAYRE R., *Révolte et Mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992. — LUKES S., *Marxism and Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1985. — MANDEVILLE B., *Fable of the Bees* (1705), trad. fr. *La Fable des abeilles*, Paris, Vrin, 1974. — PEFFER R. G., *Marxism, Morality and Social Justice*, Princeton, Univ. Press, 1990. — PETRUCCIANI S., « Marx and morality...*in* Actuel-Marx », *Éthique et Politique*, n° 10, Paris, 1991. — SOMBART W., *Braun's Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik*, vol. 5, 1892. — SWEET R. T., *Marx, morality, and the virtue of beneficence*, Lanham, MD : Univ. Press of America, 2002. — TOSEL A., *Marx, la justice et sa production*, Paris, Futur antérieur, 1996. — VAN PARIJS Ph., *Marxism Recycled*, Cambridge, Maison des sciences de l'homme/CUP, 1993. — VORLÄNDER K., *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1911. — WOOD A., « Marx, critique de l'égalitarisme », *M, mensuel, marxisme, mouvement*, Paris, mai-juin 1991 ; « L'immoralisme de Marx », *ibid.*, sept. 1995 (trad. J. Hoarau).

Jacques HOARAU

→ *Anarchisme ; Communautarisme ; Droit ; Économie ; Égalité ; Matérialisme ; Nietzschéisme ; Politique ; Socialisme ; Société ; Travail.*

MATÉRIALISME

Le mot « matérialisme » se prend en deux sens, l'un trivial, l'autre philosophique. Au sens trivial, le matérialisme désigne une personnalité ou un comportement qui privilégient les préoccupations « matérielles », c'est-à-dire sensibles ou basses : le matérialiste, c'est alors celui qui n'a pas d'idéal, qui ne vit que pour l'argent, le confort ou les plaisirs de la chair, et si le mot, en ce sens, relève bien du discours éthique (il vaut d'ordinaire comme condamnation), c'est indépendamment de quelque référence philosophique que ce soit. Quant au sens philosophique, qui apparaît d'ailleurs le premier (au tournant des XVIIe et XVIIIe s.), il ne relève pas spécialement de la philosophie morale. Le matérialisme, en cet autre sens, désigne moins une façon de vivre qu'une façon de penser : il est l'un des courants qui traversent et structurent l'histoire de la philosophie, depuis son origine (même si le mot, alors, n'existait pas) jusqu'à nos jours. S'il peut à ce titre concerner aussi la philosophie éthique, ce n'est que secondairement. Le matérialisme est une théorie de l'être, plutôt que du devoir-être : une ontologie, donc, plutôt qu'une morale. Être matérialiste, au sens philosophique, c'est en effet penser que tout est matière ou produit de la matière, et que les phénomènes intellectuels, moraux ou spirituels n'ont en conséquence de réalité que seconde ou déterminée. Le matérialisme est un monisme physique ou, cela revient au même, un physicalisme ontologique. Non, certes, qu'il nie l'existence de toute pensée (ce serait se nier soi-même, et penser qu'on ne pense pas), mais en ceci qu'il nie son indépendance ontologique ou substantielle. La pensée, pour le matérialiste, n'est qu'un effet ou une propriété de la matière organisée. C'est où le matérialisme débouche sur « la thèse du primat de la matière », chère à la tradition marxiste, thèse à la fois paradoxale (que signifie ce *primat* si tout est matière ?) et nécessaire (puisqu'il faut bien rendre compte, d'un point de vue matérialiste, des phénomènes intellectuels, moraux et spirituels). L'enjeu, ici, est surtout polémique. Il s'agit de combattre le courant adverse, qui veut que la pensée ou l'esprit existent indépendamment de la matière, voire la gouvernent ou la créent (primat de la pensée : idéalisme ou spiritualisme). Le matérialisme, contrairement à ce qu'on croit parfois, est essentiellement une théorie de l'esprit : être matérialiste, c'est moins défendre telle ou telle conception de la matière (elles seront historiquement fort variables, et de plus en plus soumises aux sciences de la nature), qu'affirmer la matérialité de l'esprit. C'est en quoi le matérialisme prend souvent la forme d'un réductionnisme ou, à tout le moins, d'une « doctrine qui explique le supérieur par l'inférieur » (comme disait Ravaisson, s'appuyant sur Auguste Comte, *La Philosophie en France au XIXe s.*, IX et XXIV). Expliquer la vie par la matière inanimée, la pensée par le cerveau, la superstructure idéologique par l'infrastructure économique, la vie consciente par des pulsions inconscientes, etc., c'est bien être matérialiste, comme on le voit par exemple chez Épicure, La Mettrie, Marx ou Freud. Mais alors, qu'en est-il de la morale ?

Il faut ici distinguer deux problèmes différents, qu'on peut appeler le problème pratique (qu'en est-il d'une morale matérialiste ?) et le problème théorique (qu'en est-il d'une théorie matérialiste de la morale ?). Que ces problèmes soient différents, ce qui est bien clair, n'empêche pas qu'ils soient liés : le premier est sous la domination théorique du second, qui doit donc être étudié d'abord.

Relativisme et universalisme

Si tout est matière ou matériel, que reste-t-il de la morale ? Il faut répondre : rien d'absolu, rien

d'indépendant, rien qui existe en soi ou par soi. C'est ce qu'avait vu Épicure : tout ce qui est est atomes ou vide (*Lettre à Hérodote*, 39-40) ; or ni le vide ni les atomes n'ont de morale, ni ne peuvent (puisqu'ils sont dépourvus de toute conscience comme de toute volonté) en avoir une. Le bien et le mal n'existent que dans la sensation (*Lettre à Ménécée*, 124) : toute morale est donc relative au vivant, qui n'est lui-même qu'un effet de la matière dans le vide. Démocrite, sans doute, ne disait pas autre chose : « Les qualités sont choses conventionnelles ; dans la nature, il n'y a que des atomes et du vide » (*Diogène Laërce*, IX, 45). Le matérialisme, dans son geste inaugural, chasse la morale hors de l'être ou de l'absolu. L'univers n'a pas de morale, et il n'existe rien d'autre que l'univers. Immanentisme radical : amoralisme radical. Nihilisme ? N'allons pas trop vite. Qu'il n'y ait pas de morale absolue, ni d'absolu moral, n'empêche pas qu'il existe une ou plusieurs morales relatives. Rapportées au tout, remarquait Diderot, les idées de bien et de mal n'ont guère de pertinence (le tout « n'est peut-être ni bien ni mal », *Le Neveu de Rameau* ; voir aussi P. Hermand, *Les Idées morales de Diderot*, 1923, p. 148-149). Mais le tout n'est pas tout : pourquoi n'existerait-il pas des morales locales ou partielles ? Rapportées à l'homme, ou aux hommes, les idées de bien et de mal ont un sens bien attesté, qu'il est difficile de récuser totalement. Et pourquoi le faudrait-il ? La matière ne vit pas : cela ne prouve pas que la vie ne soit rien. La matière ne pense pas : cela ne prouve pas que toute pensée soit impossible. Si la matière ou la nature n'ont pas de morale, il ne s'ensuit pas davantage que la morale ne soit rien : il s'ensuit simplement qu'il n'est de morale qu'humaine et historique. Les matérialistes n'ont guère dit autre chose, depuis Démocrite jusqu'à Freud ou Lévi-Strauss. Il n'existe ni valeurs absolues (contre Platon), ni raison pure pratique (contre Kant), ni fondement transcendant de la morale (contre la religion). Le matérialisme ne peut échapper à une forme de relativisme : si tout est matière, et si la matière n'a pas de morale, toute morale est relative à quelque chose qui en est dépourvu, et qui ne la produit, du moins à notre connaissance, que dans ce que Kant appellerait « les conditions contingentes de l'humanité ». Faut-il alors renoncer à toute morale universelle ? Oui, si l'on entend par là une morale qui serait celle de l'univers. Mais non, si l'on pense à une universalité simplement humaine (à une morale qui vaudrait pour tous les hommes) ou raisonnable (à une morale qui vaudrait pour tout être que son organisation matérielle rendrait capable de raison). Beaucoup de philosophes matérialistes, spécialement au XVIIIe s., conjugueront ainsi l'immanence et l'universel, la matière et la raison, l'athéisme et les Lumières. C'est ce qu'on voit chez Diderot, Helvétius ou d'Holbach, et c'est même l'un des arguments qu'ils opposent à toute morale théologique : « Vous dites qu'il y a une morale universelle, écrit par exemple Diderot, et je veux bien en convenir ; mais cette morale universelle ne peut être l'effet d'une cause locale et particulière. Elle a été la même dans tous les temps passés ; elle sera la même dans tous les siècles à venir ; elle ne peut donc avoir pour base les opinions religieuses qui, depuis l'origine du monde et d'un pôle à l'autre, ont toujours varié » (*Fragments échappés...*, 1). C'est parce qu'elle n'est qu'humaine, au contraire, que la morale peut être à la fois *relative* (elle ne vaut que pour les hommes) et *universelle* (elle vaut, ou peut valoir, pour *tous* les hommes). Matérialisme et relativisme vont de pair ; mais le relativisme est lui-même relativisé, s'agissant de morale, par l'unité (matérielle, corporelle) de l'espèce. C'est ce qui permet de répondre, d'un point de vue matérialiste, à l'objectio scandalisée que Rousseau, dans la *Profession de foi du vicaire Savoyard,* faisait, du point de vue de la conscience, au relativisme absolu qu'il croyait discerner dans les *Essais* : « O Montaigne ! toi qui te piques de franchise et de vérité, sois sincère et vrai, si un philosophe peut l'être, et dis-moi s'il est quelque pays sur la terre où ce soit un crime de garder sa foi, d'être clément, bienfaisant, généreux ; où l'homme de bien soit méprisable, et le perfide honoré ? » (*L'Émile*, IV). À quoi Montaigne pourrait répondre par l'invocation d'une même nature, qui nous contient et nous constitue, et d'une même raison, même douteuse, même imparfaite, qui nous éclaire. Diderot, dans un esprit voisin, s'appuie davantage sur l'unité biologique de l'espèce humaine : « Où chercherons-nous l'origine de cette unanimité de jugement si constante et si générale au milieu d'opinions contradictoires et passagères ? Où nous la chercherons ? Dans une cause physique, constante et éternelle. Et où est cette cause ? Elle est dans l'homme même, dans la similitude d'organisation d'un homme à un autre, similitude d'organisation qui entraîne celle des mêmes besoins, des mêmes plaisirs, des mêmes peines, de la même force, de la même faiblesse ; source de la nécessité de la société ou d'une lutte commune et concertée contre des dangers communs et naissant du sein de la nature même qui menace l'homme de cent côtés différents » (*Fragments échappés...*, 1). La morale est donc à la fois absolument particulière (dans l'univers) et relativement universelle (dans ce que Diderot appelle « l'enceinte de l'espèce », *Salon de 1767*, 5e site, p. 206 de l'éd. Hermann). C'est que, si « la Nature ne se soucie ni du bien ni du mal » mais seulement de « la conservation de l'individu et de la propagation de l'espèce » (*Lettre à Sophie Volland*, du 31 juillet 1762), l'espèce, en retour, dicte pourtant sa loi, d'où naît la morale : « La morale est fondée sur l'identité d'organisation, source des mêmes besoins, des mêmes peines, des mêmes plaisirs, des mêmes aversions, des mêmes désirs, des mêmes passions » (*Réfut. d'Helvétius*,

t. I, sect. II, notes). Même d'Holbach ou Helvétius, qui fondent moins la morale sur l'espèce et l'organisation que sur la société, l'éducation et l'intérêt bien compris, insistent sur l'universalité, au moins relative, de nos devoirs. Dans sa *Morale universelle* (et le titre lui-même est bien révélateur), d'Holbach écrit par exemple que « les motifs que cette morale expose sont purement humains, c'est-à-dire uniquement fondés sur la nature de l'homme » (t. 1, préface). Mais cette particularité de la morale est ce qui fonde son universalité relative : « La vraie morale est une : elle doit être la même pour tous les habitants de notre Globe. Si l'homme est partout le même, s'il a partout la même nature, les mêmes penchants, les mêmes désirs, en étudiant l'homme et ses rapports constants avec les êtres de son espèce, nous découvrirons sans peine ses devoirs envers lui-même et envers les autres » (*Système social*, I, 5). La morale, pour le matérialiste, ne saurait être absolue ; mais elle peut être à la fois absolument relative (à l'humanité) et (dans ces limites) relativement universelle : « L'idée de la vertu n'est point arbitraire, écrit Helvétius ; dans les siècles et les pays divers, tous les hommes, du moins ceux qui vivent en société, ont dû s'en former la même idée » : l'intérêt personnel est son origine ; le bien public, son objet (*De l'esprit,* II, 13). Relativisme, donc, mais lui-même relativisé par les nécessités de l'espèce, de la société et/ou de l'individu : « C'est toujours l'intérêt personnel, modifié selon la différence de nos besoins, de nos passions, de notre genre d'esprit et de nos conditions, qui, se combinant, dans les diverses sociétés, d'un nombre infini de manières, produit l'étonnante diversité des opinions » (*ibid.*, II, 7). Le relativisme n'est pas un nihilisme : rien ne vaut absolument, mais tout, pour les hommes et pour les sociétés, ne se vaut pas.

J'ai pris l'exemple, puisqu'il en fallait un, des matérialistes français du XVIIIe s. Cela ne signifie bien sûr pas qu'ils soient toujours d'accord entre eux, sur la morale, ni que tous les philosophes matérialistes partagent, dans ces domaines, la totalité de leurs positions. Comment serait-ce possible ? Le matérialisme n'est pas une philosophie, ni une école, mais un courant : aussi est-il nécessairement multiple, hétérogène, fluctuant toujours, contradictoire parfois. Plus de deux mille ans séparent Épicure de Diderot. Et au sein d'un même siècle, que de différences ! Diderot n'est pas Helvétius, qui n'est pas La Mettrie. Il reste que, sauf à renoncer à l'idée même de morale (comme Sade ?), le matérialisme est bien obligé d'assumer, en l'absence de tout absolu métaphysique, l'exigence – ne serait-ce qu'à l'horizon, ne serait-ce que tendanciellement – d'une universalité au moins humaine. Le plaisir, la douleur et l'amitié, chez Épicure, la raison, chez les stoïciens (rappelons que le stoïcisme est aussi un matérialisme ou, comme on l'a dit, un « corporéisme »), le désir et la loi, chez Hobbes, l'organisation, l'intérêt bien compris et l'éducation, chez les matérialistes du XVIIIe s., autant de façons de penser ce passage de la singularité du vécu ou de l'action à l'universalité, même relative, des valeurs et des jugements. Notons en passant, et pour en finir avec cette question, que le même passage d'un relativisme absolu (d'un point de vue métaphysique) à un universalisme relatif (d'un point de vue éthique ou politique), est aussi repérable, dans une autre problématique, chez Marx et ses disciples. Certes, pour le marxisme, toute morale est d'abord une production sociale, historiquement déterminée : toute morale exprime et masque à la fois des positions de classe ; toute morale est « idéologique ». Mais l'idéologie a précisément pour fonction ou pour effet de faire vivre ces déterminations sociales particulières comme des exigences universelles, ce qui est illusoire tant qu'il s'agit de sociétés de classes (encore cette illusion est-elle socialement nécessaire : ainsi l'interdit du vol dans une société fondée sur la propriété privée) et qui doit devenir effectif dans une société communiste. « La morale, explique Engels, a été constamment une morale de classe : ou bien elle justifiait la domination et les intérêts de la classe dominante, ou bien elle représentait, dès que la classe opprimée devenait assez puissante, la révolte contre cette domination et les intérêts d'avenir des opprimés. Qu'avec cela il se soit en gros effectué un progrès, pour la morale comme pour d'autres branches de la connaissance humaine, on n'en doute pas. Mais nous n'avons pas encore dépassé la morale de classe. Une morale réellement humaine, placée au-dessus des oppositions de classe et de leur souvenir, ne devient possible qu'à un niveau de la société où on a non seulement vaincu, mais oublié pour la pratique de la vie, l'opposition des classes » (*Anti-Dühring*, I, 9 ; voir aussi *L'Idéologie allemande*, I). Les textes de Marx ou d'Engels, sur cette question, sont peu nombreux et souvent elliptiques. Mais la plupart des commentateurs s'accordent sur leur interprétation ou, en tout cas, sur la place qu'ils laissent, au moins en perspective, à une universalité pratique. « Ce que le marxisme conteste, écrit par exemple Lucien Sève, ce n'est nullement l'universalité constitutive de la morale – sur ce point Kant a tout dit en un sens en montrant que son essence réside dans son caractère universellement obligatoire –, c'est au contraire le fait que, pensée en dehors de l'histoire, cette universalité demeure [comme disait Gramsci] "une forme vide" », que le marxisme se donne au contraire pour tâche, théorique et pratique, de remplir ou de réaliser : « l'universalité à laquelle le marxisme réfère la morale n'est pas abstraite et formelle, c'est celle du mouvement historique concret qui tend [comme disait Marx dans *Le Capital*, III, 7, chap. 48] au "développement des forces humaines comme fin en soi" » (*Une introduction à la philosophie marxiste*, 4.24, 1980, p. 321-322). Les parti-

sans de « l'anti-humanisme théorique de Marx » ne sont pas les derniers à penser cette nécessité pratique de la morale, ni son ouverture, à terme, à l'universel. « Seule une conception idéologique du monde a pu imaginer des sociétés *sans idéologies* », explique Louis Althusser, et c'est une illusion que d'imaginer que « la morale, qui est, dans son essence, idéologie, pourrait être remplacée par la science ou devenir de part en part scientifique » (*Pour Marx*, 1965, p. 238-239). Quant à l'universel, s'il n'est souvent que la dénégation d'un intérêt de classe, il est aussi ce que le mouvement communiste se donne pour tâche de réaliser pratiquement : « Dans une société de classe, l'idéologie est le relais par lequel, et l'élément dans lequel, le rapport des hommes à leurs conditions d'existence se règle au profit de la classe dominante. Dans une société sans classe, l'idéologie est le relais par lequel, et l'élément dans lequel, le rapport des hommes à leurs conditions d'existence se vit au profit de tous les hommes » (*ibid.*, p. 242-243). L'universel, pour un matérialiste, n'est pas au principe de la morale : il est son horizon.

Imputation et obligation

Mais pourquoi se soumettre à la morale ? Sous son apparence naïve, la question, pour un matérialiste, est redoutable, et d'autant plus qu'elle est double : elle porte à la fois sur les conditions de l'imputation morale (c'est le problème de la responsabilité) et sur le statut de l'obligation (c'est le problème du devoir).

S'agissant de l'imputabilité, il est ordinairement admis qu'elle suppose le libre arbitre : je ne peux être valablement blâmé ou loué pour mes actes que pour autant que j'en suis responsable, ce qui suppose que j'étais libre non seulement d'agir autrement, si je l'avais voulu (liberté d'action), mais bien de *vouloir* autrement (liberté de la volonté : libre arbitre). Or, c'est un point qu'il est bien difficile, pour un matérialiste, d'accorder. Si nos volitions, comme tout ce qui existe, sont matériellement déterminées (fût-ce de façon aléatoire), elles sont donc le résultat, en dernière instance, de processus inconscients et involontaires. Même chez Lucrèce, et contrairement à ce qu'on a parfois prétendu, le *clinamen*, loin d'instaurer un libre arbitre (il est vrai que ce n'était guère le problème des Anciens), le rend impossible : ce n'est pas ma volonté qui fait dévier les atomes, c'est au contraire leurs déviations (à la fois indéterminées et involontaires, et donc doublement aléatoires) qui déterminent ma volonté. Le *clinamen* me libère du destin, mais point, bien sûr, des *fœdera naturæ* ni, en général, de la matière : la volonté, pour Lucrèce, reste soumise aux mouvements involontaires (en moi et en dehors de moi) des atomes. Mais pourquoi alors me reprocher ce que j'ai fait, étant entendu que je n'ai voulu le faire que pour autant que j'étais déterminé (par la quête du plaisir ou la fuite de la douleur, par les simulacres, par le *clinamen*...) à le vouloir ? Lucrèce ne s'en soucie guère : son but n'est pas de condamner, mais de guérir. Le problème du libre arbitre sera surtout celui des philosophes chrétiens et, par eux, des Modernes. Mais les matérialistes seront à peu près unanimes à ne voir dans cette prétendue liberté ou indétermination du vouloir qu'une illusion. Ni Hobbes, ni La Mettrie, ni Diderot, ni d'Holbach, ni Helvétius, ni Marx, ni Freud n'accorderont au libre arbitre le moindre crédit : le matérialisme est une philosophie non de la liberté, mais de la libération. Mais alors, si « la volonté n'est point une action volontaire » (puisqu'on ne peut pas « vouloir vouloir » : la volonté est soumise au désir, qui ne lui est pas soumis, Hobbes, *De la nature humaine*, XII, 5), si nos actions sont l'effet de ce que nous sommes, au point qu' « assurer qu'au moment où je fais ou dis une chose, j'en puis dire ou faire une autre, c'est assurer que je suis moi et que je suis un autre », autrement dit se contredire (Diderot, *Le Rêve de d'Alembert*, Paris, R. Laffont « Bouquins », p. 664), si « ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience » (Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, I), si « la croyance profondément enracinée à la liberté et à la spontanéité psychiques est tout à fait antiscientifique et doit s'effacer devant la revendication d'un déterminisme psychique » (Freud, *Introduction à la psychanalyse*, II, 6), que reste-t-il de la morale ? Quel sens donner à la louange ou à la condamnation ? À la vertu ou au vice ? Aucun sens, là encore, qui soit absolu ou qui prétende l'être. « S'il n'y a point de liberté, écrit Diderot, il n'y a point d'action qui mérite la louange ou le blâme ; il n'y a ni vice ni vertu, rien dont il faille récompenser ou châtier » (*Lettre à Landois*, du 29 juin 1756). Non pourtant que tout se vaille, ni qu'il faille tout tolérer : « Qu'est-ce qui distingue donc les hommes ? La bienfaisance et la malfaisance. Le malfaisant est un homme qu'il faut détruire et non punir ; la bienfaisance est une bonne fortune, et non une vertu. Mais quoique l'homme bien ou malfaisant ne soit pas libre, l'homme n'en est pas moins un être qu'on modifie ; c'est par cette raison qu'il faut détruire le malfaisant sur une place publique. De là les bons effets de l'exemple, des discours, de l'éducation, du plaisir, de la douleur, des grandeurs, de la misère, etc. ; de là une sorte de philosophie pleine de commisération, qui attache fortement aux bons, qui n'irrite non plus contre le méchant que contre un ouragan... » (Diderot, *ibid.*). Les matérialistes, sur cette question comme sur beaucoup d'autres, seront presque toujours très proches de Spinoza : la nécessité n'annule ni les différences de valeur ni les exigences du combat. C'est encore, au XXe s., ce qu'expliquera Lénine : « L'idée de déterminisme, qui établit la nécessité des actes humains et rejette la fable absurde du libre arbitre, n'abolit nullement ni la raison, ni la conscience de l'homme, ni l'appréciation de ses actes. Bien au

contraire : seul le point de vue déterministe permet de porter une appréciation rigoureuse et juste, au lieu de tout rejeter sur le libre arbitre » (*Ce que sont les amis du peuple...*, I). Nul n'a le choix de soi, nul n'est absolument responsable de ce qu'il est ni, donc, de ce qu'il fait. Mais il n'en est pas moins ce qu'il est, il n'en fait pas moins ce qu'il fait, et peut à ce titre être évalué, au moins relativement, être aimé ou craint, soutenu ou combattu. Le matérialisme pousse à la miséricorde, nous y reviendrons, mais point à l'aveuglement ni à la complaisance.

Le problème de l'obligation est peut-être plus difficile. La morale se vit comme contrainte, comme devoir, comme impératif. Mais pourquoi, si je ne crois ni en Dieu ni au libre arbitre, devrais-je m'y soumettre ? Parce que c'est mon intérêt bien compris, répondront d'Holbach, Helvétius ou même Diderot : parce qu'il y a (du fait de la nature et plus encore de la société) plus de bonheur dans la vertu que dans le vice. Et d'expliquer en chœur que le débauché est voué à la maladie, l'égoïste à la solitude, le méchant au remords, à l'opprobre ou à la prison... L'homme vertueux, au contraire, vivra en paix avec sa conscience, avec la nature et avec les hommes, d'autant plus aimé (donc d'autant plus heureux) qu'il sera plus aimant et, par là, plus aimable. Rien n'empêche donc un athée d'être vertueux : « On peut être si heureusement né, explique Diderot, qu'on trouve un grand plaisir à faire le bien », on peut en outre « avoir reçu une excellente éducation, qui fortifie le penchant naturel à la bienfaisance », on peut, enfin, être convaincu par l'expérience « qu'à tout prendre, il vaut mieux, pour son bonheur dans ce monde, être un honnête homme qu'un coquin » (*Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de****, Paris, R. Laffont « Bouquins », p. 930-931). Ces raisons, même respectables et sympathiques, peuvent paraître un peu courtes, comme Diderot le reconnaît parfois, et Sade aura beau jeu, en matérialiste qu'il est aussi, d'en souligner les faiblesses ou les naïvetés. La Mettrie, avant lui, y avait insisté : si « le plaisir est notre but », comme l'avaient vu Épicure et Montaigne, si « le plaisir de l'âme est la vraie source du bonheur, il est très évident que, par rapport à la félicité, le bien et le mal sont en soi fort indifférents, et que celui qui aura une plus grande satisfaction à faire le mal sera plus heureux que quiconque en aura moins à faire le bien. Ce qui explique, continue La Mettrie, pourquoi tant de coquins sont heureux dans ce monde, et fait voir qu'il est un bonheur particulier et individuel qui se trouve, et sans vertu, et dans le crime même » (*Discours sur le bonheur*, Paris, Fayard « Corpus », 1987, p. 263). À bien des égards, La Mettrie, qui les précéda pourtant, est un matérialiste plus moderne, plus lucide ou plus radical que Diderot, Helvétius ou d'Holbach. Il voit qu'il faut renoncer au rêve du souverain bien (au sens que Kant donnera à cette expression : comme conjonction parfaite du bonheur et de la moralité), et donc, au moins sous leur forme orthodoxe, au stoïcisme autant qu'à l'épicurisme : ni le bonheur ne fait la vertu, ni la vertu le bonheur. *A fortiori* faut-il renoncer à l'avance au rêve scientiste et « éthocratique » d'un d'Holbach, qui voudra fonder la politique sur la morale et la morale sur la science. Le vrai n'est pas le bien ; le bien n'est pas le vrai. Quant au remords, il n'est « qu'une fâcheuse réminiscence », qui « nuit aux bons et à la vertu, dont il corrompt les fruits, et qui ne peut servir de frein à la méchanceté : il est donc au moins inutile au genre humain ; il surcharge des machines aussi à plaindre que mal réglées » (*ibid.*, p. 257 et 259). Ce genre de discours effraiera Diderot et d'Holbach, mais réjouira Sade, qui avait lu La Mettrie et qui s'en réclamera. Faut-il alors parler d'immoralisme ? Dans le cas de Sade, assurément ; dans le cas de La Mettrie, non pas, et c'est où la confrontation des deux, qu'on ne peut ici qu'esquisser, est la plus éclairante. Certes La Mettrie, comme Sade après lui, est convaincu qu'il n'y a ni morale absolue, ni loi naturelle, ni proportion nécessaire du bonheur et de la moralité. Comme Sade encore, il introduit une disjonction radicale entre le vrai, qui relève de la nature, et le juste, qui relève de la société : « Ce qui est vrai n'est pas juste pour cela ; et réciproquement, ce qui est juste peut bien n'être pas vrai » (*Discours préliminaire*, Paris, Fayard « Corpus », p. 39). Mais, au contraire de Sade, il refuse de donner tort à la société. « Il n'y a rien d'absolument juste, écrit-il, rien d'absolument injuste, nulle équité réelle, nuls vices, nulle grandeur, nuls crimes absolus » : il n'est de morale qu'artificielle et relative à la société. Dès lors que cette société est réelle, pourtant, la morale, même relative, même artificielle, ne l'est pas moins : « Convenez de bonne foi que celui-là est juste qui pèse la justice, pour ainsi dire, au poids de la société ; et à leur tour les philosophes vous accorderont (dans quel temps l'ont-ils nié ?) que telle action est relativement juste ou injuste, honnête ou déshonnête, vicieuse ou vertueuse, louable, infâme, criminelle, etc. » (*Discours préliminaire*, p. 24-25). C'est où l'amoralisme de La Mettrie, qui est purement théorique, se distingue de l'immoralisme sadien, qui veut – contradictoirement – ériger en prescription pratique, fût-elle négative, une vérité (l'amoralité de la nature) que La Mettrie, plus rigoureux, se contentait de constater. Sade, pour le dire autrement, veut combler, au bénéfice de la nature (comme d'Holbach, inversement, au bénéfice de la société), l'abîme que La Mettrie dévoilait, entre nature et société, entre vérité et morale, entre théorie et pratique. Or, que dit la nature, selon Sade ? Ceci : « Souviens-toi que tout ce que tu ne voudrais pas qui te fût fait [...] est précisément ce qu'il faut que tu fasses pour être heureux ; car il est dans mes lois que vous vous détruisiez tous mutuellement ; et la vraie façon pour y réus-

sir est de léser ton prochain. Voilà d'où vient que j'ai placé dans toi le penchant le plus vif au crime ; voilà pourquoi mon intention est que tu te rendes heureux, n'importe aux dépens de qui » (*Histoire de Juliette*..., IV). Et de justifier, comme on sait, le viol, le meurtre, la torture... L'immoralisme de Sade est une morale inversée, ce que Jean Deprun (*De Descartes au romantisme*, 1987, p. 130-131) appelle une « contre-éthique axée sur la destruction », qu'on ne saurait confondre avec « l'éthique libérale et permissive » – au reste pleine de douceur et de compassion – d'un La Mettrie. Pour ce dernier, en effet, « ce qui est absolument vrai n'étouffe pas ce qui est relativement juste » (*Discours préliminaire*, p. 39), et « quoiqu'il n'y ait point de vertu proprement dite, ou absolue, ce mot ne formant comme tant d'autres qu'un vain son, il en est de relatives à la société, dont elles sont à la fois l'ornement et l'appui » (*Discours sur le bonheur*, p. 252-253). La Mettrie sait bien qu'aucune société ne pourrait vivre sans cet appui, ni aucun homme sans la société. Cela n'empêche pas le méchant d'y survivre, s'il se cache, ni même d'y être heureux, s'il est habile. Mais n'est pas méchant qui veut. Le philosophe, quant à lui, s'efforcera plutôt d'accorder à la nature ce qu'elle demande (le plaisir), et à la société ce qu'elle prescrit (la justice, la vertu), sans prétendre combler l'écart qui les sépare ni sacrifier l'une à l'autre. Est-ce possible ? Oui, pour celui qui a « d'heureux penchants », issus d'un bon naturel et d'une bonne éducation. Quant aux autres, il est vain de les haïr, puisque nul n'est coupable de soi : il suffit de s'en protéger, de les empêcher de nuire, autant qu'on peut, et de jouir tranquillement de tous les plaisirs que la société (s'ils sont publics) ou notre conscience (s'ils sont privés) ne condamnent pas. Le dernier mot (que La Mettrie rattache tantôt à l'épicurisme tantôt au spinozisme) est à un hédonisme modéré par l'éducation, la compassion et la miséricorde. « Ce matérialisme mérite des égards : il doit être la source des indulgences, des excuses, des pardons, des grâces, des éloges, de la modération dans les supplices, qu'on doit ordonner à regret, et des récompenses dues à la vertu, qu'on ne saurait accorder de trop grand cœur. La vertu étant une espèce de hors-d'œuvre, un ornement étranger, toujours prêt à fuir, ou à tomber, faute d'appui. En tout, cependant, l'intérêt public mérite d'être consulté, car il faut bien tuer les chiens enragés et écraser les serpents » (*ibid.*, p. 264-265).

On dira que cela ne justifie pas le sentiment d'obligation. Mais c'est sans doute, pour un matérialiste, qu'il ne peut l'être : comment la matière serait-elle *obligée* à quoi que ce soit ? Même illusoire, pourtant, ce sentiment d'obligation n'en subsiste pas moins (le devoir est une illusion nécessaire), et c'est ce que Freud, après tant d'autres, reconnaîtra : « Quand je me demande pourquoi je me suis toujours efforcé d'être honnête, de ménager les autres et d'être bon chaque fois que cela a été possible, pourquoi je n'ai pas cessé d'agir de la sorte quand j'ai compris qu'on n'y trouve que des ennuis [...], vraiment, je ne trouve aucune réponse » (*Lettre à J. J. Putnam*, du 8 juillet 1915). Il faut entendre (car les explications de fait sont nombreuses, et le *sur-moi*, par l'intériorisation des interdictions parentales et sociales, en est une) aucune réponse qui soit satisfaisante en droit, c'est-à-dire aucune justification absolue. Mais le philosophe, dirait La Mettrie après Spinoza, n'est pas là pour justifier, mais pour comprendre : « Je ne moralise, ni ne prêche, ni ne déclame, j'explique » (*Discours sur le bonheur*, p. 287).

Une morale matérialiste ?

En pratique, et mise à part la singularité sadienne, les morales des philosophes matérialistes ne seront guère différentes des morales ordinaires de leur temps ou de leur société, voire de la morale commune (universalisable sinon absolument universelle) que l'humanité peu à peu se donne. Un honnête homme selon Diderot ou La Mettrie serait honnête aussi, pour l'essentiel, selon Voltaire ou Rousseau. Et le sage épicurien ou stoïcien n'aurait guère choqué, moralement, un Socrate ou un Aristote. N'est-ce pas Kant lui-même (*Critique de la raison pratique*, Dialectique, chap. 2) qui saluera « le vertueux Épicure » ? L'opposition du matérialisme et du spiritualisme est une opposition théorique, beaucoup plus que pratique, qui porte moins sur le contenu de la morale que sur son statut, sur les valeurs que sur leur genèse. Il reste qu'il y aura pourtant une différence d'accent, presque inévitablement, qui sera comme l'ombre portée, sur la pratique, des divergences théoriques. C'est ainsi que la plupart des philosophes matérialistes, fidèles en cela à l'hédonisme épicurien, auront tendance à célébrer les plaisirs du corps (fût-ce en les contrôlant strictement) plutôt qu'à les condamner. Si tout est matière, si je ne suis en conséquence qu'un corps, quel sens y aurait-il à condamner les plaisirs corporels ? *L'art de jouir*, pour reprendre un titre de La Mettrie, fait partie intégrante de l'éthique. Est-ce à dire que tous les plaisirs se valent ? Ce n'est vrai, objecteront la plupart des matérialistes, ni objectivement ni subjectivement. Objectivement, les plaisirs du corps sont plus fondamentaux, plus importants si l'on veut, puisqu'ils conditionnent tous les autres. « Le plaisir du ventre, disait Épicure, est le principe et la racine de tout bien » (fr. 409 Usener). C'est ce qu'on peut appeler le *primat* du corps : « Songer au corps, avant que de songer à l'âme, expliquera La Mettrie (*Discours sur le bonheur*, p. 271), c'est imiter la nature qui a fait l'un avant l'autre » (puisque l'âme n'est qu'un effet, ou une fonction, du corps). Mais subjectivement, les plaisirs spirituels peuvent être plus riches, plus subtils, plus durables, voire, pour le sage, plus nécessaires au bonheur (puisque celui-ci, montre Épicure, n'est qu'un plaisir en repos de

l'âme). C'est où l'hédonisme mène à l'eudémonisme, et où le *primat* du corps débouche sur la *primauté* de l'esprit : « La volupté de l'esprit est aussi supérieure à celle des sens, écrit encore La Mettrie (mais on pourrait citer aussi bien Épicure, Diderot ou Freud), que l'esprit est au-dessus du corps » (*L'Homme Machine*, Paris, Fayard « Corpus, p. 58) – quand bien même, faut-il le rappeler, il en dépend totalement.

Notons pour finir que le matérialisme fera, en règle générale, la part belle aux sentiments et, spécialement, à l'amour et à l'amitié. Il y a là une nécessité d'abord théorique : s'il n'existe aucune valeur absolue, le bien n'est jamais que le corrélat d'une évaluation subjective ; or évaluer, montre Hobbes, c'est désirer ou détester, aimer ou haïr (*Léviathan*, chap. 6). Mais cela vaut aussi en pratique, et spécialement dans le champ intersubjectif. Quelle joie sans amour ? Quel bonheur sans amitié ? Le thème, fortement marqué dès l'épicurisme (l'amitié est « le plus grand bien », *Maxime capitale XXVII)*, réapparaîtra, avec la même force, dans le matérialisme moderne et contemporain. « La loi suprême et première doit être l'amour de l'homme pour l'homme », écrit par exemple Feuerbach dans *L'Essence du christianisme* (II, 9). C'est où morale et éthique, devoir et désir se rencontrent. Si la vertu peut – au moins parfois, au moins un peu – aller avec le bonheur, c'est pour autant seulement que l'on sait passer de l'amour de soi (par quoi, montrait Helvétius, « on obéit toujours à son intérêt », *De l'esprit*, I, 4 et II, 3) à l'amour d'autrui (par quoi on peut trouver son intérêt, fût-ce à ses risques et périls, dans l'intérêt d'autrui). C'est ce qui rend l'optimisme d'un d'Holbach ou d'un Diderot moins naïf qu'on ne pourrait le croire, ou plutôt il n'est naïf, s'il l'est, que par notre impuissance à aimer. « Il est de l'essence de l'homme de s'aimer lui-même, lit-on par exemple dans le *Système de la nature*, de vouloir se conserver, de chercher à rendre son existence heureuse » ; mais nul ne le peut tout seul, ni contre les autres, ni indépendamment des sentiments qu'il leur porte, qu'ils lui rendent ou qu'ils lui communiquent. Il y a une sympathie dans la douleur, qui est compassion, une sympathie parfois dans le plaisir, qui est générosité. C'est pourquoi, pour d'Holbach et Diderot comme déjà pour Épicure, « l'homme ne peut être heureux sans la vertu » (d'Holbach, *Syst. de la nature*, I,15; voir Épicure, *Lettre à Ménécée*, 132). Le matérialisme, presque inévitablement, comporte une part d'utilitarisme, qui n'est qu'un eudémonisme généralisé ou, comme dirait Diderot, *expansif* : « l'homme le plus heureux est celui qui fait le bonheur d'un plus grand nombre » (Diderot, *Entretiens sur le Fils naturel*, II) ; « la vertu n'est que l'art de se rendre heureux soi-même de la félicité des autres » (d'Holbach, *Syst. de la nature*, I, 15). Cela ne va pas sans amour, et tel est le secret, peut-être, d'une morale matérialiste. Il tient en une maxime, qui clôt la *Morale universelle* et qu'on trouvait déjà, note d'Holbach, chez Sénèque : « Aimez, pour être aimé » (*La Morale universelle*, t. III, V, 9 ; cf. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 9, 6). C'est encore de l'égoïsme ? Sans doute, mais dont rien ne prouve qu'on puisse – ni donc qu'on doive – se libérer. Pour l'individu comme pour les sociétés, la vraie question est plutôt de savoir si, et comment, les pulsions d'amour ou de vie (« l'Éros éternel », dit Freud), sauront résister aux « pulsions humaines d'agression et d'autodestruction » (*Malaise dans la civilisation*, VIII). Qu'il n'y ait pas d'amour parfaitement désintéressé, c'est sur quoi les matérialistes s'accordent. Mais qu'est-ce que cela retire à l'amour, sinon ses illusions ?

Tout part donc de l'amour de soi, qui ne devient moral que par l'amour de l'autre. Que celui-là domine presque inévitablement celui-ci, c'est ce que les matérialistes n'ont guère ignoré. « Je déplore le sort de l'humanité, écrivait drôlement La Mettrie, d'être, pour ainsi dire, en d'aussi mauvaises mains que les siennes » (*Discours sur le bonheur*, p. 288). Inutile pourtant de s'en offusquer. Une morale matérialiste sera plutôt une morale de la compassion et de la miséricorde. « Il faut prendre les hommes comme ils sont, nous rappelle Helvétius : s'irriter contre les effets de leur amour-propre, c'est se plaindre des giboulées du printemps, des ardeurs de l'été, des pluies de l'automne et des glaces de l'hiver. Pour aimer les hommes, il faut en attendre peu... » (*De l'esprit*, I, 4). L'auteur de *L'Homme Machine* en serait d'accord : « Savez-vous pourquoi je fais encore quelque cas des hommes ? C'est que je les crois sérieusement des machines. Dans l'hypothèse contraire, j'en connais peu dont la société fût estimable. Le matérialisme est l'antidote de la misanthropie » (La Mettrie, *Système d'Épicure*, § 46).

► ALTHUSSER L., *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965. — BLOCH O., *Le Matérialisme*, Paris, PUF « Que sais-je ? », 1985. — COMTE-SPONVILLE A., *Traité du désespoir et de la béatitude*, Paris, PUF, 1984 (t. 1, *Le Mythe d'Icare*) et 1988 (t. 2, *Vivre*) ; *Une éducation philosophique* (surtout pour l'article « Qu'est-ce que le matérialisme ? »), Paris, PUF, 1989 ; *Valeur et Vérité*, Paris, PUF, 1994 ; *Petit traité des grandes vertus*, Paris, PUF, 1995. — CONCHE M., *Épicure : Lettres et maximes*, Paris, PUF, 2e éd., 1987. — DEPRUN J., « Sade et le rationalisme des Lumières », *Raison présente*, n° 3, 1967 ; « Quand Sade réécrit Fréret, Voltaire et d'Holbach », in *Roman et Lumières au XVIIIe s.*, Paris, Éd. Sociales, 1970 ; « La Mettrie et l'immoralisme sadien », in *La Bretagne littéraire au XVIIIe s.*, Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest, t. 83, 1976 (repris in *De Descartes au romantisme*, Paris, Vrin, 1987). — DOMENECH J., *L'Éthique des Lumières (Les Fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe s.)*, Paris, Vrin, 1989. — FLEW A., *David Hume, Philosopher of Moral Science*, Oxford, Basil Blackwell, 1986. — GARAUDY R., *Qu'est-ce que la morale marxiste ?*, Paris, Éd. Sociales, 1963. — HERMAND P., *Les Idées morales de Diderot*, Paris, PUF, 1923. — KORS A. Ch., *D'Holbach's (Coterie : An Enlightenment in Paris)*, Princeton, Univ. Press, 1976. — LANGE F. A., *Histoire du matérialisme*,

Leipzig, 1866 (trad. fr., Paris, Schleicher, 2e éd., 1910 ; rééd., Costes, 3e éd., 1921). — LION H., « Essai sur les œuvres politiques et morales du Baron d'Holbach », *Annales révolutionnaires*, t. XIV, 1922, 88-98, 265-280 et 441-463, t. XV, 1923, 209-219 et 378-396, et *Annales historiques de la révolution française*, t. I, 1924, 42-63 et 356-370. — NAVILLE P., *Paul Thiry d'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe s.*, Paris, Gallimard, 1943. — QUINIOU Y., *Problèmes du matérialisme*, Paris, Méridiens / Klincksieck, 1987. — SALEM J., *Tel un dieu parmi les hommes (L'éthique d'Épicure)*, Paris, Vrin, 1989 ; *La mort n'est rien pour nous (Lucrèce et l'éthique)*, Paris, Vrin, 1990. — SÈVE L., *Une introduction à la philosophie marxiste*, Paris, Éd. Sociales, 1980. — THOMSON A., « L'art de jouir de La Mettrie à Sade », *Actes du colloque international de Clermont-Ferrand*, P. Viallaneix éd., Univ. de Clermont-Ferrand, 1980. — Coll. : *Dix-huitième siècle*, n° 24, Paris, PUF, 1992 (*Le Matérialisme des Lumières*, sous la dir. d'O. Bloch & Ch. Porset).

André COMTE-SPONVILLE

→ *Épicure ; Hobbes ; Nature.*

MATERNITÉ

Traditionnellement le fait de devenir mère a légitimé l'existence même de la femme et a rendu la maternité à la fois mémorable et limitée. Dans la législation grecque de Licurge, par exemple, seulement les hommes morts à la guerre et les femmes mortes pendant l'accouchement avaient droit à l'inscription de leurs noms sur la lapide (Plutarque, *Vie de Licurge*, 27, 3). Selon Démosthène (*Contra Neera*), la maternité avait le pouvoir de construire une barrière infranchissable entre les épouses et les prostituées. Selon Platon, le désir de maternité était inscrit dans le corps des femmes grâce à la présence chez la femme de l'utérus, un animal irrationnel et rebelle visant à l'enfantement (*Timée*, 91 *c*). Selon Aristote, enfin, la maternité exprimait au mieux la sexualité féminine (*Histoire des Animaux*, VII, 581 *b*).

La femme a été valorisée pendant des siècles à partir de ses capacités reproductives. Seule la maternité a pu légitimer le désir sexuel des femmes, en réduisant ainsi la figure féminine à ses fonctions reproductives. C'est pourquoi on a eu une véritable idéalisation de la maternité et une sacralisation du rôle de mère, mais, en même temps, on a eu aussi une négation des autres potentialités féminines et, notamment, des potentialités liées à la sexualité non reproductive. C'est pourquoi, finalement, la femme a pu jouer un rôle social dans la vie privée, sans cependant avoir la possibilité de participer à la vie politique et publique de son pays (O'Brien, 1983 ; Oddey, 1999). Étant jugées inaptes à l'autonomie morale et incapables d'une vie intellectuelle, les femmes ont eu seulement accès pendant des siècles aux vertus « féminines » comme l'obéissance, le silence, la fidélité : leur rôle était uniquement celui d'enfanter et de donner ainsi aux hommes une descendance.

La maternité entre contraintes et pouvoir

Bien que quelques voix se soient élevées, tout au long de l'histoire de la philosophie occidentale, pour remettre en question la réduction des femmes à leurs fonctions reproductives et pour affirmer leur capacité à être, autant que les hommes, des êtres humains à part entière, les structures de la plupart des sociétés ont été modelées par des formes de domination masculine et les femmes ont été considérées comme subordonnées aux désirs et aux pouvoirs masculins. Il est vrai alors qu'au XVIIIe s. Hume écrivait que la supériorité des hommes n'est que le résultat d'une construction culturelle, et qu'au XIXe s. John Stuart Mill (1869) condamnait la ségrégation des femmes et prétendait au respect des femmes en tant qu'êtres humains égaux aux hommes. Cependant, le statut des femmes a commencé à changer seulement au XXe s., quand la maternité a pu elle-même changer de statut. Ce n'est qu'à partir de la révolution sexuelle des années 1970 que la femme devient « maître » de son désir sexuel sans plus être obligée de considérer la « pulsion à être fécondée » comme la seule source légitime de désir (Dolto, 1985). Ce n'est que dans les dernières années du XXe s., finalement, que la maternité devient un choix de la femme, le fruit du désir de devenir mère plutôt que le fruit de la nécessité et de la nature, la conséquence d'une décision autonome plutôt qu'une justification de la vie sexuelle (Butler, 1999).

La révolution sexuelle des années 1970 n'est cependant que le premier pas de la transformation radicale du statut de la maternité. En effet, par la révolution technologique des années 1980 et 1990, on est même arrivé à avoir une maîtrise de la fécondation, une maîtrise scientifique capable de séparer non seulement la sexualité de la maternité, mais aussi la maternité de la sexualité (Roberston, 1994). Ce n'est plus seulement la relation entre femme et désir qui est donc changée, mais aussi la relation entre corps, sexualité et maternité (*Representation of Motherhood*, 1994).

Les capacités productives de la femme et le refus de la maternité biologique

L'idée que la reproduction biologique est un moyen de contrôle des femmes est une idée répandue chez certaines féministes américaines qui, à partir des années 1970, ont cherché à démontrer que la joie de la grossesse n'est qu'un mythe patriarcal, car la grossesse biologique est une simple pratique barbare (Firestone, 1970 ; Dworkin, 1983). À partir d'une analyse de la mythologie patriarcale qui a fait du corps de la femme une entité impure et corrompue, un danger pour l'homme et une source de contamination morale et physique et, en même temps, du corps de la mère une entité sacrée et pure, une réalité asexuée et la source même de la nourriture et du soin, ces féministes ont construit une critique féroce de

l'institution du mariage et ont déconstruit même l'image de la femme mère. L'identification d'une femme avec la mère, symbolisée par l'image de Marie, la mère du Christ qui accepte sa grossesse avec patience infinie et soumission aveugle, n'est pour ces féministes qu'un moyen d'empêcher les femmes de vivre leur vie et de se réaliser en tant qu'êtres humains (Butler, 1990). La femme n'est pas seulement une créature qui attend les transformations inévitables de la nature dans son corps ; elle n'est pas seulement la fille qui attend d'être féconde, l'épouse qui vit sa grossesse et la vieille femme qui termine sa vie ménopausée, de même qu'elle n'est pas la femme au foyer qui attend l'homme qui travaille ou qui participe aux guerres (Huston, 1983). La femme est un individu autonome qui peut accepter son rôle de mère dans la mesure où l'homme accepte son rôle de père (Jaggar, 1983).

Dans ce contexte, les possibilités qui nous sont données par les techniques de reproduction artificielle sont analysées comme le meilleur moyen pour délivrer la femme de ses *contraintes* physiques et de lui permettre de conquérir une nouvelle et plus puissante autonomie (Ram & Jolly, 1998). À la base de cette position il y a d'ailleurs l'idée que la maternité biologique est un simple processus mécanique qui lie la femme aux aspects les plus matériels de la vie et qui l'éloigne ainsi de la dimension sociale et intellectuelle du monde masculin. Comme le disait déjà Simone de Beauvoir en 1949 : « La grossesse est surtout un drame qui se joue chez la femme entre soi et soi ; elle la ressent à la fois comme un enrichissement et comme une mutilation ; le fœtus est une partie de son corps, et c'est un parasite qui l'exploite ; elle le possède et elle est possédée par lui ; il résume tout l'avenir et, en le portant, elle se sent vaste comme le monde ; mais cette richesse même l'annihile, elle a l'impression de ne plus être rien » (*Le Deuxième sexe,* II, 307). C'est pourquoi la maternité biologique est le signe du lien entre femme et nature, un lien à extirper pour permettre aux femmes de s'opposer à la contingence de leur subordination au pouvoir masculin.

Maternité et pouvoir féminin

Selon beaucoup d'autres féministes l'expérience de la grossesse n'est absolument pas le signe de l'infériorité des femmes, mais elle est plutôt le symbole d'une potentialité à développer et utiliser : les capacités reproductives des femmes sont ainsi considérées comme le symbole du « pouvoir féminin » qui n'a rien à voir avec la dominance masculine, même si la tentative des hommes de contrôler les processus de procréation a souvent empêché les femmes de vivre librement leur grossesse. Comme l'a dit très clairement Adrienne Rich (1977), la *société* a cherché à apprendre aux femmes comment se sentir pendant une grossesse, quand éprouver de la douleur et quand, au contraire, ressentir du plaisir. C'est pourquoi, selon Rich, il convient toujours de distinguer entre la maternité comme relation potentielle de chaque femme avec son pouvoir reproductif et avec sa capacité de faire naître des enfants, et la maternité comme institution sociale qui vise à contrôler ce pouvoir féminin et à le rendre docile. C'est pourquoi, « pour vivre une vie pleinement humaine nous ne devons pas contrôler nos corps ; nous devons arriver à toucher l'unité de notre corporéité et notre liaison avec l'ordre naturel des choses, la base corporelle de notre intelligence » (Rich, 1977, 39). La maternité que Rich valorise se veut en dehors des rapports de domination masculine qu'elle combat et en dehors des procédés scientifiques qui dénaturent ce moment privilégié dans la vie d'une femme : la maternité devient ainsi le fondement de la différence biologique qui distingue les femmes des hommes, une différence qui devient en même temps le symbole d'une richesse à garder (Ruddick, 1989).

À partir des réflexions de Rich, beaucoup de féministes ont aujourd'hui assumé une position très polémique par rapport aux nouvelles technologies de reproduction en décrivant très explicitement l'esprit de domination qui anime le corps médical (Schwartz, 1994). Selon eux, par le biais de procédés techniques, les hommes réalisent un vieux fantasme, celui de déstabiliser l'identité de la femme, et expriment leur désir de s'emparer du pouvoir fécondant des femmes. Pour ce groupe de femmes, la préoccupation médicale n'est pas celle de donner des enfants à des femmes stériles, mais d'éliminer l'intermédiaire « femme » dans le désir d'enfant des hommes (Bataille, 1990 ; Tong, 1997). C'est pourquoi tout processus de médicalisation de la maternité est vécu comme un viol de la relation intime qu'entretiennent les femmes avec leur enfant, comme un moment de rupture de la relation mystérieuse, presque mystique que la mère établit lors de sa grossesse, et au-delà, après sa naissance, avec l'enfant.

La grossesse comme expérience physique et intentionnelle

En réalité, la maternité ne peut pas être considérée ni comme un simple comportement naturel, ni comme l'un des comportements sociaux. D'une part, la maternité a une véritable fonction sociale et culturelle. D'autre part, elle est enracinée dans la matérialité du corps. D'une part, elle est liée à la biologie des femmes. D'autre part, elle est construite à partir de l'imagination symbolique des femmes et des hommes. L'expérience de la maternité unifie tout dualisme ontologique et idéologique, et aboutit à une recomposition entre corps et âme, aspects biologiques et aspects intentionnels, désir sexuel et désir de procréer, homme et femme.

La grossesse est une expérience à la fois corporelle et psychologique, matérielle et intentionnelle.

Pendant une grossesse, il n'y a pas seulement le corps qui se transforme, mais aussi l'imagination de la mère qui crée des anticipations et qui construit ce que la psychologue italienne Vegetti-Finzi (1990) a appelé *l'enfant de la nuit*. Le temps biologique s'impose toujours au temps biographique, mais l'espace du corps maternel, lieu de copartage entre la femme et son enfant à naître, est surtout la base d'une relation intentionnelle. Pendant une grossesse, une femme est capable de créer une nouvelle relation avec sa propre corporéité et une nouvelle relation avec le monde extérieur. Chaque femme vit son corps comme quelque chose qui coïncide avec elle-même et, en même temps, comme une réalité tout à fait étrangère à elle-même. Les mouvements intérieurs appartiennent d'ailleurs à une autre créature, mais, en même temps, ils ne sont pas *autre chose* par rapport à elle-même. Les limites du corps propre s'ouvrent ; la femme fait l'expérience d'une présence chez elle du passé (le passé de sa propre enfance) et, en même temps, du futur (le futur de son enfant à naître). Comme l'écrit Iris Marion Young à propos de son expérience : « Dès que ma grossesse commence, je fais l'expérience d'un changement profond dans mon corps ; je deviens différente de ce que j'étais avant [...] Les mouvements du fœtus sont complètement les miens ; ils sont complètement à l'intérieur de moi et ils conditionnent mon expérience et mon espace. Je suis la seule à avoir accès à ces mouvements à partir de leur origine. La grossesse rend fluide la frontière entre ce qui est à l'intérieur de moi-même et ce qui est à l'extérieur. Je fais l'expérience de mon intérieur comme l'espace d'autrui et, en même temps, comme mon propre corps » (1984, 50).

Même si pour tous les *autres* (les médecins, l'entourage familial) la grossesse n'est qu'un temps d'attente pendant lequel il n'y a rien qui se passe, pour une femme enceinte la grossesse a sa propre temporalité, ses transformations, ses changements. Ce n'est pas la femme qui gère et ordonne les changements, mais c'est elle-même qui change. C'est pourquoi la grossesse est surtout une expérience qui peut permettre aux femmes de vivre leur corporéité d'une façon nouvelle et de comprendre que leur corps n'est pas seulement un corps-objet physique à utiliser ou ne pas utiliser pour la *production* d'enfants, mais aussi et surtout un corps sujet intentionnel qui permet de donner la vie à d'autres êtres humains.

L'instrumentalisation de la femme

Par rapport aux processus corporels et intentionnels d'une grossesse *naturelle,* les processus d'une grossesse qui commence artificiellement peuvent impliquer une forme d'instrumentalisation de la femme, par l'utilisation de son corps. C'est d'ailleurs surtout le corps féminin qui subit l'*intrusion* des techniques médicales. Même si la stérilité d'un couple est liée à la stérilité masculine, c'est toujours la femme qui, dans une fécondation artificielle, se soumet aux interventions les plus invasives : le cycle hormonal naturel est remplacé par un cycle artificiel ; les temps physiologiques de la femme sont prévariqués par les temps artificiels des soins ; les pratiques de laboratoire remplacent les rapports sexuels ; l'utérus qui accueille un fœtus étranger transforme le corps/unité en corps/fragmenté.

Cependant, le processus d'instrumentalisation des femmes s'accomplit seulement dans le cas des mères porteuses. Dans une fécondation artificielle normale, dès qu'un fœtus est implanté dans l'utérus de la mère, le corps peut de nouveau reconquérir son unité et redevenir un corps-personne, un lieu de copartage entre la mère et l'enfant à naître, une base pour les relations entre femme et enfant tout en étant aussi un lieu d'échanges physiologiques et réciproques. Au contraire, par l'utilisation d'une mère porteuse, le corps de la femme peut devenir un simple instrument à louer. Bien qu'en France la possibilité d'utiliser une mère porteuse ne soit pas admise (L. 94-653 du 29 juillet 1994), aux États-Unis (dans plusieurs États) l'utilisation de mères porteuses représente une véritable industrie de plus en plus florissante. Les mères porteuses ont la possibilité de passer un contrat avec leurs clients selon lequel leur utérus est en quelque sorte loué pendant neuf mois pour produire l'enfant d'un autre couple. Cependant, quel est le *statut* de la relation qu'une mère porteuse peut établir avec son enfant à naître ? Quelle est la place des émotions qu'une mère porteuse peut ressentir pendant sa grossesse ?

Dans le roman de Margaret Atwood, *The Handmaid's Tale* (1986), il y a la représentation de la vie dans la République de Gilead, un véritable monde *anti-utopie* où les femmes sont classées en deux groupes : d'une part les fonctionnaires de la République, qui sont stériles et qui peuvent seulement s'occuper de l'éducation des enfants ; d'autre part les *handmaids* (les femmes fécondes) qui sont réduites à leurs fonctions reproductives et qui sont toujours des simples mères porteuses. L'*handmaid* produit d'ailleurs les enfants pour les couples *fonctionnaires-commandants* et elle n'est rien d'autre qu'un récipient pour l'enfant à naître. Au moment de la naissance, elle est obligée de se séparer de *son* enfant et de se rendre disponible pour une nouvelle grossesse. C'est pourquoi elle ne peut avoir aucune identité, ni aucune valeur : elle est simplement un corps-instrument, un corps-récipient, un corps-chair pour la production des enfants.

En réalité, le dialogue entre une mère et son fœtus s'établit, comme nous le dit Vegetti-Finzi (1997), l'instant même où une femme reconnaît l'existence d'un autre être dans son corps : il n'y a pas de maternité biologique à opposer à une maternité sociale. Même s'il est toujours possible de créer des liens maternels sans aucune connexion physiologique, les cas de maternité biologique sans

aucun attachement maternel représentent une véritable « distorsion » de la maternité. C'est pourquoi dans le cas des mères porteuses on risque de n'avoir que deux possibilités : ou une femme cherche à ne pas penser à son fœtus, en le laissant ainsi sans aucun support psychologique ; ou elle établit un contact profond avec lui, mais au moment de la séparation elle souffre beaucoup (voir l'exemple de Marybeth Whitehead et de *son* enfant, Baby M, cas traité et analysé par Chessler, 1989, et par Whitehead, 1989).

Maternité et désir :
homme, femme et responsabilité

Le désir de maternité est intrinsèquement contradictoire et oscille entre le désir d'une femme d'enfanter et de vivre l'expérience de la grossesse et son désir d'autonomie par rapport au corps et aux enfants. C'est pourquoi on n'a pas toujours une coïncidence entre la gestation physique et la gestation psychique. C'est pourquoi, finalement, le désir et les intentions subjectives d'une femme ne coïncident pas toujours avec les exigences sociales : une femme peut désirer un enfant, mais elle peut, en même temps, être privée de la possibilité de vivre une grossesse pour des raisons familiales ou professionnelles, ou, au contraire, elle peut ne pas désirer un enfant, mais elle peut, en même temps, décider de procréer afin de cimenter son rapport de couple.

Le désir de maternité d'une femme se construit de façon différente à partir de l'enfance et de la puberté quand une fille est confrontée, d'une part, au modèle féminin de sa mère et, d'autre part, aux modifications physiologiques de son corps (Baruffi, 1979). La découverte du corps fécond, avec l'apparition du cycle menstruel, peut coïncider avec la découverte du désir de combler un vide (Lacan, 1975), mais elle peut aussi coïncider avec la peur de la sexualité et le refus de la féminité (Tort, 1992). La rencontre avec la sexualité peut faire naître le désir d'avoir un enfant avec l'homme qu'on aime, mais elle peut aussi impliquer la décision de ne jamais avoir d'enfants afin de vivre librement sa sexualité et de ne pas devenir une copie de sa propre mère. Mais ici nous ne cherchons pas à construire une casuistique du désir de maternité. On cherche plutôt à montrer la complexité de ce désir sans pour autant oublier la dimension morale de la maternité et le rapport entre maternité, sexualité et vie de couple.

En réalité, bien que la révolution des années 1970 et celle des années 1980-1990 aient opéré une séparation entre sexualité et maternité et donc entre désir sexuel et désir de grossesse, la relation entre ces désirs est loin d'être coupée. Si nous analysons la proposition « A désire devenir mère », nous voyons que la *structure* du désir de maternité est plutôt complexe. Si normalement une proposition comme « A veut B » peut être exprimée comme « A veut que *p* » où *p* décrit exactement ce que A veut à propos de B (par exemple la proposition « A veut un verre d'eau » est tout à fait équivalente à la proposition « A veut boire un verre d'eau »), cette traduction est difficile dans le cas du désir de maternité. La proposition « Marie veut devenir mère » pourrait en effet être traduite par « Marie veut faire un enfant ». Cependant, dans la plupart des cas, la signification de la première proposition n'est pas bien exprimée par la deuxième proposition : Marie pourrait toujours s'opposer à cette traduction de son désir, car son désir de devenir mère peut ne pas être le simple désir d'avoir un enfant.

Le désir de maternité est plutôt un vecteur qui manifeste quelque chose d'indéfini, au moins au début. Le sujet qui désire peut souvent avoir de la confusion à propos de ce qu'il veut et, seulement avec le temps, il peut focaliser son objectif, à travers un processus de découverte qui est toujours une découverte de lui-même. C'est pourquoi, même si le fait de vouloir un enfant est important, ce qui compte le plus est l'ensemble des désirs liés à la maternité. Le désir de maternité, de même que le désir sexuel, implique d'ailleurs la coprésence d'intentionnalité et de corporéité. L'homme n'est pas une simple *machine désirante,* mais il est un corps qui désire intentionnellement : c'est le regard d'un autre qui peut susciter des sensations en nous et peut par exemple expliquer notre excitation sexuelle ; c'est le regard d'un petit enfant qui peut susciter en nous des sensations et de l'amour et qui peut finalement susciter notre désir d'enfanter. Le désir de maternité est souvent le résultat complexe et même contradictoire du désir de donner la vie à *notre* enfant, du désir de vivre l'expérience de la grossesse dans notre corps et du désir de procréer avec la personne qu'on aime.

Même si dans la réalité il peut se passer qu'une femme désire enfanter toute seule, en réalisant ainsi un rêve d'omnipotence, la maternité ne peut jamais être une relation exclusive femme-enfant (Stone, 1978). Elle est toujours une relation à trois, même quand le rôle de l'homme est simplement celui de féconder une femme (naturellement ou artificiellement). La femme a sans doute le privilège d'une relation particulière avec son enfant à naître pendant une grossesse. Mais la naissance d'un enfant n'est jamais une expérience privée de la femme (Winnicott, 1960). La maternité est un objet d'accord entre femmes et hommes, un choix, de la conception à l'accouchement, pour les femmes de même que pour les hommes, une responsabilité morale et sociale pour un couple, même si le couple, en tant que tel, n'a jamais existé (Held, 1979 ; 1993).

• ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque,* trad. R. A. Gauthier & J.-Y. Jolif, Paris/Louvain, Nauvelaerts, 2 t., 1958-1970 ; *Histoire des animaux,* trad. Louis, in *Œuvres complètes,* Paris, Les Belles Lettres, 1964-1969. — BEAUVOIR S. DE, *Le Deuxième sexe* (1949), Paris, Gallimard,

1961. — ENGELS F., *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (1884), Paris, Éd. Sociale, 1974. — FREUD S., *Le Moi et le Ça* (1922), in *Œuvres complètes*, XVI, Paris, PUF, 1991 ; *Correspondance (1873-1939)*, Paris, Gallimard, 1966, « Lettre de G. Groddeck à Freud ». — HUME, *A Treatise of Human Nature* (1739), trad. fr. A. Leroy, *Traité de la nature humaine*, Paris, Aubier, 1946. — LACAN J., *Le Séminaire*, XX, Paris, Le Seuil, 1975. — MILL J. S., *The Subjection of Women* (1869), trad. fr., *De l'assujettissement des femmes*, Paris, Avatar, 1992. — PLATON, *La République*, in *Œuvres complètes*, VII, 2e partie, Paris, Les Belles Lettres, 1964 ; *Timée*, in *Œuvres complètes*, II, 1950 ; *Banquet*, in *Œuvres complètes*, IV, 2e partie, 1929, 70. — PLUTARQUE, *Vie de Licurge*, in *Les Vies des hommes illustres*, trad. J. Amyot, Paris, Gallimard « Pléiade », I, 1951. — SARTRE J.-P., *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Paris, Gallimard « Tel », 1995.

▶ APPLE R. D., *Mothers and Motherhood*, Columbus, Ohio State Univ. Press, 1997. — ATWOOD M., *The Handmaid's Tale*, New York, Houghton Mifflin, 1986. — BARTKY S. L., *Feminity and Domination : Studies in the Phenomenology of Oppression*, New York, Routledge, 1990. — BARUFFI L., *Il desiderio di maternità*, Torino, Boringhieri, 1979. — BASSIN D., HONEY M., MAHRER KAPLAN M. M., *Representation of Motherhood*, New Haven, Yale Univ. Press, 1994. — BATAILLE P., « La dimension éthique des mouvements d'action culturelle : réactions des femmes féministes au thème de la fécondation assistée », *Social Science*, 29, 1990, 583-617. — BROWN C., « Mothers, Fathers and Children : From Private to Public », *in* SARGENT L., *Women and Revolution*, Boston, South End Press, 1981. — BUTLER J., *Gender Trouble : Feminism and the Subvertion of Identity*, New York, Routledge, 1990 ; *Subjects of Desire* (1987), Princeton, Princeton Univ. Press, 1999. — CAVARERO A., *Corpo in figure*, Milano, Feltrinelli, 1995. — CHATEL M. M., *Malaise dans la procréation*, Paris, Albin Michel, 1993. — CHESSLER P., *The Sacred Bound : Legacy of Baby M*, New York, Random House, 1989. — CHODOROW N., *The Reproduction of Mothering : Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (1978), Berkeley, Univ. of California Press, 1999. — COREA G., *The Mother Machine*, New York, Harper & Row, 1985. — DIOTIMA, *Mettere al mondo il mondo*, Milano, La Tartaruga, 1990. — DOLTO F., *Sexualité féminine*, Paris, Livre de Poche, 1985. — DWORKIN A., *Pornography : Men Possessing Women* (1979), New York, E. P. Dutton, 1983. — FERGUSON A., « On Conceiving Motherhood and Sexuality », *in* TREBILCOT J., *Mothering : Essays in Feminist Theory*, Totowa, Allanhed, 1984 ; *Blood at the Root : Motherhood Sexuality and Male Domination*, Londres, Pandora, 1989. — FIRESTONE S., *The Dialectic of Sex : The Case of Feminist Revolution*, New York, Morrow, 1970. — FORMA A., *Mother in All Myths*, New York, Harper Collin Pub., 1999. — FRASSE G., *La Raison des femmes*, Paris, Plon, 1992. — FRYDMAN R., *L'Irrésistible désir de naissance*, Paris, PUF, 1986. — GILLIGAN C., *In a Different Voice : Psychological Theory and Women Development*, Cambridge Mass., Harvard Univ. Press, 1982. — GINSBURG F. D., RAPP R., *Conceiving the New World Order. The Global Politics of Reproduction*, Berkeley, Univ. of California Press, 1995. — GOWING L., *Common bodies : Women, sex, and reproduction in seventeenth century England*, New Haven, Yale Univ. Press, 2003. — GRIFFIN S., *Women and Nature*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1988. — HELD V., « The Obligation of Mothers and Fathers », *in* O'NEIL O. & RUDDICK W., *Philosophical and Legal Reflections on Parenthood*, New York, Oxford Univ. Press, 1979 ; *Feminist Morality*, Chicago, Chicago Univ. Press, 1993 ; *Justice and Care*, Boulder, Westview Press, 1995. — HUSTON N., « Tales of War and Tears of Women », *in* STIEHM J., *Women and Men's Wars*, New York, Pergamon Press, 1983. — IRIGARAY L., *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Éd. Minuit, 1984. — JAGGAR A., *Feminism Politics and Human Nature*, Totowa, Rowman and Allanheld, 1983. — MARTIN E., *The Woman in the Body : A Cultural Analysis of Reproduction*, Boston, Beacon Press, 1987. — MCLEOD C., *Self-trust and reproductive autonomy*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2002. — NODDINGS N., *Caring : A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley, Univ. of California Press, 1984. — O'BRIAN M., *The Politics of Reproduction*, Londres, Routledge, 1983. — ODDEY A., *Performing Women*, Londres, Macmillan, 1999. — OKIN S. M., *Justice, Gender and the Family*, New York, Basic Books, 1989. — PIERCY M., *Woman on the Edge of Time*, New York, Fawcett, 1976. — RAM K., JOLLY M., *Maternities and Modernities*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998. — RICH A., *Of Woman Born : Motherhood as Experience and Institution* (1977), New York, Bantam, 1986. — RIDDICK S., *Mathernal Thinking : Toward a Politics of Peace*, Boston, Beacon Press, 1989. — ROBERSTON J., *Children of Choice : Freedom and the New Reproductive Technologies*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1994. — SAMI A., *L'Espace imaginaire*, Paris, Gallimard, 1974. — SCHWARTZ A., « Taking nature out of Mother », *in* BASSIN D., HONEY M. & MAHRER KAPLAN M. M., *Representation of Motherhood*, New Haven, Yale Univ. Press, 1994. — SCOTT R., *Right, duties and the body : Law and ethics of the maternal-fetal conflict*, Oxford/Portland, Hart Pub., 2002. — SISSA G., *Le Corps virginal*, Paris, Vrin, 1987. — STONE H., *When God Was a Woman*, New York, Brace, 1979. — TONG R., *Feminist Approaches to Bioethics*, Boulder, Westview Press, 1997. — TORT M., *Le Désir froid*, Paris, La Découverte, 1992. — VEGETTI-FINZI S., *Il bambino della notte*, Milano, Mondadori, 1990 ; *Volere un figlio*, Milano, Mondadori, 1997. — WALKER M. B., *Philosophy and the Maternal Body*, Londres, Routledge, 1998. — WHITEHEAD M., *A Mother's Story*, New York, Saint Martins, 1989. — WINNICOTT D. W., « The Theory of the Parent-Infant Relationship » (1960), *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*, New York, International Univ. Press, 1965. — YOUNG I. M., « Pregnant Embodiment : Subjectivity and Alienantion », *Journal of Medecine and Philosophy*, 1984, 45-62.

Maria Michela MARZANO-PARISOLI

→ *Accouchement sous X, Amour, Corps, Don, Féministe (Éthique), Liens privés, Maternité pour autrui, Procréation assistée, Sexualité.*

MATERNITÉ POUR AUTRUI

La maternité pour autrui est l'accord par lequel une femme s'engage à porter un enfant qui, à la naissance, ne lui sera pas rattaché par un lien de filiation. Les maternités pour autrui ne sont autorisées aujourd'hui que dans certains États des États-Unis d'Amérique, au Royaume-Uni, en Israël, aux Pays-Bas et bientôt en Belgique. Ces

pratiques ont commencé aux États-Unis, au début des années 1970 et se sont développées et différenciées selon leur forme de réalisation technique. On distingue ainsi des maternités pour autrui dites du premier et du deuxième type selon que la femme porteuse fournit aussi bien l'ovule que la gestation ou la gestation seule. Les premières se réalisent par insémination artificielle tandis que les secondes nécessitent une fécondation *in vitro*. À la différence des abandons en vue d'adoption, la femme porteuse ne se sépare pas de l'enfant dont elle accouche à cause d'un accident de la vie, parce qu'elle n'a pas pu ou voulu avorter, ou parce qu'elle aurait changé de projet au cours de la grossesse. Ce qui caractérise ce procédé controversé est que l'enfant qui en résulte est conçu dans le cadre d'un projet parental qui est étranger à la porteuse, pour lequel elle consent à apporter ses puissances gestatrices. Ce sont ceux qui s'engagent dans ces accords comme commanditaires qui décident de la création de l'enfant, ses « auteurs », les parents de l'enfant, et non pas la femme qui accouche. Dans ce sens, en dépit de l'engagement corporel lourd qu'elle implique, la maternité pour autrui ne se différencie pas des autres techniques médicales de procréation telles que le don de sperme, d'ovule ou d'embryon. Néanmoins, les idées communes associées à la grossesse ne semblent pas faciliter ce processus d'abstraction des corps au profit des projets et donc des volontés dans la parentalité qui caractérisent les autres techniques médicales de procréation. Ainsi, les adversaires des maternités pour autrui refusent de distinguer le statut d'une grossesse dans ce contexte de celle qui résulte d'un rapport sexuel ordinaire. Ceci les mène à ne pas admettre qu'on puisse distinguer la grossesse de la maternité, un état physique et les dispositions qui sont censées l'accompagner, et fonde la plupart des objections morales et juridiques qu'on adresse souvent à cette pratique. Celles-ci sont de deux ordres. Les premières mettent l'accent sur les torts que ces pratiques produiraient aux femmes dont la liberté serait bafouée ainsi qu'aux enfants, lesquels deviendraient dans le cadre de ces accords des simples marchandises. Les autres portent sur les torts que la maternité pour autrui produit à l'organisation familiale et notamment à la place des femmes dans la famille, faisant entrer dans le commerce le lien fixe, stable et corporel qu'elles sont censées entretenir avec leurs enfants.

Prostitution procréative et vente d'enfants

La maternité pour autrui serait nuisible pour les femmes qui s'y prêtent, non pas tant par la pénibilité physique qu'elle implique – car, sinon, il faudrait aussi en préserver celles qui font des enfants pour elles-mêmes – mais par la violence morale qui l'accompagnerait nécessairement. Car, une femme ne saurait avoir, porté pendant neuf mois un enfant sans avoir, dans le même temps, des sentiments maternels. Pour pouvoir provoquer un geste contraire, il faut que sa liberté soit réduite à rien, qu'elle soit « exploitée », ce qui arrive normalement lorsque les femmes ont besoin d'argent. Selon ce raisonnement, plus on paye à ces femmes, plus leur liberté de garder l'enfant est réduite. C'est ainsi que dans certains pays qui autorisent les maternités pour autrui, comme au Royaume-Uni, le paiement pour ce service n'est pas autorisé. Tandis que dans des situations normales tout travail mérite un salaire pour qu'il n'y ait pas d'exploitation entre les personnes, avec la maternité pour autrui la non exploitation passe par la condition contraire. Au lieu de penser que certaines personnes peuvent faire des choses, surtout lorsqu'elles sont motivées pour de l'argent, que d'autres trouvent difficiles voire même impossibles, en raison des représentations différentes à propos de leur sens et de leur valeur, on en déduit que ces choses ne se font qu'au prix d'une violence contre soi. Le résultat de cette curieuse façon de raisonner est que l'on impose impérativement à tout le monde le sens et les valeurs dominants associés à certains. Ainsi, au Royaume-Uni il manque de candidates pour ces opérations parce que la grossesse est trop lourde physiquement pour que les donneuses de gestation ne soient pas motivées par seulement des buts altruistes. Le deuxième argument que l'on avance contre ces transactions est qu'elles constituent une vente d'enfants. Néanmoins, pour vendre un enfant il faut bien d'abord en être le propriétaire, car, comment pourrait-on vendre quelque chose qu'on ne possède pas déjà ? Certains auteurs (Guillarme) affirment que ce que l'on vend ce ne sont pas les enfants mais les droits parentaux que l'on exerce sur eux. Mais si ce raisonnement est valable pour la cession d'enfants en vue d'une adoption, il ne saurait l'être pour la maternité pour autrui. Car, en réalité, l'obligation de la femme porteuse est une obligation de moyens et non pas de résultat, c'est-à-dire, celle de mettre à disposition d'autrui ses compétences procréatives ou gestatrices, car l'enfant qui en résulte lui est d'emblée étranger. Elle n'a jamais eu à aucun moment de droit sur l'enfant : cet enfant est conçu dans l'optique d'être l'enfant du couple commanditaire. On ne vend pas un produit mais un travail de gestation, lequel doit être rémunéré même si la femme perd l'enfant en cours de grossesse d'une manière involontaire. Qui plus est, dans certains pays qui autorisent cette pratique, cette distinction entre le travail du corps et l'enfant qui en résulte trouve des répercussions juridiques fortes. Ainsi, lorsque l'enfant est né la femme porteuse ne doit pas l'abandonner pour que la femme commanditaire l'adopte, cet enfant étant considéré d'emblée comme le fils ou la fille de cette dernière. L'explication que des juges californiens ont donné à cela est que c'est le couple commanditaire et non pas la porteuse qui sont à l'origine de la création de l'enfant et ils doivent de ce fait être considérés comme ses parents (Andrews).

La maternité pour autrui contre la famille

Dans des pays comme la France où cette pratique est interdite, qu'elle soit payante ou gratuite, on a besoin d'arguments différents pour justifier cet anathème radical. On affirme qu'il est contraire aux intérêts de l'enfant d'être séparé de la femme qui accoucha de lui parce que cette femme en est la « mère ». Néanmoins, lors des adoptions les enfants sont séparés aussi sans que cette pratique soit considérée immorale. Mais, disent-ils, ces abandons ne sont pas prémédités, à la différence des premiers. Toutefois, si l'intérêt de l'enfant se trouvait atteint, on devrait empêcher les abandons même s'ils sont le produit d'un geste non prémédité, à moins que l'on raisonne du seul point de vue de la mère. Car, on n'autorise pas à une femme en détresse à tuer ou à ne pas nourrir son enfant, tandis qu'on l'autorise à l'abandonner. Sans doute le cœur de ces arguments est que ces pratiques viendraient banaliser la place maternelle, si importante pour la survie de la famille. C'est pour cette raison que les juges français interdisent, lorsqu'ils suspectent un accord de mère porteuse, la demande d'adoption de l'enfant articulée par la femme commanditaire. Il semble préférable pour un tel enfant de rester sans mère qu'avec celle qui l'aurait « arraché » à sa mère véritable. Ces théories supposent que la maternité ne saurait être socialement utile que dans la mesure où elle se fonde sur la grossesse. Une maternité née de la seule volonté d'une femme ne saurait donner lieu qu'à des mères incertaines et dangereuses pour l'ordre social. Néanmoins, il n'est pas très difficile de constater que la grossesse n'est pas un critère qui sert à garantir la qualité de certains liens. De nombreuses femmes qui accouchent de leurs enfants les abandonnent, les maltraitent et les tuent de manière parfois aberrante. Mais surtout, un tel critère ne semble à même de favoriser ni l'égalité entre les personnes ni le développement des libertés corporelles. En effet, si l'on prend la grossesse comme seul fondement valable de la maternité biologique, ceci crée une inégalité non seulement entre les hommes et les femmes mais aussi et surtout entre les femmes fertiles et stériles. Dans un régime d'interdiction des maternités pour autrui, tandis qu'une femme peut procréer toute seule, les hommes sont obligés de faire des enfants qui auront forcément une mère. Seules auraient droit à procréer celles que les compétences corporelles habilitent. Curieuse façon de distribuer le droit de procréer, car elle suppose que les compétences corporelles et parentales sont liées les unes aux autres. Comme si les corps enfermaient une sagesse que l'on se saurait ni imiter ni contredire. Par ailleurs, un tel fondement limite sérieusement les possibilités des femmes fertiles de disposer de leurs puissances corporelles comme elles l'entendent, en l'occurrence, au bénéfice d'autrui, produisant une entorse injustifiée à la liberté d'enfanter. Comme beaucoup d'auteurs l'ont signalé (Geller), cette limitation semble en contradiction avec le droit à avorter. N'a-t-on pas fondé un tel droit sur le pouvoir des femmes de disposer de leurs corps ? D'autant que, à proprement parler, avec l'avortement on dispose de la vie d'un fœtus tandis que, par les maternités de substitution, les femmes ne disposent que de leurs propre corps, l'affectant à la procréation d'autrui.

▶ ANDREWS L., *The clone Age, Adventures in the New Reproductive Technology,* New York, Henry Holt and Company, 1999. — EVANS D. éd., *Creating the Child, The Ethics, Law and Pratice of Assisted Procreation,* Martinus Nijhoff Publishers, 1996. — GELLER S., *Mères porteuses, oui ou non ?,* Éd Frisson Roche, 1990. — GUILLARME B., « Louer son ventre », *Raisons politiques,* n° 12, déc. 2003, p. 77-83. — PURDY L., *Reproducing Persons, Issues in Feminist Bioethics,* Ithaca and London, Cornell University Press.

Marcela IACUB

→ *Liens privés ; Maternité ; Procréation.*

MÉDIAS
Éthique des médias

Le champ historique et sociologique couvert par la référence à « l'éthique des médias » est extrêmement diversifié, voire hétérogène. Du point de vue de la pluralité des supports techniques de la communication médiatique d'abord : imprimé, diffusion hertzienne, câble audiovisuel et téléphonique, satellite, « révolution numérique » et convergence de l'audiovisuel, de l'informatique et des télécommunications, etc. Ensuite, du point de vue de la diversité des supports éditoriaux : agences de presse, presse écrite d'information générale et spécialisée, quotidienne et périodique, médias électroniques (radio et télévision) et télématiques, généralistes et thématiques, gratuits et payants, etc. Enfin, du point de vue des acteurs professionnels traditionnels intervenant directement sur cette question : salariés, fonctionnaires et indépendants, journalistes et réalisateurs, animateurs, producteurs et programmateurs, éditeurs, régies publicitaires et annonceurs, etc.

Quatre grandes doctrines structurent le champ historique et sociologique de l'éthique de l'information et de la communication : *primo*, la doctrine autoritaire, avec sa version collectiviste-soviétique ; *secundo*, la doctrine libertarienne ; *tertio*, la doctrine libérale ; *quarto*, la doctrine de la responsabilité sociale des médias, avec son avatar de la « souveraineté culturelle », illustré notamment par la référence à l'audiovisuel étatique de service public et par la doctrine tiers-mondiste du « nouvel ordre mondial de l'information et de la communication ». En réalité, la problématique éthique en matière de médias reste encore largement dominée, en Europe et aux États-Unis, par des

conceptions des médias sociologiquement périmées et politiquement dogmatiques et par des questions théoriques fondamentales liées à l'exercice de la liberté d'expression et de communication individuelle, plutôt qu'à la liberté de la communication médiatique.

Il s'agit aujourd'hui de déterminer la problématique éthique pertinente en matière de médias, commune à une diversité de supports de communication et à une pluralité de professions. Le credo de l'« éthique des médias » peut être compris sur le mode des conditions de possibilité *a priori* des médias mais également sur le mode de formulation et de mise en œuvre des attentes normatives à leur égard. Ces deux approches ne sont pas antinomiques. Une approche *transcendantale* des médias et de la liberté de communication peut se résumer ainsi : quel statut philosophique attribuer aux médias afin qu'ils satisfassent à nos intuitions démocratiques premières, nourries des évolutions sociologiques, et qu'ils assurent aux individus et aux groupes une communication politique dépourvue de toute domination structurelle ? Les catégories d'une éthique contemporaine des médias sont principalement à rechercher dans les travaux de la seconde École de Francfort, et plus particulièrement de Jürgen Habermas et de Jean-Marc Ferry. Plusieurs couples conceptuels sont pertinents dans ce cadre, notamment : « communication interpersonnelle » et « communication médiatique », « médias de diffusion » et « médias de communication ».

Quatre doctrines majeures

Historiquement, la problématique éthique en matière de médias s'est développée autour de deux axes majeurs et complémentaires : la reconnaissance formelle de la liberté de communication et l'organisation de la responsabilité éditoriale en contrepoids à cette liberté.

Primo, la reconnaissance du droit abstrait et l'extension de la liberté de communiquer. L'autonomisation formelle des médias par rapport au pouvoir politico-administratif se réalise selon deux principes complémentaires : d'une part, la consécration de la liberté d'entreprise en matière de médias (absence de cautionnement ou d'autorisation préalable à l'établissement de l'infrastructure économique ou technique) et, d'autre part, la reconnaissance de la liberté d'expression (absence de censure *a priori* en matière de publication de contenus) et son corollaire, la liberté de réception. Deux doctrines doivent ici être opposées : la conception autoritaire de la liberté de la communication, avec sa version soviétique, et la conception libertarienne.

La doctrine autoritaire est caractérisée par une autorisation préalable relative à l'opportunité de l'expression publique individuelle, à son contenu et à ses formes matérielles. La liberté et la responsabilité sont soumises à un régime de contrôle *a priori* exercé par les autorités politico-administratives. Sous ce régime juridique, l'action publique en matière de communication est caractérisée par les éléments suivants : action publique = initiative politico-administrative = mesure préalable = restriction de la liberté d'expression, de réception et d'établissement = ingérence dans les contenus communiqués. Le régime autoritaire de régulation de la communication publique se justifie de deux manières distinctes, marquées par une compréhension substantielle et indivisible de la souveraineté politique, déniant toute autonomie de critique et d'initiative aux gouvernés. Soit le pouvoir politique se légitime à partir d'une référence *transcendante* (« vérité » mythologique, divine, charismatique, historique ou scientifique) par rapport à la société (version traditionnelle). Soit la référence politique est *immanente* à la société, mais sa définition et sa mise en œuvre restent du ressort exclusif des institutions politiques (version collectiviste-soviétique). Dans cette dernière hypothèse, le contrôle politico-administratif sur l'économie et *a fortiori* sur les médias est établi afin de garantir à chaque individu un exercice concret de sa liberté de communiquer. Ici la censure préalable est *interne* aux médias, tous soumis à un régime de propriété étatique.

Aujourd'hui, les régimes politiques démocratiques se caractérisent par le rejet de la doctrine autoritaire en matière de communication et par un régime de responsabilité *a posteriori*. Même si une différence subsiste entre les médias électroniques et les médias écrits, les premiers étant encore soumis à un régime d'autorisation préalable admis – dans les conditions qu'il énonce et sous contrôle juridictionnel – par l'article 10, § 2, de la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales (voir *infra* la doctrine étatique de l'audiovisuel (de service) public). Mais, au-delà de cette disparité anachronique de traitement juridique, une exigence est aujourd'hui acquise : la suppression de l'ingérence directe du pouvoir politico-administratif dans la définition des contenus édités par les médias. Une fois la régulation *étatique* des contenus rejetée pour ses menaces en terme de liberté, la question des rapports entre liberté et responsabilité en matière de communication persiste néanmoins avec, en particulier, la question du mode – public ou privatiste – de sélection et de traitement des contenus publiés et diffusés par les médias.

La doctrine libertarienne se caractérise par la reconnaissance générale de la liberté individuelle d'expression (et, facultativement, de réception) des opinions et des informations. La responsabilité est assurée *a posteriori* en cas d'abus dans l'exercice de cette liberté et emprunte la voie judiciaire, civile ou pénale. La liberté de la presse et des médias est la combinaison de cette liberté d'expression avec le

droit de propriété et la liberté d'entreprise ; la responsabilité judiciaire est alors complétée par la sanction du marché et du libre jeu de la concurrence. Le trait central de la « conception libertarienne du journalisme », défendue par J. C. Merrill, est l'absence de tout contrôle préventif sur la liberté d'expression, la détermination du contenu de ce qui est publié ou diffusé restant toujours du ressort ultime de la conscience individuelle de celui qui s'exprime – éventuellement éclairée par les indicateurs formels du marché et du droit. Les libertariens considèrent en effet que toute forme d'autorité est par principe illégitime et liberticide : dès lors, toute autre intervention, étatique ou professionnelle, sera aussitôt interprétée comme une ingérence dans l'exercice de la liberté d'expression du journaliste, individu atomisé avant d'être homme de médias. Ce qui ne devrait pas empêcher les libertariens d'adopter des codes éthiques en matière de communication, dépourvus de mise en œuvre professionnelle effective, à des fins strictement stratégiques dissuadant ainsi par avance toute velléité d'intervention publique à l'égard des médias.

Secundo, les contrepoids nécessaires à la liberté générale de communication afin d'éviter une réduction des médias à un statut de simple acteur économique industriel. Deux doctrines majeures doivent être relevées ici : la doctrine libérale de la liberté de la communication et la doctrine de la responsabilité sociale des médias. Cette dernière comporte deux versions dérivées, alibis pour maintenir des formes archaïques de doctrine autoritaire de régulation de la communication : la doctrine étatique de l'audiovisuel (de service) public et celle du « nouvel ordre mondial de l'information et de la communication ».

La doctrine libérale est proche de la conception libertarienne sans être aussi radicale qu'elle : la légitimité d'une intervention de l'État est reconnue pour autant qu'elle soit limitée à une correction de la logique du marché. Pour les libéraux, si les contenus, les aspects symboliques, de la liberté de la communication – parce qu'appartenant à la sphère privée – ne peuvent faire l'objet d'une intervention de l'État, par contre ses aspects physiques (technologiques ou économiques) peuvent être régulés par le pouvoir politique. En outre, les libéraux prôneront une autorégulation par la corporation journalistique elle-même afin de pouvoir effectivement stigmatiser ceux qui sont indignes de la profession, non respectueux de la déontologie.

Point commun aux conceptions libertarienne et libérale, les médias se revendiquent d'une liberté de l'information et de la communication dont ils seraient les détenteurs privilégiés et qui est pensée comme une liberté exercée de manière solitaire. Dans les deux cas de figure, la communication est conçue sur le mode monologique, c'est-à-dire que la liberté éditoriale des personnes physiques (individus) ou morales (médias) est comprise comme une liberté négative, toujours déjà fermée sur elle-même. Cette approche garantit un accès non discriminatoire aux documents publics, la libre circulation des journalistes et une utilisation formelle de tous les outils et supports techniques de communication, moyennant les conditions économiques de son exercice. Mais le corollaire de cette dynamique critique de lutte contre l'arbitraire des pouvoirs et de suppression des monopoles est le libre arbitre le plus total dans la détermination de ce qui est publié ou diffusé et l'équivalence abusive établie entre le « libre marché des idées » (J. S. Mill) et le marché tout court. Dès lors, toute forme de limitation ou de critique de la liberté de communication, dans son volet économique ou dans son volet culturel, est comprise comme une entrave arbitraire à – voire comme une suppression de – la liberté individuelle (d'expression des opinions, de mouvement des journalistes, de réception des informations ou d'organisation du marché) et comme une ingérence dans la sphère privée individuelle – peu importe que cette action restrictive émane d'un pouvoir public ou d'un pouvoir privé, mais pourvu qu'elle n'ait pas été préalablement acceptée ou sollicitée par les parties concernées.

Mais surtout, selon les doctrines libertarienne et libérale, la liberté de la presse et la liberté de la communication médiatique sont toujours considérées comme des modalités particulières de la liberté d'expression individuelle du journaliste ou de l'éditeur, combinée avec la liberté d'entreprise afin d'intégrer le développement industriel des médias. Cette liberté de communication des médias, comprise comme combinaison de la liberté d'expression et de la liberté d'entreprise, est – dans le cas des libéraux – encadrée par des préceptes déontologiques définis par les seuls professionnels et – selon la logique libertarienne – sanctionnée par le jeu de la concurrence et la voie judiciaire en cas d'abus.

La doctrine de la responsabilité sociale des médias s'inscrit également dans le cadre du rejet de tout contrôle préalable sur la liberté d'expression et d'information. En revanche, elle reconnaît que les médias ont des devoirs et des responsabilités particuliers à l'égard de la collectivité. En effet, dès lors que le « droit du public à l'information » est proclamé, il faut attribuer aux journalistes les moyens concrets de remplir leurs devoirs positifs envers la société, au-delà des seules libertés encadrées par les régulations judiciaire, marchande ou déontologique.

Le mode d'intervention de la collectivité reste encore marqué, dans le chef des médias, par une défiance à l'égard de toute mesure contraignante, dont l'initiative et la mise en œuvre ne leur incomberaient pas exclusivement, et par le monopole de la représentation publique attribué aux mandataires politiques. En outre, la doctrine de la responsabilité sociale accorde une primauté aux profes-

sionnels de la communication, porteurs et garants d'une « éthique de l'information », qu'il faudrait soutenir dans leur opposition, interne aux médias, avec le pouvoir économique, principale entrave au respect de cette éthique. Parmi les mesures structurelles proposées : la création d'une société des journalistes détentrice du capital intellectuel du média, l'organisation des entreprises de presse sous forme de « sociétés à lucrativité limitée » (à l'instar du quotidien *Le Monde*), etc. La reconnaissance, dans le chef des médias, de devoirs à l'égard de la collectivité et leur réalisation par un rééquilibrage des rapports sociaux internes aux entreprises restent inscrites dans une compréhension traditionnelle de la responsabilité publique des médias, organisée selon les principes de la conception démocratique dominante (autorégulation, État social et souveraineté politique nationale).

La doctrine de la responsabilité sociale a été développée dans l'entre-deux guerres aux États-Unis, dans un régime de pluralisme des médias. Elle a été traduite, en Europe mais surtout en France, avec l'école du droit à l'information, applicable à la presse écrite (et représentée principalement par J. Schwoebel et B. Voyenne). Enfin, elle connaît un équivalent continental en matière de médias électroniques sous le couvert de *la doctrine étatique de l'audiovisuel (de service) public*. Pour mémoire, ceux-ci sont soumis à un régime juridique différent (autorisation administrative préalable, dans un cadre juridique constitutionnel) de la presse écrite, justifié par la rareté des ressources hertziennes disponibles et ne couvrant en principe pas le contenu éditorial de la communication électronique. Or, ce régime juridique a en outre été associé à une position de monopole légal des opérateurs étatiques, légitimée par le souci de garantir le pluralisme de l'information et de la communication face aux prétendues tentations séductrices de l'image et de la télévision (identifiée à sa forme commerciale privée). Ainsi, la doctrine étatique de l'audiovisuel (de service) public, comprise comme transposition aux médias électroniques de la théorie de la responsabilité sociale, a permis de légitimer le maintien du champ d'intervention et de responsabilité du système politico-administratif sur les aspects *symboliques* – et pas simplement *physiques* – de la communication médiatique.

Enfin, il faut y ajouter, pour mémoire, *la doctrine du « nouvel ordre mondial de l'information et de la communication »* (NOMIC), développée dans le cadre de l'Unesco au cours des années 1970 (voir le *rapport McBride*), et transposition, au niveau mondial, des critiques sur les abus de la libre circulation des informations et des opinions. Selon les partisans du NOMIC, le très libéral *free flow of informations* légitimerait et renforcerait l'hégémonie culturelle des nations développées à l'égard des pays en voie de développement et, plus généralement, porterait atteinte à la « souveraineté culturelle » des États-nations. Cette doctrine connaît des versions similaires formulées, dans le cadre du développement de l'Union européenne, contre ses rudiments de politique audiovisuelle et des télécommunications. Exprimée à l'Unesco ou dans l'Union européenne, cette doctrine de la « souveraineté culturelle » dissimule souvent, à l'instar de la doctrine étatique de l'audiovisuel (de service) public, des conceptions tutélaires, voire autoritaires (politico-administratives et substantielles), de régulation de la liberté de la communication.

Problématique

Caractérisée par une idéologisation de la critique de l'État, la doctrine libertarienne rejette en bloc toute forme d'action publique en matière de communication, l'assimilant à la séquence logico-sémantique « action publique = initiative politico-administrative = mesure préalable = restriction de la liberté d'expression, de réception et d'établissement = ingérence dans les contenus communiqués ». De plus, la doctrine libertarienne disqualifie chacun des éléments distincts de cette séquence historique particulière au motif qu'ils seraient la manifestation visible de sa totalité.

Les autres doctrines en matière de liberté de la communication pourront être déchiffrées comme une tentative de désintrication progressive et partielle de cette séquence, reconnaissant une autonomie propre à chacune de ses composantes et s'inscrivant, de manière plus globale, dans le processus moderne de désincorporation du pouvoir et de désubstantialisation de la norme. Autrement dit : l'intervention publique en matière de communication et de médias pourrait emprunter d'autres formes que la censure préalable et ne sera pas nécessairement restrictive pour les libertés. De même, elle pourrait également porter sur les contenus véhiculés par les médias sans aussitôt en dicter arbitrairement la teneur.

Dans ce contexte, quelle est la compréhension de l'éthique des médias ? *Primo*, la liberté de la communication est réduite à une liberté individuelle négative, exercée de manière monologique et encadrée par une responsabilité organisée sur le modèle de l'autorégulation (en complément à la responsabilité, judiciaire et marchande, commune à l'exercice d'un droit individuel quelconque). *Secundo*, les médias restent confinés à un statut de contre-pouvoir sans que soit reconnue leur contribution fondamentale à la constitution et à l'exercice publics de la souveraineté politique (qui en déterminent le caractère proprement démocratique). C'est pourquoi, d'un point de vue problématique, un troisième axe doit être développé qui aborde plus spécifiquement le mode d'exercice de cette autonomie des médias non plus seulement comme une « liberté négative » mais également comme une « liberté positive » (I. Berlin).

Les deux premiers axes se sont développés avec, en arrière-plan, une conception classique de la souveraineté, politique, économique ou culturelle. Le troisième axe explore et transforme l'exercice de cette souveraineté pour évoluer vers une compréhension intersubjective et procédurale. L'enjeu théorique de cette approche est de reconnaître le caractère « communautaire moderne » (A. Wellmer) de la liberté de la communication : il s'agit donc de dépasser la compréhension de celle-ci comme la juxtaposition d'une liberté individuelle négative et d'une responsabilité conçue comme un contrepoids externe, formel (responsabilité judiciaire ou marchande) ou substantiel (déontologie professionnelle ou théorie de la responsabilité sociale), à cette liberté.

Le discours de légitimation des journalistes constitue le noyau dur politico-historique de la doctrine générale de la liberté de communiquer des idées et des informations. Les journalistes ont longtemps été le creuset et les garants d'une culture politique particulière et d'une certaine conception du rôle des médias dans une société démocratique (« chiens de garde de la démocratie » dans les pays anglo-saxons ; chargés d'une « mission de service public » dans la tradition continentale). Aujourd'hui, c'est à travers les limites empiriques et théoriques de ces références qu'apparaît plus globalement l'épuisement des discours traditionnels sur l'éthique des médias.

Il faut d'emblée relever la généralisation à l'ensemble des composantes médiatiques d'un discours initialement formulé par les journalistes de la presse écrite, qui, à l'époque, étaient eux-mêmes *physiquement* non différenciés des éditeurs (comme l'illustre J. Milton, dès 1644, dans son célèbre *Areopagitica,* sous-titré *Pour la liberté d'imprimer sans autorisation, ni censure*). Progressivement, on assiste à une triple différenciation qui rompt l'unicité empirique de la conception traditionnelle des médias : au sein des acteurs, des fonctions et des supports physiques. *Primo*, la dissociation entre journalistes et éditeurs est réalisée, prélude à d'autres différenciations internes à l'entreprise. L'enjeu est alors de déterminer le cadre organisationnel pertinent pour élaborer et appliquer une éthique substantielle des médias : l'entreprise médiatique ou la profession journalistique ? *Secundo*, la fonction d'information est complétée par d'autres fonctions (divertissement, culture, éducation, etc.) avec notamment pour conséquences de modifier les frontières internes du partage (développement de l'*infotainement* et l'*educainement* : contraction, respectivement, d'*information* et d'*education* avec *entertainement*, le divertissement). *Tertio*, la différenciation, déjà relevée en introduction, entre et au sein des différents supports technologiques et économiques de la communication médiatique. Dans ce contexte de triple différenciation, l'approche libertarienne de l'éthique des *médias* consistera simplement à élargir le champ et à étendre la portée de sa doctrine initiale de la *liberté individuelle* d'information et de communication. La conception libertarienne ne jugera pas utile de reconnaître théoriquement le processus de différenciation par une nouvelle synthèse. Elle se contentera seulement, d'une part, d'adapter les mécanismes de la régulation juridique et marchande de la liberté de la communication interpersonnelle aux nouvelles données empiriques et, d'autre part, dans le sillage de l'éthique des affaires, d'adopter volontairement, et pour chaque entreprise d'information et de communication, une charte éthique afin de prendre en compte l'insuffisance de la seule déontologie individuelle et professionnelle des journalistes.

Le rapport entre les diverses doctrines *non autoritaires* de la communication (libertarienne, libérale, de la responsabilité sociale) et la question de l'éthique des médias apparaît alors clairement : il s'agit d'organiser l'exercice responsable de la liberté de la communication dans le cadre d'une transformation de la souveraineté politique. Il est donc essentiel de réaliser une synthèse effective afin de sauvegarder les enjeux éthiques tout en prenant en compte le triple processus de différenciation. En réalité, la référence unique à la liberté de la communication englobe deux types philosophiquement distincts de communication : la « communication interpersonnelle », qui s'exerce dans le cadre philosophique et juridique des droits et libertés individuels, et la « communication médiatique », qui recèle des dimensions d'intersubjectivité et de formalisation accrues et s'inscrit dès lors dans un ordre de légitimation distinct de celui de la « communication interpersonnelle ». Autrement dit : la communication mise en œuvre par l'intermédiaire du système médiatique n'est pas l'exercice institutionnel de la liberté individuelle de communiquer, ni la liberté d'expression des médias. Dans ce contexte, l'enjeu théorique d'une conception contemporaine de l'éthique des médias est de transformer l'exercice actuellement monologique de la liberté éditoriale dans une perspective intersubjective : évoluer des « médias de diffusion » vers des « médias de communication » (J. Habermas), sans revenir à une situation de contrôle administratif *a priori* sur les contenus publiés et diffusés.

En conclusion, la « communication médiatique » est l'objet majeur d'une éthique contemporaine des médias, proprement *démocratique* et pas seulement non autoritaire : elle devra rendre cette communication médiatique satisfaisante par rapport aux exigences normatives de l'intersubjectivité, sans pour autant régresser par rapport aux capacités fonctionnelles d'efficacité et d'autonomie offertes par le système médiatique. À ces conditions, la référence déontologique et journalistique du « droit du public à l'information » évoluera vers la reconnaissance effective d'un « droit à la communication », exercé *avec et contre* les médias.

► BALLE F., *Médias et Sociétés*, Paris, Montchrestien, 7e éd., 1994. — BARENDT E., *Freedom of Speech*, 2e éd., Oxford, Clarendon Press, 1992. — BAVARESCO A., *La Théologie hégélienne de l'opinion publique*, Paris, L'Harmattan, 1998. — BEAUD P., FLICHY P., PASQUIER D. & QUÉRÉ L. éd., *Sociologie de la communication*, Paris, Réseaux et CNET, 1997. — BERGER F. éd., *Freedom of Expression*, Belmont (Cal.), Wadsworth, 1980. — CORNU D., *Journalisme et vérité. Pour une éthique de l'information*, Genève, Labor & Fides, 1994. — DAYAN D. & KATZ E., *La Télévision cérémonielle*, Paris, PUF, 1996. — FERRY J.-M., *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, PUF, 1986 ; *Les Puissances de l'expérience*, 2 vol., Paris, Le Cerf, 1991. — GITLIN T. éd., *Watching Television*, New York, Pantheon, 1987. — GURVITCH M. *et al.* éd., *Culture, Society and the Media*, Londres, Methuen, 1982. — HABERMAS J., *L'Espace public. Archéologie de la Publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* (1962), trad. fr., Paris, Payot, 1978 (voir également : « *L'Espace public*, trente ans après », 1990, trad. fr., *Quaderni*, n° 18, aut. 1992, préf. à la 17e éd. allemande de *L'Espace public*) ; *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé* (1973), trad. fr., Paris, Payot, 1978 ; *Théorie de l'agir communicationnel* (1981), 2 vol., trad. fr., Paris, Fayard, 1987 ; *Sociologie et théorie du langage* (1984), trad. fr., Paris, Armand Colin, 1995 ; *Le Discours philosophique de la modernité* (1985), trad. fr., Paris, Gallimard, 1988 ; « Médias de communication et espaces publics » (1986), in *Réseaux*, dossier « Jürgen Habermas », numéro hors-série, 1991 ; « La souveraineté populaire comme procédure. Un concept normatif d'espace public » (1989), trad. fr., *Lignes*, n° 7, sept. 1989 ; *Droit et démocratie. Entre faits et normes* (1992), trad., Paris, Gallimard, 1997. — LICHTENBERG J. éd., *Democracy and the mass media*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1990. — LUMBY C. & PROBYN E. éd., *Remote control ; New media, new ethics*, New York, Cambridge Univ. Press, 2004. — MATTELART A. & M., *Histoire des théories de la communication*, Paris, La Découverte, 1995. — MAC BRIDE S. dir., *Voix multiples, un seul monde. Communication et société aujourd'hui*, Paris, Unesco, Nouvelles Éd. Africaines, 1980. — MILTON J., *Areopagitica. Pour la liberté d'imprimer sans autorisation, ni censure* (1644), trad. fr., Paris, Aubier-Montaigne, 1956. — MUSSO P., *Télécommunications et philosophie des réseaux. La postérité paradoxale de Saint-Simon*, Paris, PUF, 1997. — PATTERSON P. & WILKINS L. éd., *Media ethics : Issues & cases*, Boston, Mass. : McGraw Hill, 2002. — RETIEF J., *Media ethics : An introduction to responsible journalism*, New York, Oxford Univ. Press, 2002. — SCHAUER F., *Free Speech : A Philosophical Enquiry*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1982. — SIEBERT F. S., PETERSON T., SCHRAMM W., *Four Theories of the Press. The Authoritarian, Libertarian, Social Responsibility and Soviet Communist Concepts of what the Press Should Be and Do*, Urbana / Chicago / Londres, Univ. of Illinois Press, 1974. — Coll. : « Espaces publics, traditions et communautés », *Hermès*, n° 10, Paris, Éd. du CNRS, 1992. — « À la recherche du public. Réception, télévision, médias », *Hermès*, n° 11-12, Paris, Éd. du CNRS, 1993. — « Espaces publics en images », *Hermès*, n° 13-14, Paris, Éd. du CNRS, 1994.

Boris LIBOIS

→ *Communauté ; Communication ; Démocratie ; Déontologisme ; Discussion ; Habermas ; Libéralisme ; Libertarianisme ; Liberté d'expression ; Professionnelle (Éthique) ; Sciences sociales.*

MÉDICALE (Éthique)

Origine, histoire, développements récents

La *morale médicale* concernait l'art de soigner les malades, puisqu'il exige des règles de conduite élémentaires, utiles aux patients et s'imposant à ceux qui soignent. Au début du XIXe s., Jeremy Bentham, dans son essai sur « la nomenclature et la classification des principales branches d'art et de science », a inventé le mot *déontologie* à partir du terme grec désignant « ce qu'il convient de faire ». Bentham trouvait que ce néologisme était plus expressif que *éthique*. La langue française fait aujourd'hui le chemin inverse, elle préfère l'*éthique médicale* à sa vieille *morale* et à sa *déontologie* plus récente. Ces changements ne sont pas fortuits et seront expliqués.

Dans une « branche d'art et de science » comme la médecine (pour reprendre les termes de Bentham) les rapports sociaux se placent sur trois plans, qui sont communs à d'autres activités humaines : d'une part, le médecin s'applique à soigner un malade, ce qui implique des rapports personnels entre eux deux ; d'autre part, l'homme de l'art et son patient appartiennent à un groupe social qui exige le respect de règles communautaires ; enfin le praticien appartient à une profession qui lui a donné des connaissances qu'il doit enrichir et transmettre.

Ces trois plans moraux ont revêtu des aspects différents selon les époques et les cultures. Par exemple le respect de la vie n'est pas commun à toutes les sociétés. La suppression des nouveau-nés anormaux ou n'ayant pas le sexe désiré, l'abandon des vieillards inutiles sur la banquise ou dans le désert, sont des règles admises par les uns, refusées par d'autres. Il convient donc de suivre les trois niveaux de l'*éthique médicale*, individuel, social et corporatif, à travers le temps ; l'on sera contraint de se cantonner à leur étude dans le monde occidental, en évoquant quelques épisodes qui paraîtront sans doute, en raison de la brièveté du chapitre consacré au sujet, trop discontinus.

Une morale non chrétienne

Des squelettes préhistoriques prouvent qu'il y a des milliers d'années, des hommes se sont penchés sur les souffrances de leurs contemporains. Des fractures ont été appareillées et ont guéri grâce à des procédés que les accidentés eux-mêmes ne pouvaient pas utiliser. Si l'on admet aussi que certaines trépanations visaient à guérir l'aliénation, on a les preuves que des personnes possédant certaines connaissances se souciaient d'atténuer les épreuves physiques et mentales de leur prochain, et peut-être prévenir l'infirmité.

Tels furent les premiers « hommes de l'art », pratiquant une morale médicale au service d'individus et de leur société.

Hammourabi, qui fonda un empire à Babylone au IIe millénaire, passe pour avoir établi le pre-

mier Code de déontologie. Heureusement notre morale est plus exigeante que la sienne, car ce prétendu Code est plus pénal que civil. Il règle les sanctions physiques ou pécuniaires qu'encourt le médecin ou le chirurgien, non pas quand il est maladroit, mais quand son résultat est mauvais ou imparfait. À la faveur de l'« exigence de résultats », ce Code sert de modèle au talion et au wehrgeld.

La médecine égyptienne nous a laissé des traités qui font preuve, sur les plans des techniques et de l'organisation, d'une belle continuité sinon rigidité pendant près de deux mille ans. Les problèmes de rémunération entre le médecin et son malade ne se posaient pas puisque les médecins étaient payés par les services du roi ou des temples. Sur les grands chantiers pharaoniques, où les accidents du travail devaient être nombreux et graves, les soins étaient donnés par des personnes plus infirmiers que médecins, puisqu'ils travaillaient aussi sur le chantier, et payés comme des contremaîtres.

Cette époque illustre la première mentalité corporative parmi les médecins car ils devaient prendre comme apprentis seulement des membres de familles médicales. Ce processus est complexe et mérite d'être analysé dans ses motifs. Une première lecture donnerait la preuve d'une sorte d'ésotérisme de la médecine, tendant à faire d'elle une secte secrète, de type religieux et initiatique ; ce n'était sûrement pas le cas en Égypte, où les traités médicaux pouvaient être lus par toute personne instruite, où les prêtres des temples étaient dotés d'un statut et d'un respect particuliers auxquels ne participaient pas les médecins. Une deuxième interprétation ferait de ce système la perpétuation du système éducatif. Celui qui a reçu un enseignement doit en faire bénéficier par priorité les enfants ou élèves de ses maîtres. Tel est le fondement moral de cette organisation communautaire qu'est une Université, et qui a abouti pendant des siècles au compagnonnage dans les métiers manuels. Sans chercher plus loin, admettons que le médecin qui forme le fils d'un confrère de préférence à un inconnu travaille avec lui en *confiance,* ce terme qui revient à chaque instant dans la pratique médicale. Le maître sait d'où vient son élève, ce fils a vu son père exercer le même métier, il sait ce que la profession entraîne de servitudes, d'abnégation, de secrets ; choisir le disciple dans le même milieu est une économie d'enseignement et une tranquillité pour l'enseigneur. Ces sentiments humains élémentaires sont à la base du clan, de la clientèle (au sens romain et politique du terme), éventuellement des mafias ; depuis l'Égypte antique, ils sont toujours des constituants de la complicité professionnelle qui règne parmi tous les médecins du monde.

Ce serait une erreur de limiter la morale médicale grecque au serment d'Hippocrate si souvent ressassé, d'autres éléments doivent lui être ajoutés. Ce serment est une suite de versets mal ordonnés, sans doute dus à plusieurs auteurs légèrement postérieurs à Hippocrate lui-même. Le premier thème est celui des devoirs du médecin instruit à l'égard des fils ou élèves de ses maîtres, rien n'est dit des liens à respecter entre confrères. Le deuxième sujet concerne les relations entre le médecin et ses malades, la plus importante étant le secret et la discrétion : le médecin ne doit rien divulguer de ce qu'il a appris dans l'exercice de son métier. Ses soins seront de la même qualité pour le riche ou pour l'esclave. Ce résumé sans doute succinct ne contredit pas d'autres règles dispersées dans plusieurs livres du *corpus hippocraticum.* Par politesse à l'égard de ses clients, le médecin doit être net sur sa personne, bien vêtu, agréablement mais discrètement parfumé, son attitude doit être grave et bienveillante, et sa vie doit être bien réglée. Sa timidité décèlerait son impuissance, sa témérité, son ignorance. En un mot, il doit se conformer aux règles de bienséance généralement admises.

Platon, dans la *République,* pose des questions plus graves, à peine esquissées dans le *corpus.* Le médecin ne doit pas soigner des malades incurables pour plusieurs raisons : la survie d'une telle personne n'apporterait aucun bénéfice au patient lui-même, ni à la cité, et il pourrait engendrer des enfants destinés à lui ressembler. En quelques lignes, Platon a posé pour des siècles les problèmes de l'euthanasie, de l'eugénisme et des politiques sanitaires. Jusqu'à une date récente, la morale médicale n'a pas osé reprendre ces thèmes.

À l'approche de notre ère, les manuscrits indiens donnent du médecin une image de perfection : il est dévoué, généreux, il exerce autour de lui une influence bienfaisante. Soigné de sa personne, beau, fort vigoureux, discret, aimable et gai, il remplira d'autant mieux ses rôles qu'il appartient à une bonne famille. Ces exigences physiques et morales de type personnel et social ne sont pas propres au monde indo-européen, elles ont été du même type à travers les siècles en Chine et en Afrique noire, que les hommes de l'art aient été appelés médecins, chamans, gourous, sorciers ou griots.

Rien d'étonnant donc à ce que l'on retrouve les mêmes souhaits sur la personnalité et le comportement du médecin chez les médecins arabes musulmans du Moyen Âge, Avicenne ou Rhazès au Moyen-Orient, comme Averroès ou Aboulcassis en Andalousie. Ils ajoutent que le praticien doit être instruit dans de nombreuses sciences en dehors de la médecine, surtout la philosophie mais aussi les sciences de la nature et l'astronomie, car le médecin doit beaucoup savoir s'il veut accroître pour ses descendants les connaissances déjà admises. Maïmonide, qui fut l'un des « maîtres de la synagogue », s'exprime dans des termes voisins de ceux de ses prédécesseurs et de ses confrères musulmans : « Grandes et sublimes sont les recherches scientifiques, dit-il, qui ont pour but de

conserver la santé et la vie de toutes les créatures. » Et plus loin : « Mon Dieu, donne-moi la force, la volonté et l'occasion d'élargir de plus en plus mes connaissances. » Ainsi pour les médecins, la culture et le perfectionnement continu de leur art sont des devoirs moraux à l'égard des malades ; en effet ceux-ci sont partout à la merci des charlatans, de « l'armée des parents aux mille conseils et des gardes qui savent toujours tout ». Cette prière de Maïmonide est souvent citée, et on connaît plusieurs prescriptions morales de ce type au Moyen Âge, pour la rive méridionale de la Méditerranée, par des maîtres appartenant à des cultures différentes. Qu'ils aient été polythéistes ou monothéistes, grecs ou latins, persans ou juifs, arabes ou berbères, tous n'ont visé que le réconfort physique et moral de leurs malades ou opérés. Certes leurs « prières » ou « serments » s'adressent dans les premières lignes à une divinité bienveillante qui peut aider le médecin dans sa tâche, mais la référence religieuse est accessoire. Lorsqu'un chirurgien comme Aboulcassis de Cordoue écrit : « Si l'on a utilité le procédé que je viens de décrire, le blessé guérira s'il plaît à Dieu », on a plus l'impression d'une convention stylistique, d'une formule traditionnelle, que d'une véritable invocation. Les praticiens comptent plus sur leur prudence et leur expérience que sur une providence divine. Libre au malade de prier qui il veut, de porter des talismans ; mais la médecine est une affaire entre humains, l'un s'efforçant d'aider l'autre. Non pas que ces gens aient été incroyants ; s'efforçant à la rationalité dans leur art, ils pratiquaient une morale laïque.

La médecine et l'Église

L'Occident chrétien inspire dès le Haut Moyen Âge une médecine différente dans son esprit ; on ne peut pas lui attribuer une « morale médicale », puisque la morale chrétienne suffit à tout, et règle tout. Aucun écrivain, qu'il soit clerc ou laïque, ne fait allusion au serment d'Hippocrate alors que les « aphorismes » du même auteur sont partout enseignés et appris par cœur. Si l'Église n'entre pas dans le détail des thérapeutiques, veillant seulement à ce que les théories médicales ne menacent pas l'ordre divin, elle intervient cependant aux différents niveaux de l'activité médicale.

Dans ses hôpitaux, elle héberge les malades et les pauvres par charité chrétienne, mais elle les soigne peu. Elle n'y admettra les médecins et les chirurgiens, et encore seulement en cas de besoin, qu'à partir du XVIe s. Pendant longtemps les religieuses n'admettront les malades dans leurs hôpitaux qu'au vu d'un billet de confession. Seuls les bons chrétiens méritent d'être soignés. Le salut de l'âme prime sur la santé du corps.

L'Église a la maîtrise des premières universités et veille à l'enseignement qu'y reçoivent les futurs médecins. À Paris et à Padoue, elle lutte contre les doctrines du médecin-philosophe Averroès car elle les juge trop matérialistes. Même si, contrairement à une idée répandue, elle n'a interdit ni la dissection des cadavres ni la transfusion sanguine, elle est en partie responsable de la division de l'art de soigner en médecine et chirurgie, division qui durera en France jusqu'au XVIIIe s. La médecine n'étant que verbe appartient à la philosophie et l'Église veut garder l'autorité sur elle.

L'art des accouchements est centré sur le baptême du fœtus puis du nouveau-né. Dans quelles circonstances le baptême est-il valable, a-t-on vu la tête du fœtus, l'eau lustrale a-t-elle atteint sa peau, peut-on baptiser le fœtus encore dans l'utérus, l'enfant a-t-il respiré ou non, etc. Le destin du fruit dont l'âme ira, selon le cas, aux limbes ou au paradis, prime jusqu'au XVIIIe s. sur la technique obstétricale. À l'autre bout de la vie, c'est encore le rite sacramentel qui règle la conduite du médecin devant le mourant. On ne lui inculque pas la compassion, on ne lui dit pas comment soulager les douleurs de l'agonie, l'extrême-onction doit être sa grande préoccupation. Des évêques rappelleront sans cesse jusqu'à la Révolution que le médecin doit alerter le curé de la paroisse après sa troisième visite à un malade, car cette répétition prouve le mauvais état du patient. L'Église n'a que faire du secret médical, même si la justice civile en fait toujours une obligation au médecin : depuis Justinien, la jurisprudence médiévale ne cesse de le confirmer.

Jusqu'à l'époque des Lumières, le rôle public du médecin n'est guère reconnu, sauf circonstances particulières. Les municipalités rémunèrent des « médecins des pauvres » qui peuvent soigner les indigents à leur domicile, cette formule ne fait pas une santé publique dont le concept n'existe pas. On ne reconnaît pas au médecin de devoirs à l'égard de la communauté, sauf en cas d'épidémie. Dans tout l'Occident, les attaques de peste ont suscité des règlements qui s'imposent aux médecins et aux chirurgiens. Ils doivent rester sur place, même si les habitants quittent la ville ; ils doivent visiter les suspects, signaler aux autorités les maisons contaminées, distribuer des médicaments même si on doute de leur efficacité. Les chirurgiens doivent inciser les bubons. Pendant ce temps les paroisses organisent des cérémonies et des processions qui propagent la maladie dans la foule des fidèles. On comprend que la mortalité ait toujours été importante parmi les praticiens. Même la vie confraternelle est réglée par l'Église, les rapports entre collègues se déroulent à l'intérieur de confréries placées sous la protection d'un saint. Les réunions se tiennent souvent dans une chapelle particulière, là se règlent les conflits entre concurrents, là sont « agrégés » les nouveaux venus, les élections y ont lieu, les secours sont attribués aux veuves et aux orphelins des confrères. Chaque collège de médecins et de chirurgiens dans chaque ville peut élaborer son règlement, inspiré par le corporatisme de la profession et le particularisme

de la cité. La multiplicité de ces règles, souvent copiées les unes sur les autres, ne constitue pas une morale confraternelle.

Tout change dans l'Europe chrétienne au XIXe s., à partir des suites administratives laissées par la Révolution française. Médecine et chirurgie sont enfin réunies ; l'Église a perdu son autorité sur les hôpitaux et les universités ; une morale civile fondée sur un *Code civil* se fait peu à peu laïque, non sans répercussions sur les mentalités médicales, et sur les relations entre le médecin et les malades. La faculté de Montpellier, qui avait toujours été plus indépendante à l'égard de l'Église et de la Sorbonne que celle de Paris, remet en honneur le serment d'Hippocrate qui avait été oublié. Le secret dû au malade est remis en vigueur et appuyé par l'article 378 du Code pénal. Dans leur enseignement, les maîtres répandent les mêmes idéaux que dans l'Antiquité. Le médecin doit faire preuve de qualités morales qui ne s'inspirent plus de la religion ; il doit faire preuve de dévouement, d'abnégation, de bienfaisance accompagnée d'autorité, de sensibilité mêlée de fermeté. Ce discours était inutile quand régnait la charité chrétienne, il retrouve sa nécessité ; une nouvelle morale médicale naît, sans doute sous une forme trop moralisatrice qui lassera à la longue.

En même temps, le rôle des médecins dans la nation est reconnu. Les physiocrates du siècle précédent, la Société royale de médecine avec Vicq d'Azyr, le comité de salubrité de l'Assemblée constituante avaient répandu l'idée d'une santé publique généralisée dans le pays, imposant aux médecins des devoirs auprès de la collectivité. Le concept de *médecine légale* est élargi. Jusqu'alors cette discipline se limitait aux rapports des médecins avec la justice, aux expertises en cas d'enquête criminelle pour meurtre, blessures, viols, avortements ou infanticides. Désormais on inclut dans la médecine légale tous les rapports entre le médecin et la législation, les mesures d'hygiène publique où ils doivent jouer leur rôle, les vaccinations, la lutte contre les fléaux sociaux comme les épidémies, les maladies vénériennes, l'alcoolisme, etc. Le médecin ne peut pas se dérober à ces nouvelles obligations. Il n'est plus seulement le cosignataire d'un contrat implicite entre lui et ses malades particuliers, il est l'un des acteurs nécessaires au contrat social. Les relations entre confrères constituent ce que l'on appelle la *déontologie* qui est une part de la médecine légale. Sous le couvert de sociétés savantes, d'associations, de conseils de famille siégeant dans les villes ou les départements, s'édifient des codes de bonne conduite qui forment une morale professionnelle : on règle les détournements de clientèle, les installations concurrentielles de cabinets médicaux, le tarif des honoraires, et on veille à tout ce qui touche à l'honneur de la profession.

On ne peut pas parler de « déontologie médicale » instituée tant les coutumes et les procédures varient d'un département à un autre, acceptées par des ententes locales sans support juridique, si bien que dès le milieu du XIXe les médecins éprouvent le besoin d'un organisme central unificateur, n'appartenant pas à l'administration publique. Ils n'obtinrent satisfaction qu'un siècle plus tard avec la création d'un Ordre national des médecins.

L'éthique médicale en évolution

C'est donc à la suite d'une demande instante des médecins que fut créé en France le premier Ordre national en 1940, réformé en 1942, et rétabli sur de nouvelles bases en 1945. En deux ans, l'Ordre put faire signer par le gouvernement un Règlement d'administration publique en 1947 qui affirmait l'essentiel des pratiques professionnelles normales des médecins, aussi bien dans leurs rapports entre eux que dans leurs relations avec les malades.

Tel était bien ce que l'on appelait depuis un siècle la « déontologie ». Ce premier texte parut vite insuffisant, car le développement des assurances sociales imposait au corps médical de nouvelles obligations et des devoirs à l'égard de la collectivité : ils devaient être précisés et rendus publics, au moins pour que la justice pût sanctionner les infractions. Ainsi naquit le premier « Code de déontologie » en 1955, réformé et complété en 1977, sous forme de décret en Conseil d'État. Ce texte comporte plusieurs parties traitant successivement des devoirs à l'égard des malades, des devoirs « en matière de médecine sociale », et des devoirs de confraternité. Tel est bien l'ordre qui a été choisi pour le présent exposé. Mais par rapport au projet primitif des médecins se limitant au thème de la « confraternité » qui méritait le terme de « déontologie », avec la même désignation le décret traite de l'ensemble de la morale médicale : notable extension de sens. À la suite des « émotions populaires » de 1968, le mot « morale » a été compris comme une moralisation générale d'origine bourgeoise et traduisant le prétendu « pouvoir médical ». Aussi dans l'usage courant l'« éthique » s'est substituée à la « morale », sans que les linguistes puissent introduire une distinction dans le contenu sémantique des deux vocables.

Le Code de déontologie objective l'intervention du législateur et des pouvoirs publics dans une affaire que les médecins auraient voulu régler entre eux : mais d'une part ils n'étaient pas parvenus à s'entendre sur le plan national pendant cent ans, d'autre part on ne voit pas comment leur profession, dépassant le cadre légitime de l'association, aurait proclamé son autonomie réglementaire. L'autorité de l'État s'exerce sur elle, ne serait-ce que par le diplôme d'État qui est conféré à ses membres à la fin de leurs études, ce diplôme garantissant leur compétence technique aux yeux de ceux qu'ils soignent ; de même l'État doit pouvoir exercer sa surveillance sur leurs pratiques, et s'assurer qu'elles sont conformes à l'intérêt public. Cependant ce sont là des principes généraux qui

ne justifient pas la nécessité d'une « éthique médicale », car les autres professions libérales ni les artisans n'ont, dans la vie sociale actuelle, d'éthique particulière. Les maçons ni les boulangers ne parlent de leur éthique, ils se contentent de travailler dans les « bonnes règles de leur art ». Aussi bien le Code de déontologie n'est pas la simple expression du particularisme médical, ni un moyen que des diplômés ont inventé pour se mettre à l'abri de la concurrence des charlatans ou protéger les malades de l'incompétence des non-instruits : il répond aussi à un désir et à un besoin de la société.

1) Les médecins jouent dans la vie des personnes un rôle particulier sur leurs souffrances et le risque de mort, ils jouissent à bon droit ou non d'une autorité, d'un pouvoir de décision sur autrui : autant de fonctions qui sont sollicitées et acceptées en raison de la hantise de la mort propre à tout être vivant.

Le sujet vie-mort tient une telle place dans les pensées et les comportements de l'homme que le domaine de l'éthique médicale est désormais illimité, malgré le rationalisme et le réductionnisme scientifiques que tente d'introduire dans cette affaire le terme « bioéthique ». Plusieurs thèmes exemplaires sont traités par ailleurs dans cette encyclopédie, seules quelques considérations générales seront évoquées ici, selon les trois « niveaux » déjà décrits entre partenaires obligés. Les rapports entre malade et médecin ne peuvent plus être réglés par le seul serment d'Hippocrate. Même le secret médical recommandé au bénéfice du souffrant comme obligation au médecin passe toujours pour absolu en droit français, mais il comporte déjà une bonne dizaine d'infractions légales. Les travaux d'épidémiologie, les registres du cancer nécessaires à la bonne connaissance de l'état de santé du pays et à l'évaluation de l'efficacité des thérapeutiques, entraînent un élargissement du dialogue médecin-malade.

La responsabilité du médecin évolue. Dans la mesure où l'examen du malade ne se limite plus à la clinique, le médecin entoure son diagnostic d'investigations complémentaires biochimiques, biophysiques ou instrumentales, parfois non dépourvues de risques, qui déplacent la responsabilité vers des machines : le diagnostic y gagne sans doute en précision, mais il y perd en liberté de réflexion, les notions d'erreur et de fautes deviennent imprécises. La confiance que le consultant accorde à son médecin, et l'admiration ignorante qu'il porte à la machine qui l'explore ne sont pas de même ordre. L'affectivité du rapport médecin-malade est gravement diluée. Tout acte médical de diagnostic ou de traitement, même accompli selon les données admises de la science à un moment donné, qu'il soit une recommandation orale, une prescription médicamenteuse ou un geste physique, comporte un risque, lié à la fois au prescripteur, à la prescription, à la maladie en cause, au comportement du malade ; ce sont autant de variables qui empêchent l'existence du risque nul. Cette notion de risque est généralement mal comprise du public qui compte sur l'infaillibilité du médecin et le succès de la médecine. On peut décrire une morale du diagnostic, du traitement, et aussi du pronostic. À ce titre, l'annonce à un sujet ou à un couple en passe de procréation, d'une probabilité de maladie dans vingt ou trente ans prévisible d'après une analyse génétique, peut comporter des aspects humains inquiétants.

2) La société intervenant de plus en plus dans la santé de ses membres et dans les soins qui lui sont donnés, le médecin a des devoirs à son égard qui vont s'intensifiant. L'exercice de la médecine est influencé par deux facteurs. On ne peut empêcher les savants de chercher à améliorer les connaissances de l'homme dans la maîtrise de la procréation et dans la lutte contre les maladies. Tout moratoire est illusoire, la soif de savoir caractérise l'homme. Mais affranchir l'homme de la nature peut aboutir à des gestes contraires à la « nature humaine », par exemple la grossesse de femmes ménopausées, la naissance d'enfants nés d'une mère morte depuis plusieurs semaines et perfusés artificiellement dans l'utérus, la naissance délibérée d'orphelins par l'utilisation du sperme d'un père décédé, etc. Ces aventures résultent de l'ambiguïté bien connue de la science, qui peut utiliser l'atome comme agent thérapeutique ou comme arme de guerre.

La société joue aussi sur les soins médicaux par le biais de l'économie. Elle a institué dans plusieurs pays occidentaux un égalitarisme de la prise en charge des frais qui repose sur un *a priori* discutable et qui ne correspond ni à l'égalité des fortunes, ni à l'égalité des personnes devant la maladie. « La santé pour tous » est un idéal naïf, « les soins pour tous » est réalisable. Mais ces principes ont eu un tel succès, que désormais les systèmes de soins sont liés dans leur fonctionnement aux possibilités économiques du pays à un certain moment. Ne pas soigner un malade en raison de son âge ou du mauvais pronostic attaché à son diagnostic, est immoral. La médecine se voit imposer des décisions de refus de soin pour des raisons financières, la morale médicale se voit remplacée par une morale socio-économique basée sur l'argent. En France, la morale médicale est désormais réglementée par le législateur qui cherche à limiter ou empêcher les innovations qu'il juge prématurées ou dangereuses pour la nation ; la justice, pas toujours cohérente, veille à l'application des lois. Le médecin doit constamment choisir entre les tentations et les hésitations de la science, il est seul à pouvoir utiliser son pouvoir de choix humaniste et humanitaire, pour résoudre avec indulgence les problèmes particuliers qui se posent aux personnes, aux couples, aux familles.

3) Le troisième niveau est celui de l'éthique confraternelle. La déontologie traditionnelle

depuis le début du XIXe s. n'est guère modifiée par les évolutions ; deux points sont cependant à signaler. Une éthique de l'information médicale est en construction. Les chercheurs ne peuvent lancer dans le monde des soignants que des informations sûres et vérifiées, sous peine de provoquer des espoirs injustifiés de la part des soignés, et des audaces prématurées de la part des médecins. Tant de mérites de carrière sont accordés à de prétendus découvreurs, que les exemples de falsifications scientifiques se multiplient. Le problème général de l'information dans la communauté des chercheurs et des savants est ici d'autant plus grave qu'il peut mettre des vies en danger. On pourrait aussi croire qu'une éthique médicale mondiale pourrait se construire sur un accord général des médecins. Cet espoir est vain. Sous des titres et des patronages divers, des médecins de nombreuses nations se sont réunis pour tenter d'établir une sorte de Code universel. En 1947 à Nuremberg, a été élaborée une résolution sur les essais médicaux pratiqués sur l'homme, sous l'influence des criminelles expérimentations pratiquées par les médecins nazis, et rendues publiques à cette époque. Cette tentative était incomplète, elle dut être développée par l'Organisation mondiale de la santé à Manille en 1981, par l'Association médicale mondiale à Genève en 1987. Mais ces textes ne s'imposent pas aux États ; la France a légiféré pour son propre compte en 1988, elle est l'un des rares pays occidentaux à l'avoir fait.

Elle a certes eu raison, mais la loi ne peut empêcher que de nombreux actes médicaux sont par nature expérimentaux. Jenner qui a inoculé à une fermière le pus d'une maladie de la vache pour la préserver de la variole, Pasteur qui a vacciné le jeune Meister contre la rage, tout chirurgien qui par nécessité fait un nouveau geste ou utilise un instrument adapté à une difficulté particulière, le médecin qui prescrit un médicament dont il n'a pas la pratique mais dont on lui a dit du bien, le premier qui a enlevé un estomac ou un utérus (interventions devenues banales), celui qui a osé greffer un cœur, ont tous été des expérimentateurs. Les malades qui survivent aujourd'hui à des maladies mortelles, le doivent à d'autres malades qui ont succombé à ces mêmes maladies mais qui ont supporté les tentatives, les maladresses, les imprudences et les ignorances des médecins de leur temps. Toute amélioration d'une technique médicale est le résultat d'une expérimentation sur l'homme, c'est pourquoi ces essais doivent obéir à une éthique médicale, mais une législation trop précise entraînerait leur paralysie et donc d'autres morts injustifiées.

D'autres réunions internationales dans de nombreuses grandes villes du monde, Helsinki, Tokyo, La Havane, Budapest, ont abouti à des résolutions voulant guider des millions de médecins sur les sujets les plus divers, les soins aux prisonniers, la présence de médecins aux séances de torture, le respect des droits de l'homme, la conduite que doivent tenir les médecins en cas de catastrophe naturelle ou de guerre, l'observance des conventions de Genève et du droit humanitaire, etc. Tous ces sujets concernent les actes médicaux mais les textes adoptés n'ont aucune portée pratique ; que peuvent les médecins quand tant de pays de l'ONU, quand tant de gouvernements violent les droits élémentaires de la personne ?

Pour la seule Europe, lors de la réunion de 1983 de la « Conférence internationale des Ordres des médecins et des organismes d'attribution similaire », J.-L. Lortat-Jacob a constaté que si quelques grands principes avaient été admis par tous, l'accord ne s'était pas fait sur les modalités pratiques d'application. Onze ans plus tard, les douze pays de l'Union européenne divergent encore profondément sur des questions comme l'avortement, le secret médical, la distinction entre toxiques licites et illicites, etc. L'éthique médicale est trop liée aux histoires des pays, aux cultures, aux religions, aux mœurs, aux lois, pour que s'instaure une morale mondiale unique.

Les connaissances des médecins évoluent sans cesse, en même temps que les mentalités, les fantasmes et les comportements de la société qui les a élevés, à laquelle ils appartiennent et qu'ils soignent. L'éthique médicale n'est donc pas leur œuvre, elle est provisoire par nature ; ils participent à leur façon à ces mécanismes collectifs inconscients qui assurent la préservation de la famille, de la classe, de la nation. Ils n'ont guère la possibilité d'imposer leur propre morale de leur seule autorité : les mœurs précèdent les Codes plus souvent qu'elles ne les suivent, et de la même façon que l'usage est le seul maître du langage, les mœurs s'imposent à la morale.

► AMBROSELLI C., *L'Éthique médicale*, Paris, PUF, 1994. — ARRAS J. D. & RHODEN N. K. éd., *Ethical Issues in Modern Medicine*, 3e éd., Mountain View, Manfield, 1989. — BADOU G., *Le Corps défendu : quand la médecine dépasse les bornes*, Paris, Lattès, 1994. — BAKER R. (éd.), *The Codification of Medical Morality*, Dordrecht, Kluwer, 1996. — BEAUCHAMP T. L. & CHILDRESS J. F., *Principles of Biomedical Ethics*, 3e éd., Oxford, Univ. Press, 1989. — BERNARD J., *C'est de l'homme qu'il s'agit*, Paris, Odile Jacob, 1988. — BOETZKES E. & WALUCHOW W. J. éd., *Readings in health care ethics*, Peterborough, Ont. : Broadview Press, 2000. — BRODY B. A., *The Ethics of Biomedical Research*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1998. — BRUNSWIC H. & PIERSON M. éd., *Médecins, médecine et société. Introduction à l'éthique médicale*, Paris, Nathan, 1995. — CARSON R. A., *Philosophy of Medecine and Bioethics*, Dordrecht, Kluwer, 1997. — COHEN M. *et al.* éd., *Medicine and Moral Philosophy*, Princeton, Univ. Press, 1981. — ENGELHARDT T. H., *The Foundation of Bioethics*, Oxford Univ. Press, 1986. — ENGELHARDT H. T. Jr. & CHERRY M. J. éd., *Allocating scarce medical resources : Roman Catholic perspectives*, Washington DC, Georgetown Univ. Press, 2002. — FOLSCHEID D., FEUILLET - LE MINTIER B. & MATTÉI J.-F., *Philosophie,*

éthique et droit de la médecine, Paris, PUF, 1997. — FREIDSON E., *La Profession médicale,* trad. fr., Paris, Payot, 1984 (préface C. Herzlich). — FRYDMAN R., *Dieu, la médecine et l'embryon,* Paris, Odile Jacob, 1999. — FULFORD K. W. M., *Moral Theory and Medical Practice,* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1995. — FUNCK-BRENTANO J.-L., *Le Paradoxe du médecin*, Paris, Gallimard, 1976 ; *Le Grand Chambardement de la médecine,* Paris, Odile Jacob, 1990. — GOBERT M. dir., *Médecine, bioéthique et droit,* Paris, Economica, 1999. — HAMBURGER J., *La Puissance et la Fragilité,* Paris, Flammarion, 1972. — HAVE TEN H. A. M. J. & SASS H. M., *Consensus Formation in Healthcare Ethics,* Dordrecht, Kluwer, 1998. — HERVÉ C., *Médecine, biologie : quelles questions sur l'éthique d'aujourd'hui ?,* Paris, L'Harmattan, 1992. — JONAS H., *Le Principe Responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique,* trad. fr., Paris, Le Cerf, 1990. — LAMMERS S. E. & VERHEY A., *On Moral Medecine,* Cambridge, William Eerdmans Publishing Co., 1998. — MALHERBE J.-F. & ZORILLA S., *Le Citoyen, le médecin et le sida, l'exigence de vérité,* Paris, L'Harmattan, 1989. — MEYER P., *L'Irresponsabilité médicale,* Paris, Grasset, 1993. — PENSE G. E., *Classic Cases in Medical Ethics,* Boston, McGraw-Hill. Co., 2000. — POLLARD T. & HYETT S., *Sex, Gender and Health,* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1999. — POTTER V. R., « Bioethics for Whom » ?, *Ann. N.Y. Acad. of SC.,* 196, 1972, 201. — ROZENBERG J. J. éd., *Bioethical and ethical issues surrounding the trials and Code of Nuremberg : Nuremberg revisited*, Lewiston, Edwin Mellen Press, 2003. — SAMBERT F.-A., « De la bioéthique aux comités d'éthique », *Études,* 358, 1983, 671-683. — SÈVE B., « Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité », *Esprit,* 165, 1990, 72-88. — SOURNIA J.-C., *Logique et morale du diagnostic,* Paris, Gallimard, 1961 ; *Histoire de la médecine et des médecins*, Paris, Larousse, 1991. — SRONG C., *Ethics in Reproductive and Perinatal Medecine,* Yale Univ. Press, 1997. — VILLEY R., *Déontologie médicale,* Paris, Masson, 1982. — VOYER G., *Qu'est-ce que l'éthique ? Essai philosophique sur l'éthique clinique comme réactualisation de l'éthique aristotélicienne,* Canada, Artel, 1996. — Coll. : *Ier Congrès international de morale médicale,* Paris, 1985, Ordre national des médecins. — *IIe Congrès international de morale médicale,* Paris, 1966, Ordre national des médecins. — *IIIe Congrès international de morale médicale*, Paris, 1991, Ordre national des médecins. — « La Bioéthique », *Revue Internationale de philosophie,* Paris, PUF, 1995. — *Annuaire européen de bioéthique (European Directions of Bioethics),* Technique et Documentation, 1996.

Jean-Charles SOURNIA

→ *Avortement ; Bioéthique ; Clonage ; Comités d'éthique ; Consentement , Diagnostic préimplantatoire ; Éthique ; Éthique appliquée ; Eugénisme ; Euthanasie ; Procréation assistée ; Professionnelle (Éthique) ; Qualité de vie ; Solidarité ; Transplantation d'organes ; Vie et mort , Vieillesse.*

MÉMOIRE → Commémoration

MENSONGE

La pièce de Corneille *Le Menteur* (1644), dont le héros, Dorante, accumule les mensonges (à ses amis, à son valet, à son père, à sa maîtresse), et dont la conclusion est « Vous autres qui doutiez s'il en pourrait sortir/ Par un si rare exemple apprenez à mentir », n'a pourtant, semble-t-il, rien d'immoral. Est-ce parce qu'à la fin, sous l'apparence d'un habile rétablissement, le Menteur est pris à son jeu, ou au mot ? – non pas démasqué (il l'est à plusieurs reprises dans la pièce, sans s'en porter plus mal), mais contraint d'épouser celle qu'il a *dit* aimer, Lucrèce, nom qu'il a par erreur attribué à Clarice, la femme dont il est tombé amoureux dès son arrivée à Paris. Le fait qu'il trouve *in extremis* la vraie Lucrèce plus à son goût ne change rien à la morale de l'histoire, qui est qu'en fin de compte, à force de mentir, le menteur a sans doute dévalorisé sa parole (« Je disais vérité. Quand un menteur la dit/ En passant par sa bouche elle perd son crédit ») mais a aussi bien malgré lui tenu parole, et, en épousant Lucrèce à la fin, sinon dit la vérité (« Nous dirait-il bien vrai pour la première fois ? », s'écrie Clarice à la fin ; elle se trompe), du moins *fait* ce qu'il avait *dit*. On n'est jamais si maître qu'on croit de son langage. Le valet du menteur dit à un moment : « Quoi ! Même en disant vrai, vous mentiez en effet ? » L'inverse vaut aussi : on peut dire la vérité en fait, croyant mentir. Le menteur dévalue mais par là même survalorise la parole, et le pouvoir qu'elle lui donne, tout comme celui qu'elle a sur lui. *Le Menteur*, tout menteur, fait partie des *victimes du langage* (au sens où il y a des « victimes de la mode »).

Comme semble l'indiquer le nom d'un célèbre paradoxe, le mensonge est donc une notion fertile en contradictions. Une première contradiction, évidente, est soulevée par sa présence (pourtant classique) dans le domaine moral. Avant de se demander, en effet, si le mensonge pourrait être une mauvaise, voire une bonne action, il faudrait se demander en quel sens il peut être considéré comme une *action*, étant, en principe, un énoncé. Même si, comme y conduit une lignée d'analyses, on considère que certains énoncés sont des actes, il n'en reste pas moins que c'est en tant qu'énoncé et non comme acte que le mensonge, à première vue, paraît répréhensible : mentir pour obtenir quelque chose semble pire que de le demander « normalement ». Mais le mensonge n'est pas seulement un énoncé faux. Le mensonge – deuxième difficulté – paraît lié à un but, une *intention*, qu'on pourrait alors qualifier de bonne ou de mauvaise suivant des critères moraux. Or, s'intéresser à ce contexte, outre qu'il est difficile à déterminer (même si on laisse de côté la question du « critère » moral), conduit encore une fois à négliger le mensonge (l'énoncé) en tant que tel, et à accepter le mensonge commis dans une bonne intention. Il y a quelques points élémentaires en tout cas à noter. En principe, personne n'aime découvrir qu'on lui ment ou qu'on lui a menti (même dans la meilleure intention). « Tu as bien fait de *me* mentir » est un énoncé paradoxal ou en tout cas curieux.

Personne n'aime non plus être pris en flagrant délit de mensonge : c'est là quelque chose d'embarrassant, et d'ailleurs un ressort dramatique puissant dans un tribunal (réel ou fictionnel). Ces quelques indices laissent supposer qu'il est, disons, mal vu de mentir, quoique ce soit un exercice courant de la conversation quotidienne, et l'objet des observations littéraires les plus raffinées. Une analyse logique du mensonge peut-elle alors faire abstraction de la question morale du mensonge ? La question du mensonge s'avère le lieu problématique de la limite entre le langage et la morale, qui commence quand on prend le langage au sérieux.

Qu'est-ce qu'un menteur ?

Il est remarquable que le mensonge soit une des premières obsessions de la philosophie. Le mensonge est, d'emblée, inséparable de la question de la vérité (et du partage vrai/faux) et plus généralement de la nature du langage (doit-il dire le vrai, représenter le réel, ou avoir d'autres usages moins honnêtes ?). La perplexité suscitée par le mensonge s'explique par sa dualité, ou sa duplicité. Le mensonge, est-il besoin de le dire, n'est pas seulement le faux : je peux dire faux sans mentir, c'est ce qu'on appelle l'erreur. Pour mentir, il faut donc, certes dire faux *volontairement* (on y reviendra), mais d'abord, pour cela, connaître le vrai de quelque façon. Le mensonge a donc partie liée avec le vrai et le faux à la fois, d'où la fascination exercée par le menteur, avant tout sur lui-même : croyant jouer à la frontière du vrai et du faux, il veut maîtriser le langage. Il est vrai que mentir requiert une compétence ; pas seulement l'habileté du trompeur, mais celle même qui est nécessaire à l'énonciation du vrai. « Ainsi, c'est le même homme qui est capable de mentir et de dire vrai », dit Socrate (*Hippias mineur*, 367 *c*), ajoutant : « Tu vois qu'en cela le même ment et dit vrai, et que l'homme véridique n'est pas meilleur que le menteur. » Cela aboutit à une conclusion paradoxale : celui qui ment (en connaissance de cause, comme on dit), tout comme celui qui dit le vrai, est meilleur que celui qui est tout bêtement dans l'erreur. « Pourtant, Socrate, il serait étrange que ceux qui font le mal volontairement soient meilleurs que ceux qui le font involontairement ! » (375 *d*). Avant de se laisser conduire (par l'absurde) à ce qui est pour tout familier de Platon la thèse que Socrate veut établir (nul n'est méchant volontairement), remarquons deux ou trois détails : *1)* « le même ment et dit vrai » ne veut pas seulement dire que le menteur est instruit, mais qu'il a besoin de la vérité et se fonde sur elle, ou plus précisément, sur la supériorité du vrai. Ici se trouve d'emblée affirmé, ou plutôt créé par cette définition même du mensonge, le lien socratique de la connaissance au bien. *2)* Ce qui mène l'*Hippias mineur* à une conclusion paradoxale, c'est une prémisse selon laquelle la capacité à dire le vrai, la possession du vrai, est *bonne*. On passe ainsi, dans le dialogue, de la question du mensonge à celle de la mauvaise *action* (à partir de 373), le mensonge servant ainsi d'intermédiaire théorique entre langage et morale. *3)* Platon se fonde, pour poser le problème moral, sur le caractère *volontaire* du mensonge – c'est là la deuxième prémisse qui conduit au paradoxe. Ce qui fait du mensonge une mauvaise *action*, ce n'est pas seulement qu'il soit faux, mais délibéré ; au point que comme le *Menteur* cornélien, Ulysse pourrait, dit Hippias, mentir en disant la vérité. « Quand il dit la vérité, c'est toujours dans une intention » (371 *e*). Platon distingue ce qui est *dit* et *fait* dans le mensonge ; mais pour arriver à un paradoxe (le mensonge est meilleur que l'erreur), le mensonge étant défini comme le dire faux « volontairement ».

Le menteur et sa logique

Le menteur, on l'a vu, dit faux, mais a besoin du vrai, parce qu'il prétend dire le vrai. Comme le note P. Hadot à propos d'un passage de Marc Aurèle (XI, 15), le mensonge est toujours précédé d'une affirmation du genre « je vais être franc avec toi ». Le menteur se distingue du relativiste (il n'est pas une menace pour la rationalité), et il est curieux qu'on ait pu le charger d'un défi à la distinction vrai/faux, fétichisée par lui plus que quiconque. Cela vaut aussi pour le célèbre paradoxe du Menteur, qui voudrait ériger la duplicité du menteur en contradiction vertigineuse. Lacan a souligné « l'absurdité à voir une antinomie de la raison dans l'énoncé *je mens*, alors que chacun sait qu'il n'y en a point ». Le menteur, en disant qu'il ment, dit la vérité : rien de contradictoire là-dedans, juste une pratique ordinaire. Il arrive qu'un menteur dise la vérité, notamment, dit Lacan, pour mentir – comme on voit dans la pratique analytique, ou dans l'histoire juive connue : « Pourquoi me dis-tu que tu vas à Lemberg, puisque tu y vas, et que si tu me le dis, c'est pour que je croie que tu vas à Cracovie ? »

Pour humilier le Menteur (et c'est bien fait pour lui, puisqu'il s'est cru plus malin) il suffit de lui *répondre* quand il dit « je mens », de réintégrer au langage ordinaire son énoncé artificiellement isolé. C'est l'argument de Chrysippe, d'après ce que rapporte Cicéron : « Je mens » – « Ou bien tu mens, ou bien tu ne mens pas. Si tu mens, tu mens. Si tu ne mens pas, tu mens (en disant que tu mens). Donc, tu mens. » Comme l'a remarquablement analysé C. Imbert, c'est le passage au « tu », qui, produisant le simple constat matériel « tu mens », arrache le « je mens » « à l'ambiguïté narcissique d'un locuteur, qui donne et reprend ce qu'il dit ». Pour confondre le Menteur, il suffit de lui dire le vrai : qu'il n'est qu'un menteur. Il n'y a donc pas de paradoxe du menteur, pas en tout cas sous la forme élégante d'un énoncé antinomique « je mens », vrai s'il est faux et faux s'il est vrai. Comme l'a remarqué Quine, avec son ironie habituelle, dans *The Ways of Paradox*, le « je mens »,

« l'ancêtre de tous les paradoxes », n'est absurde qu'à première vue, et ne devient une véritable antinomie (c'est-à-dire un énoncé qui s'auto-nie) qu'à condition d'être toiletté et révisé, pour un résultat nettement moins fascinant : « "Donne un énoncé faux concaténé à sa propre citation" donne un énoncé faux concaténé à sa propre citation. » Pas de mise en question radicale ou relativiste de la vérité là-dedans. Loin en tout cas de « jeter le trouble sur le partage du vrai et du faux » (comme dit C. Imbert), le fameux Menteur crétois, comme le menteur ordinaire, ne fait que s'appuyer sur cette dichotomie, voire la renforce.

La vérité, comme l'a montré Tarski, repris à sa façon par Quine pour qui la « vérité est immanente », n'est pas un supplément, un « plus » à l'énoncé ; elle n'est pas un prédicat, ni une valeur. En simplifiant : dire qu'un énoncé est vrai n'est rien de plus que réitérer cet énoncé. Le prétendu paradoxe du menteur se fonde en fin de compte sur les mêmes illusions que le mensonge même, d'une part l'idée que le vrai est une « qualité » de l'énoncé (le faux, un défaut), d'autre part que le mensonge se différencie de l'erreur par son « intention » (*épiboulè* / ἐπιβουλή, au sens vague employé par Platon), ou son caractère volontaire. Cette caractérisation du mensonge comme doublement mauvais (faux + volontaire) efface la spécificité du problème, faisant du mensonge un paradigme de mauvaise action. Or une *action* est volontaire ou involontaire ; mais peut-on dire qu'on a menti involontairement ? ou même, volontairement ? Le glissement d'expressions comme « dire faux en connaissant le vrai », « agir volontairement », parfaitement ordinaires, à des expressions étranges comme « mentir involontairement », conduit au paradoxe du bon menteur dans l'*Hippias mineur*. L'énigme du mensonge tient peut-être à un usage abusif de « volontairement ». Comme l'a remarqué Austin à propos des « Excuses », il n'y a pas de verbe avec lequel les *deux* adverbes « volontairement » et « involontairement » puissent être employés de manière symétrique, soient tous deux à leur place : je m'engage dans l'armée volontairement, j'ai le hoquet ou je renverse une tasse involontairement. Il s'agit là de deux classes d'actions distinctes. (Je peux « involontairement » marcher sur un escargot, mais pas sur un bébé.) Il y a des verbes ou des expressions que, dans des circonstances ordinaires, aucun des deux adverbes n'accompagne : bâiller, s'asseoir, dire le vrai. « Vous avez menti volontairement » paraît un peu bizarre (moins pourtant que « J'ai menti involontairement », ou « j'ai dit (in)volontairement la vérité », sauf cas exceptionnel). Donc, l'utilisation philosophique, devenue classique, du mensonge comme paradigme de *mauvaise action*, parce que fondé sur un usage pervers du langage par opposition à un bon, se fonde sur une dichotomie artificielle entre « volontairement » et « involontairement ». La question, qui est celle d'autres dialogues plus importants comme le *Sophiste*, est le statut du langage, la possibilité même de distinguer et de dire le vrai ; mais elle s'enracine dans cette première interrogation sur le mensonge, qui vise l'exclusion non du discours faux (qui n'est que l'autre face du vrai) mais d'un usage volontaire ou délibéré du langage. Que cet usage soit aussi, à l'évidence, celui de la philosophie, telle est en définitive l'aporie que rencontre Socrate, et sans doute le prix à payer pour l'invention de la morale.

De la logique à la morale

On est revenu à l'aporie : pourquoi dire faux (si on laisse de côté l'énigmatique « volontairement ») serait-il un mal ? Pourquoi dire le vrai est-il meilleur ? C'est là une question *morale*, c'est-à-dire que même si elle semble porter sur le vrai, elle n'a pas de réponse plus *vérifiable* que : pourquoi vaut-il mieux être juste qu'injuste, honnête que voleur, etc. Mentir serait un acte blâmable comme n'importe quel autre (comme voler, tuer, etc.), et ce n'est que parce qu'il est de l'ordre du langage qu'on imagine qu'il peut être bon ou justifié de mentir (même si l'on a parfois des excuses, on ne peut dire qu'on a tué son voisin ou mangé sa part de gâteau « dans une bonne intention »).

C'est peut-être l'analyse logique du mensonge qui, de manière inattendue, permettra d'éliminer à la fois le fétichisme de l'« intention » et de la dichotomie vrai/faux. Sans trop insister sur la définition des actes de langage, on peut rappeler que : *1)* l'acte accompli par le performatif l'est de manière immanente à l'énoncé *(in saying)*, qui donc ne décrit pas un état de choses (intérieur ou extérieur) ; et *2)* pour être valide *(felicious)*, un performatif (je promets, je lègue, etc.) doit (entre autres conditions) être énoncé par le locuteur suivant une certaine procédure conventionnellement déterminée, et dans l'intention d'adopter un certain comportement, qu'il lui faut, pour que le performatif réussisse, effectivement adopter.

Un élément central de la théorie d'Austin est l'idée d'un échec ou malheur *(infelicity)* possible du performatif, dont on va pouvoir établir une classification, et qui ne se définit pas par la fausseté. Dans les échecs possibles du performatif, il y a deux grands types : ratages et abus (*misfire/abuse* ; cf. *Quand dire c'est faire*, schéma de la p. 18). On connaît les exemples célèbres de ratage du performatif : je baptise un enfant, ou un bateau, sans être qualifié pour, ou dans des circonstances inadéquates, ou d'un autre nom que prévu, ou je baptise un pingouin. L'acte, pour des raisons conventionnelles (de procédure), est alors nul et non avenu *(void)*, il n'est pas accompli. On connaît moins bien la seconde catégorie (les deux ne sont d'ailleurs pas exclusives), les abus, où curieusement l'acte *est* accompli, mais creux *(hollow)*, objet de la quatrième conférence de *Quand dire c'est faire*.

Une procédure comme la promesse suppose, on l'a vu, que les participants « aient l'intention

d'adopter un certain comportement » et se comportent effectivement ainsi par la suite (il s'agit ici d'un emploi non technique *[loose]* de termes [sentiments, intentions] qui désignent ordinairement ce qui est attendu de ceux qui sont impliqués dans la procédure). Les échecs de telles procédures, les abus, sont : *1)* les « insincérités » et *2)* les infractions. « Je vous félicite », dit alors que je ne me réjouis nullement et suis même agacé, est une insincérité, comme ou « je promets » dit sans intention de tenir, ou je « parie » sans intention de payer. Il y a là, avec ces performatifs, « un parallèle évident avec le mensonge », qui s'apparente à la fausse promesse (le faux, dit Austin, n'est pas réservé aux affirmations). C'est l'*insincérité* qui est l'élément déterminant du mensonge, et « le distingue du simple dire faux » (je peux me tromper en étant *in*sincère, par ex. déclarer non coupable quelqu'un que je crois coupable, alors qu'il ne l'est pas). Le mensonge fait partie des *abus* de langage – pas en tant qu'énoncé faux, mais comme action manquée ou creuse, *verbale*, dit Austin.

L'étonnant, dit Austin, est qu'on aboutit à un résultat apparemment banal : pour qu'un énoncé performatif soit réussi il faut des conditions de vérité, pas pour cet énoncé mais pour *d'autres* (« je promets », « je m'excuse » n'est pas vrai ou faux au sens où il décrirait un acte ou un état intérieur ; pour qu'il soit réussi, il faut que certains énoncés soient vrais, que je tienne ma promesse par ex.). Austin demande : « *1)* quelles sont ces affirmations qui doivent être vraies ? et *2)* y a-t-il quelque chose d'un peu excitant à dire sur le rapport que l'énoncé performatif a à elles ? » Oui : si je dis « je m'excuse », et que je m'excuse pour de bon, alors il est vrai et non pas faux que je suis en train de m'excuser ou me suis excusé, que certaines conditions sont remplies, et que je suis tenu à une action subséquente. Donc cela à la fois justifie la distinction « performatif-constatif », et la dissout. Par exemple dire « le chat est sur le paillasson » (le célèbre et rebattu « the cat is on the mat ») implique *(implies)* que je crois qu'il l'est, non pour des raisons cognitivistes ou à cause d'une théorie de la croyance mais parce que nous ne pouvons ordinairement dire « le chat est sur le paillasson mais je ne crois pas qu'il l'est ». Si je dis « le chat est sur le paillasson » et ne le crois pas, « il s'agit clairement d'un cas d'*insincérité*. Le malheur ici, même s'il touche une affirmation, est exactement le même que le malheur qui infecte "je promets" lorsque je n'ai pas l'intention, etc. L'insincérité d'un énoncé est la même que l'insincérité d'une promesse. Dire "je promets" sans intention d'agir est parallèle à dire "c'est le cas" sans le croire » (p. 50). L'examen des *échecs* a donc des conséquences remarquables : il permet de voir comment les affirmations (constatives) peuvent elles aussi mal fonctionner *(go wrong)*. Cela brouille la distinction entre l'insincérité et le mensonge, comme le montre « je suis désolé ». Mais plus radicalement cela prouve que, pour les énoncés en général, l'échec ne dépend pas de la proposition (quelle que soit cette entité mystérieuse) mais, dit Austin, de « l'acte de discours total dans la situation de discours totale » (p. 52). Cela permet « d'assimiler le prétendu énoncé constatif au performatif ». Et de faire apparaître l'enjeu de la théorie d'Austin – et peut-être, de la question du mensonge. L'invention du performatif révèle la nature de *tous* nos énoncés : les constatifs sont sujets à tous les malheurs qui affectent les performatifs, ce qui défait la dichotomie performatifs (heureux-malheureux) / constatifs (vrai-faux), mais aussi met en cause la *dichotomie* vrai/faux elle-même. Austin n'a rien d'un relativiste, et veut, en critiquant « le fétiche vrai/faux » (p. 151), élargir le sens du vrai, qui pour lui n'est pas une relation d'un énoncé à un état de choses. « Le vrai et le faux (sauf par une abstraction artificielle, toujours possible et même légitime à certaines fins) sont des noms qui désignent non des relations, des qualités, ou quoi encore, mais une dimension d'évaluation *(assessment)* », une adéquation globale du discours au monde. L'existence du mensonge n'est pas une mise en question de la vérité : le mensonge n'est qu'une des manières dont un énoncé peut manquer son but.

Mensonge, échec, abus

Que le langage puisse rater, c'est une évidence, sur laquelle Lacan a beaucoup écrit (« Le signifié rate le référent. Le collimateur ne fonctionne pas. [...] Ça rate. L'objet, c'est un raté, l'essence de l'objet, c'est le ratage », *Encore*), mais Austin montre (comme Freud) que c'est la *nature* du langage de pouvoir, avant de rater son objet, simplement rater. Les malheurs des performatifs sont donc l'élément essentiel de sa théorie (et il est amusant que Benveniste ait voulu exclure les ratés de la catégorie des performatifs, et qu'en général cet aspect soit négligé). La fausseté n'est pas le seul dysfonctionnement du langage, et le langage n'échoue pas seulement, comme l'imagine la philosophie, en manquant le réel, ou *le vrai* ; il peut rater *(go wrong)* comme toute activité humaine. Austin, au début de sa deuxième conférence, attire malicieusement l'attention sur les connotations sexuelles (qu'il dit « normales », p. 16) des termes qu'il choisit pour désigner les échecs des performatifs (*misfires*, *abuses*, désignant aussi bien fiascos et abus sexuels). L'échec du performatif définit le langage comme activité humaine, heureuse ou malheureuse, et soumise aux lois humaines comme d'autres formes de vie. « Le mensonge est un jeu de langage qui doit être appris comme n'importe quel autre », dit Wittgenstein, ajoutant « Pourquoi un chien ne peut-il simuler la douleur ? Est-il trop sincère ? » (*Recherches philosophiques*, 249, 250).

Définir le mensonge comme fiasco, *misfire*, ne revient pas à l'excuser (pour revenir à l'autre sujet favori d'Austin, les excuses, et à notre question

morale). Certains ratés sont excusables, d'autres pas (« excusez-moi de vous avoir menti » est une expression sinon bizarre, en tout cas optimiste, comme « excusez-moi de vous avoir escroqué »). Un abus de langage est un abus comme un autre, et le menteur, comme le dit brutalement Austin, doit payer : « Quand on abuse du langage ordinaire, il faut le payer » *(Sense and Sensibilia)*. Et lorsque Kant rejette, dans son essai consacré à la question et contre l'opinion de Constant, le prétendu droit de mentir, c'est d'abord parce que le mensonge nuit toujours à autrui, « si ce n'est à un autre homme, à l'humanité en général ». Mais c'est aussi parce que la vérité « n'est pas un bien qu'on possède et sur lequel un droit serait reconnu à l'un et refusé à l'autre ». Donc le mensonge, pour être défini comme condamnable, n'a en fait même pas besoin de « l'additif précisant qu'il doit nuire à autrui » *(Sur un prétendu droit de mentir...)*. Il est « mauvais en soi » *(De l'insuccès...)*. Le point de vue de Kant détruit les deux illusions équivalentes du mensonge *involontaire* et *bien intentionné*. Un mensonge est un mensonge. Si je ne dis pas la vérité, et même si je dis savoir quelque chose dont je ne suis pas certain (cas que Kant inclut dans le mensonge, dans *Projet de paix perpétuelle*), je trahis un engagement. Ainsi Kant considère (dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*) que si l'on accepte le mensonge, il n'y a pas de promesse possible. Mentir ressemble à trahir une promesse – celle de la vérité que je dois, la véracité étant un « devoir formel de l'homme à l'égard de chacun ». C'est ce devoir qui fait du mensonge une action ; non à cause d'une « intention » qui le sous-tend, ou d'un « état d'esprit » tout aussi mythique qu'il décrirait de manière erronée, mais, tout simplement, parce que, comme la promesse, il est acte d'engagement.

Austin, lorsqu'il montre, dans « Other minds » (in *Philosophical Papers*), que « savoir » et « promettre » ont la même structure, n'est pas si éloigné de Kant qu'il le croit, ni d'une solution véritablement morale au problème du mensonge, qui passe par une reconnaissance de la *nature* véritable du langage. En voulant faire « payer » celui qui abuse du langage, il accusait aussi bien le menteur que le philosophe, toujours prompt à violenter le langage en introduisant des présuppositions, celle par exemple d'une « action *(performance)* intérieure » décrite par la promesse ; alors que « notre parole, c'est notre engagement » *(our word is our bond)*. Parler d'un état intérieur ou d'esprit, d'un acte spirituel, argument classique de la philosophie pour définir le mensonge, c'est lui donner des armes. Austin cite un vers d'Euripide (*Hippolyte*, 612), « promesse de la langue, non de la pensée », la métaphysique venant selon lui au secours du menteur en niant le lien *(bond)* de la promesse. D'ailleurs, ce vers est cité dans le *Banquet* (199 *a*), par Socrate, pour se défiler alors qu'il s'était engagé à prononcer l'éloge de l'amour. Et même si cette citation dans le *Banquet* est faussement naïve, et d'une ironie quasi austinienne, puisqu'à travers elle Socrate critique l'hypocrisie des discours précédents, elle montre, redisant l'aporie de l'*Hippias mineur*, que pour démythifier le mensonge il faut élargir la définition du vrai et du faux à la fois.

▶ AUGUSTIN, *Contre le mensonge*, in *Problèmes moraux*, trad. fr., Paris, Desclée de Brouwer, 1990. — AUSTIN J. L., *How to do Things with Words* (1962), trad. fr., *Quand dire c'est faire*, Paris, Le Seuil, 1970 ; *Philosophical Papers* (1961), trad. fr., *Écrits philosophiques*, Paris, Le Seuil ; *Sense and Sensibilia* (1962), trad. fr., *Le Langage de la perception*, Paris, Armand Colin, 1971. — BOITUZAT F., *Un droit de mentir ? Constant ou Kant*, Paris, PUF, 1993. — CAVELL S., *Must We Mean What We Say ?*, Harvard, Univ. Press, 1968. — CONSTANT, *Des réactions politiques* (1797), etc., Paris, Flammarion « Champs », 1988. — CORNEILLE, *Le Menteur* (1644), Paris, Garnier. — FREUD S., *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1953. — IMBERT C., *Phénoménologies et langues formulaires*, Paris, PUF, 1992. — KANT E., *Sur un prétendu droit de mentir par humanité, Projet de paix perpétuelle, Fondements de la métaphysique des mœurs, De l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard « Pléiade ». — KORSGAARD C. M., « The right to lie : Kant on dealing with evil », *Philosophy and Public Affairs*, 1986, 15, n° 4, 325-349. — KUPFER J., « The Moral Presumption against lying », *Review of Metaphysics*, 1982, 36, n° 1, 103-126. — LACAN J., *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Séminaire XI, Paris, Le Seuil, 1973 ; *Encore*, Paris, Le Seuil, 1975. — PLATON, *Hippias Mineur, Banquet, Protagoras, Sophiste*, trad. fr., Garnier-Flammarion. — QUINE W. V. O., *The Ways of Paradox* (1966), Cambridge (Mass.), Harvard, 1976. — ROUILHAN Ph. DE, *Russell et le cercle des paradoxes*, Paris, PUF, 1996. — WITTGENSTEIN L. J. J., *Leçons et conversations sur l'éthique, l'esthétique et la croyance religieuse* (1966), trad. fr. et éd., Paris, Gallimard « Idées », 1971 ; *Recherches Philosophiques* (1953), trad. fr., Paris, Gallimard « Tel », 1961.

Sandra LAUGIER

→ *Action ; Blâme et approbation ; Constant ; Culpabilité ; Kant ; Platon ; Pratique , Rationalité ; Théories ; Vertu.*

MÉRITE → Perfectionnisme

MÉSOPOTAMIE ET ÉGYPTE PHARAONIQUE

En Mésopotamie et en Égypte, comme dans la plupart des sociétés anciennes, l'expression et l'élaboration des valeurs morales ne se fait pratiquement jamais à travers un discours philosophique ou spéculatif. C'est seulement par l'analyse des documents littéraires, mythologiques ou de la pratique (administratifs, épistolaires, juridiques, etc.) – dont le but initial n'avait évidemment rien à voir avec la transmission de ce type d'idées – que nous

pouvons avoir accès à une certaine connaissance des conceptions existentielles et des idéaux de comportement de ces civilisations.

Les seuls écrits quelque peu explicites – et par lesquels les hommes de ces époques anciennes cherchaient peut-être à transmettre, au moins en partie, un message philosophique ou moral – relèvent, en Égypte comme en Mésopotamie, du type des « sagesses », textes littéraires ayant peu de relations avec l'expérience individuelle, et dont l'importance et la diffusion étaient certainement secondaires dans la culture de ces sociétés. Les Égyptiens ont aussi, à basse époque, développé le genre plus populaire des « autobiographies idéales » qui, à l'occasion de l'éloge du défunt, transmettent à la postérité une partie des conceptions morales contemporaines. Par ailleurs, les cercles intellectuels ou religieux proches de la cour et de la gestion du pouvoir à toute époque ont produit une certaine typologie de textes – inscriptions royales, recueils chronologiques et historiographiques, codes de lois, « instructions » – qui, bien que véhiculant surtout le discours officiel de l'État et les principes idéologiques destinés à justifier et expliquer les caractéristiques du système politique, doivent aussi avoir tenu compte des conceptions valables, à une époque donnée, dans l'ensemble de la société. À travers elles on peut donc espérer avoir accès à des valeurs globales, et pas seulement à celles qui étaient en usage dans les classes dominantes. Les œuvres de type mythologique nous fournissent aussi des essais d'explication de la réalité et de la position de l'homme dans le monde, informations de première importance, mais dont l'exploitation doit être soumise à une critique fort délicate, le récit mythologique n'ayant souvent qu'un rapport complexe et articulé avec la réalité et l'histoire.

Dans ces conditions, l'étude globale que nous proposons est inévitablement réductrice, et le choix des critères méthodologiques pour l'analyse des données jugées pertinentes joue un rôle important dans l'élaboration et les résultats de cette analyse. Nous distinguerons le cas de l'Égypte de celui de la Mésopotamie, mais même à l'intérieur de ces ensembles, l'évolution de la pensée morale s'est faite sur plusieurs milliers d'années, et il est par ailleurs très difficile de distinguer les apports des différentes composantes culturelles. Pour la Mésopotamie par exemple, il est pratiquement impossible d'isoler les contributions sumériennes, sémitiques akkadiennes, amorites ou araméennes, hurrites et mitanniennes, à la formation des valeurs morales et civiles de la société. Les intellectuels ont tenté, en particulier sous la dynastie kassite de Babylone, vers la moitié du deuxième millénaire, d'harmoniser les données, de mettre en ordre les concepts et d'établir des versions « canoniques » des grands textes, mais il ne s'agit que de la création et la systématisation d'une grande culture officielle, malgré laquelle les particularismes locaux devaient rester très importants, surtout si l'on tient compte de la complexité de la stratification sociale.

La pensée morale dans la Mésopotamie ancienne

Les anthropologues et les philosophes du siècle dernier auraient volontiers classifié les civilisations proche-orientales anciennes, s'ils les avaient mieux connues, parmi celles douées d'une « pensée sauvage ». Il convient tout d'abord de reconnaître que la logique des textes ne fait pas usage de la notion de causalité sous la forme que nous lui donnons aujourd'hui : en général, les phénomènes et les événements marquant l'histoire de la société ou de la personne ne sont jamais motivés par la nécessité des lois générales et impersonnelles de la nature ou du destin, mais apparaissent provoqués par une volonté, bonne ou mauvaise, d'un autre individu ou d'une force surnaturelle, mise en action sans raison apparente. Ainsi, le fulgurant succès personnel d'un homme comme le grand Sargon d'Akkad, qui, à partir d'une position secondaire à la cour d'un roi de Kish, arrive à conquérir le sommet du pouvoir impérial dominant la « totalité des pays » du monde, est une conséquence directement de l'amour que lui porte la déesse Ishtar, et la protection qu'elle lui accorde.

De la même façon, la mort, la souffrance, la maladie, la destruction sont la suite ou la conséquence d'une « faute » individuelle ou collective, ayant perturbé l'ordre extérieur existant. Quant au concept même de faute, le fait que les textes prévoient souvent le cas où le « pécheur » éventuel aurait pu la commettre sans le savoir et sans en avoir conscience, prouve qu'elle n'est pas vue comme une réelle transgression volontaire à un système de règles fixes et qu'il ne faut pas la considérer comme liée à une responsabilité personnelle ou communautaire. D'ailleurs, les conséquences de ce type de « péché » peuvent être annulées par une réparation presque mécanique, à travers des protocoles rituels ou des pratiques explicitement magiques. Dans l'ensemble, on a l'impression que l'aspect « moral » est pratiquement inexistant dans ce processus. La philosophie morale doit être profondément marquée par ces caractéristiques de la mentalité, qui interdisent, dans la pensée et dans son expression écrite, l'émergence de thèmes concernant les valeurs, la conscience, la responsabilité individuelle ou politique, le libre arbitre, et qui, d'autre part, soumettent l'homme à la menace constante et à l'angoisse continuelle du prix à payer pour une faute extérieure à lui-même.

S'il est pratiquement impossible – comme nous l'avons dit – de démêler l'apport spécifique des différentes composantes de la population dans l'élaboration des principes éthiques mésopotamiens, il serait toutefois sans doute excessif de supposer que chaque ethnie présente en Mésopotamie avait disposé d'un discours moral et d'une pratique

de vie particuliers, et s'opposant aux coutumes des autres peuples. Comme dans le champ religieux ou rituel, les différentes traditions constituant la culture de la société mésopotamienne ont toujours su s'assimiler réciproquement, modifiant son développement et sa croissance d'une façon plutôt harmonieuse, et ne générant presque jamais, au moins d'après les sources dont nous disposons, de conflits raciaux fondés sur l'affrontement de principes et d'idéologies. Il est toutefois possible de suivre l'histoire de quelques idées. Les Sumériens, dont l'origine est encore obscure, ont été, sinon les « inventeurs » de l'écriture, du moins les premiers à la porter à un niveau d'élaboration suffisant pour lui permettre d'enregistrer toutes les subtilités et nuances de la langue. Ils s'en servirent très tôt, dès le début du troisième millénaire, pour rédiger des textes littéraires dont la majeure partie ne subsiste qu'à travers des rédactions beaucoup plus récentes, réalisées à une époque où l'élément sémitique sera devenu dominant et où la langue sumérienne, conservée à des fins religieuses et culturelles très spécialisées, aura été supplantée par l'akkadien ou assyro-babylonien. Certains concepts sumériens très abstraits et fondamentaux, élaborés dans les textes mythologiques, comme celui que recouvrait le terme de *ME,* sorte de règle transcendante fixant la nature et le fonctionnement des êtres constitutifs du monde, propriété divine mais donnée aux hommes aux débuts de l'histoire – « descendue » du ciel – pour réglementer leur vie, ne trouvent pas d'équivalent dans la pensée sémitique assyro-babylonienne qui reporte toute la transcendance sur des dieux très anthropomorphiques, peuplant un monde divin à son tour décalquant de très près le monde des hommes.

Les textes religieux et mythologiques produits dans le contexte de la culture sémitique, en particulier à partir de la fin du deuxième millénaire, expriment clairement l'idée que l'expérience et la vie de l'homme se situent et doivent être comprises dans le cadre strict du service des dieux, pour fournir la main-d'œuvre produisant le surplus nécessaire aux besoins du monde éternel. C'est seulement par l'acceptation de cette exploitation divine de l'homme – qui d'autre part explique et justifie la structure politique et sociale d'une société dans laquelle la monarchie a pour rôle principal d'organiser le travail humain et de recueillir les fruits de la production pour la présenter rituellement aux dieux – que l'homme peut trouver le sens de son existence, ainsi que son bonheur et ses satisfactions, décrites essentiellement comme les joies d'une vie conjugale et familiale sereine.

Cet homme, bien que possédant en lui-même une étincelle divine, puisqu'il a été créé avec de l'argile mélangée au sang d'une divinité rebelle sacrifiée – détail qui permet de concevoir la possibilité théorique d'une révolte contre son destin – est toutefois enfermé dans sa condition scellée par une mort à laquelle, malgré les efforts de plusieurs héros littéraires, personne ne pourra échapper. La mort n'ouvre aucune autre perspective qu'une errance sans fin dans un enfer où la poussière constitue la seule nourriture. Ce n'est que grâce à la célébration correcte des rites funéraires de sépulture et grâce à l'évocation périodique de sa mémoire par les vivants, que l'homme parti dans l'au-delà pourra continuer à avoir avec la réalité une fragile et au fond décevante relation, dépendant entièrement de la famille, de la solidité et de la pérennité des traditions et de la structure sociale qui les maintient. Cette conception négative de la mort explique sans doute l'attachement des Mésopotamiens à la vie et l'invitation, souvent répétée dans leur littérature, à savoir profiter des plaisirs et des joies que le fait d'être vivant offre à l'homme : savourer la paix, la satisfaction d'une situation économique et politique adéquate dans l'échelle sociale, construire une famille harmonieuse avec une descendance en bonne santé et nombreuse, refusant les risques excessifs d'une recherche de la gloire qui passerait obligatoirement par la guerre ou la rupture de l'ordre préétabli.

Tenant compte de ces données existentielles et de ce cadre philosophique et religieux, on comprend mieux pourquoi les deux fondements principaux de l'éthique proche-orientale ancienne sont les notions d'obéissance et de justice, dont la conception mésopotamienne est essentiellement politique. Si la société des hommes a été organisée ainsi par les dieux, pour la meilleure exploitation possible du travail humain, le bonheur de l'homme ne peut se réaliser que dans ce contexte, parmi les hommes. Pour ces raisons, l'obéissance aux règles de la société et la justice doivent être respectées pour le bien de la communauté humaine elle-même, et non pour des raisons immédiatement religieuses. Le dû de l'homme aux dieux, au moins comme la tradition littéraire l'a codifié, consiste fondamentalement dans des cultes surtout sacrificiels, célébrés dans les palais et les temples. Pour le reste, l'homme ordinaire est relativement « libre ». Quant au roi, il se situe au-dessus de toutes les règles, maître de la violence et garant de la justice et de l'obéissance de ses sujets, qui assure le respect des vertus civiques indispensables au bon fonctionnement de la société et au bonheur des personnes. L'expression de ces valeurs, surtout en ce qui concerne la justice, apparaît dans les introductions des « codes de lois » mésopotamiens, sortes de recueils destinés à donner une série d'exemples de décisions de justice utiles pour transmettre l'esprit dans lequel les juges doivent délivrer leurs sentences. Ainsi Hammurabi de Babylone (1728-1648) se considère-t-il comme « le roi fort, Soleil de Babylone, qui établit la justice sur le pays de Sumer et d'Akkad... ». Et il ajoute : « Lorsque le dieu Marduk m'eut chargé de rendre la justice aux hommes, d'enseigner au pays la bonne voie, j'ai répandu dans l'esprit

public la vérité et le droit, j'ai assuré le bonheur des gens. » Ce programme politique et social est sans doute fondé sur les valeurs morales courantes, mais le critère suprême semble bien être celui de l'efficacité et de la cohésion sociale, et non pas la référence à des caractéristiques intrinsèques de l'homme comme individu responsable devant sa conscience.

Les mêmes valeurs sont véhiculées par les textes de « monitions » ou d' « instructions » dont le contenu est essentiellement social : conseils de comportement à l'égard de sa famille, de son entourage (« le conseil d'un père est chose précieuse » ; « au fils de paysan ne donne jamais de coup : il a creusé tes canaux »). On y trouve aussi des remarques plus générales et révélant la conception des rapports de l'homme au monde, souvent teintées de scepticisme et d'appel à la jouissance immédiate : « Le ciel est loin, la terre (est) de très grand prix » ou « le destin est comme une berge humide : de l'homme, bien souvent, il fait glisser le pied » ; « rien n'est précieux, seule la vie est très douce ». Comme on l'a vu, cet appel à la jouissance immédiate reflète probablement un aspect de la conception mésopotamienne de la vie et de la mort : l'homme est sur terre pour un temps relativement court, et il est profondément persuadé que c'est là seulement qu'il a quelques chances d'atteindre une certaine forme de bonheur.

On peut noter toutefois quelques essais pour dépasser cette condition. La littérature épique et mythologique suméro-akkadienne développe à plusieurs reprises le thème de la recherche sans espoir de l'immortalité, en particulier dans le poème de Gilgamesh (IIIe millénaire) qui nous raconte les exploits de ce héros mi-humain mi-divin, affronté à des situations amenant les auteurs à disserter sur les principaux aspects de la condition humaine. La recherche, par Gilgamesh, de la plante d'immortalité, se termine par un échec, et sa rencontre avec le spectre de son ami mort, Enkidu, donne à ce dernier l'occasion de nous livrer quelques considérations sur le monde infernal, montrant clairement qu'il n'y a pas grande différence entre le sort du juste et celui du mécréant et que les notions de « rétribution » et de justice sont liées au seul monde des vivants.

Toutefois, même si ces notions de « rétribution » et de justice sont restées à la base de l'éthique des vivants, la réflexion, à une époque plus récente, stimulée sans doute par cette conception terrifiante de l'après-vie et par le scandale de l'excès inexplicable d'injustice et de souffrance, a parfois essayé de dépasser ce stade de la réflexion et de la réaction émotive, et de proposer, sur un plan littéraire, des explications allant au-delà de la simple arithmétique de la rétribution. Le problème du mal et de la souffrance, et de leur existence paradoxale et scandaleuse dans un monde où des divinités toutes puissantes auraient en principe eu intérêt à les abolir, a ainsi mis clairement les anciens Mésopotamiens sur la voie de l'expression rationnelle du principe de la transcendance divine : plusieurs textes évoquent ce problème. Cette tendance se retrouve de façon éclatante dans le « dialogue du maître et de l'esclave », qui y ajoute une note cynique : il s'agit d'une discussion entre un esclave et son maître, ce dernier formulant successivement des projets absolument contradictoires, immédiatement approuvés et développés par l'esclave qui trouve à chaque fois les arguments adéquats, contredisant le raisonnement précédent :

« — Esclave, à mes ordres !

— *Oui mon maître, oui !*

— Je veux faire du bien à mon pays !

— *Mais comment donc, fais-le, mon maître, fais-le ! Un homme qui fait du bien à son pays, ses bienfaits sont déposés dans la hotte du dieu Marduk.*

— Non, esclave, je ne ferai pas de bien à mon pays !

— *N'en fais pas, mon maître, n'en fais pas ! Monte et promène-toi sur les ruines (des villes d'autrefois) ; regarde bien les crânes des morts récents et ceux des plus anciens : lequel a fait le mal et lequel a fait le bien ?* »

À travers ce jeu dialectique, développé en une dizaine de situations, les auteurs nous transmettent leur vision relative de la morale et l'idée de la vanité de toute action humaine, face au caractère incompréhensible des décisions célestes, sans aller toutefois jusqu'à une expression parfaitement claire de la notion d'une transcendance divine.

Le texte trouve par ailleurs une conclusion inattendue, assez spectaculaire dans cet univers soumis, qui introduit dans un contexte qui semble être uniquement sapientiel les premiers éléments d'une analyse qui pourrait être déjà politique et sociale : devant le projet du maître de le tuer le jour suivant, le serviteur, fidèle à sa logique d'approbation, ne peut que le féliciter pour la décision prise, mais avec une soudaine interruption de la structure logique et poétique de la composition, il révèle aussi à son maître qu'en conséquence de sa disparition lui aussi mourra : sans serviteur, aucun maître ne peut exister.

« — Qu'est-ce alors qui est bon pour moi ? Briser ma nuque et la tienne et être jeté au fleuve, est-ce cela qui m'est bon ? Qui donc est assez grand pour atteindre le ciel ? Qui donc est assez large pour embrasser la terre ? Non, esclave, je vais te tuer et t'envoyer (dans l'au-delà) avant moi !

— *Oui, mais mon maître ne me survivrait pas trois jours !* »

S'il est vrai que cet éclair de conscience lucide ne semble pas avoir eu de suite dans la tradition littéraire, il serait par ailleurs injuste de l'ignorer dans une évaluation générale des valeurs morales et philosophiques des Mésopotamiens.

La notion de la transcendance divine se développe et apparaît plus clairement dans un texte contemporain de l'époque où les théologiens baby-

loniens, à la fin du second millénaire av. J.-C., ont réorganisé le panthéon mésopotamien autour du dieu tutélaire de leur ville : Marduk devient ainsi le chef du panthéon, et une grande partie des responsabilités divines se concentre en lui. Ce texte intitulé, d'après son *incipit,* « Je glorifie le seigneur de sagesse » *(ludlul bêl nêmeqi),* a souvent été appelé par les assyriologues « Le Juste souffrant », établissant un parallèle avec le livre de *Job,* dans l'Ancien Testament, et il paraît émaner de cercles intellectuels et religieux qui commençaient à assimiler valeurs et discours liés à la tradition araméenne. Le texte débute par une évocation du pouvoir de Marduk, exposant par la suite le problème central : le protagoniste du récit, abandonné par tous les dieux, et même par son génie protecteur, fait l'expérience de l'exclusion et de la solitude. Après que tous les moyens rituels utilisés pour comprendre et éliminer sa faute (divination, etc.) se soient révélés inefficaces pour pouvoir réintégrer son ancienne position sociale, les démons s'emparent de lui et lui apportent les pires maladies. Même ses proches se détournent de lui : ruiné, malade, profondément découragé et déprimé, l'homme s'interroge sur les raisons de cette situation, mais il ne trouve aucune explication. Il a toujours mené une vie juste, il n'y a pas de doutes possibles : « J'avais bien pris garde aux oraisons et aux prières ; prier était ma règle de vie, faire des sacrifices ma loi ; ... j'avais inculqué à ceux de mon pays l'observance du culte des dieux ; j'avais appris à mes gens les honneurs à rendre aux déesses ; ... j'avais enseigné à la foule le respect du Palais. » Le comportement des dieux à son égard est donc incompréhensible et très au-delà des capacités intellectuelles et logiques humaines : « ... ce qui est bon pour soi peut donc être offense pour les dieux ! Qui donc saura ce que veulent les dieux dans le ciel ? Et les desseins divins au fond des abîmes, qui peut les comprendre ? Comment les habitants de la terre connaîtraient-ils les voies de dieu ? » Ainsi s'exprime pour la première fois au Proche-Orient la croyance en une sorte de transcendance divine, comme limite de l'intelligence humaine par rapport aux mesures divines du temps et de l'histoire.

Cette transcendance est certes relative, mais assumée assez clairement pour que nous puissions supposer qu'elle jouait un rôle important dans la définition des règles de conduite humaine et de leurs justifications. On peut en tout cas y voir les prémices d'une réflexion structurée sur la relativité des conceptions morales, qui s'exprimait déjà sur le mode cynique dans le « dialogue du pessimiste », ou sur le mode désespéré dans d'autres documents dont le message est moins clair, comme la « théodicée babylonienne », poème de quelques 300 vers, dans lequel le personnage principal pose à un « sage » des questions apparemment naïves sur l'injustice du sort. Après une série de questions et réponses, à l'occasion desquelles on apprend que l'affligé estime avoir toujours suivi les préceptes développés par son sage ami, ce dernier finit par admettre que les dieux ont « gratifié l'humanité d'un langage retors » et « pour toujours l'ont dotée, non de la vérité, mais du mensonge » et que, sans vraie raison, c'est le faible et pauvre qui subit « tous les maux, parce qu'il n'a pas de protecteur ». Ce texte montre à nouveau, et d'une façon claire, cette tendance mésopotamienne à ne pas séparer de façon abstraite, d'une part la discussion autour des valeurs morales et des exigences humaines de bonheur et de justice et, d'autre part, la vision réaliste et immanente de la réalité, empreinte d'un certain pragmatisme social et politique.

La pensée morale en Égypte ancienne

La conception égyptienne de l'éthique est au fond assez proche de celle des Mésopotamiens, mais il est évident que la diversité de la culture, des conditions politiques et sociales de l'Égypte, ont généré dans le cours du temps une série de caractéristiques particulières qu'il est important de prendre ici en compte. Si la notion de justice reste un des fondements du système, elle est mise en œuvre de façon très différente en Mésopotamie et en Égypte : du côté asiatique, il s'agit d'une vision politique selon laquelle la justice doit être respectée pour le bien de la communauté humaine, suivant des règles établies par la tradition et la sagesse, bien que toujours dans la perspective de la réalisation du premier devoir de la société, l'entretien des dieux ; de l'autre, il s'agit d'une vision explicitement religieuse, la justice étant clairement identifiée avec la divinité chargée de maintenir l'ordre établi. Cette notion est à son tour associée avec l'image de la déesse Maât, fille de Rê, dont le nom désigne vérité, exactitude et justice, principes ayant triomphé du désordre et de l'anarchie. D'autre part, le roi, qui, en Égypte, est divinisé, joue un rôle important et explicite dans la sphère des dieux mais, contrairement à ce qui se passe en Mésopotamie, ses relations avec le monde divin n'ont pu influer sur la réflexion morale concernant l'homme en général, puisque sa nature au-delà de l'humain empêche de développer toute relation d'analogie entre son destin et celui de ses serviteurs.

Une évolution tardive de la religion égyptienne a abouti à l'établissement d'une équivalence entre deux groupes de divinités et les principes du bien et du mal, c'est-à-dire, fondamentalement, de l'ordre et du désordre : le dieu Seth, initialement proche de Rê, s'est transformé en un démon destructeur, chef des armées apportant destruction, maladie, guerre civile, et il est désormais opposé structurellement à Rê et Osiris, représentants du bon ordre, du bonheur, de la santé et de la survie. Cette explication de l'origine du mal dans l'opposition de principes divins, et à la suite d'une série d'événements totalement transcendants, échappant

à toute action ou contrôle du commun des mortels, est peut-être à l'origine du blocage de la réflexion morale en Égypte, et de l'évolution des formes littéraires et du discours chargés de l'exprimer.

L'essentiel de la tradition sapientielle concernant l'élaboration et la transmission des valeurs fondatrices du comportement humain est alors transmis sans esprit réellement critique dans les « instructions » comme celles de Ptahhotep, dans des « sagesses » dont le but est de donner des conseils pour atteindre le bonheur, ou dans les « autobiographies ». Le message insiste souvent sur la nécessaire intégration de l'individu dans un tissu social harmonieux :

« Si tu désires que ta conduite soit parfaite, tiens-toi à l'écart d'un quelconque mal. Garde-toi d'un acte d'avidité, car c'est là une maladie grave et incurable, qui ne peut faire place à l'intimité ; elle avilit les pères et les mères, comme les frères d'une même mère, elle rend aigre la douceur de l'amitié, elle éloigne du maître un ami, elle sépare l'épouse de l'époux. C'est un « extrait » de tout ce qui est mauvais, un « enrobage » de tout ce qui est blâmable. Mais il durera l'homme qui se transforme aux (principes de) Maât, et qui départ selon ses pas. Il pourra faire un testament à cause de cela. Mais l'avide n'a pas de tombe » (Ptahhotep, Maxime XX).

Comme le fait remarquer Jan Assmann (*Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale,* Paris, 1989, p. 53 *sq.*), on rejoint là des critères universels, qui fondent la morale sur la nécessaire dépendance des hommes les uns par rapport aux autres, dans un réseau d'interactions qui fonde la confiance et l'échange. Mais, au-delà de ces considérations, l'essentiel du message véhiculé par ce type de littérature est empreint d'un grand pragmatisme souvent teinté, comme dans la production mésopotamienne, d'un certain cynisme : il s'agit surtout de recettes pour éviter les ennuis, réussir sur le plan social, se faire apprécier aussi bien de son entourage familial que des représentants du pouvoir. Le cynisme et le pessimisme ne sont pas consubstantiels au système, mais apparaissent dans l'expression des idées philosophiques ou morales surtout dans les périodes de crise politique, reflétant sans doute une confusion des valeurs provisoire et conjoncturelle. En fait, la conception de la mort en Égypte, beaucoup plus positive et optimiste que celle des Mésopotamiens, n'a pas favorisé cette tendance : la confiance dans une vie de l'au-delà fondée sur une rétribution des bonnes actions, l'espoir de voir récompensés les efforts accomplis pendant la vie pour honorer les dieux, rendaient apparemment, par contrecoup, les injustices de ce monde moins scandaleuses, plus supportables, retardant, freinant et démotivant les efforts pour changer les conditions de la vie matérielle.

▶ **Mésopotamie :** BOTTÉRO J. & KRAMER S. N., *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard « NRF », 1989. — FRANKFORT H., FRANKFORT H. A., WILSON J. A., JACOBSEN T. & IRWIN W. A. , *The Intellectual Adventure of Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, Chicago / Londres, Univ. of Chicago Press, 1946. — GARELLI P., « La pensée préphilosophique en Mésopotamie », *Encyclopédie de la Pléiade. Histoire de la philosophie,* I, 23-49. — GNOLI G. & VERNANT J.-P. éd., *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes,* Cambridge / Paris, 1982. — JACOBSEN T., *The Treasures of Darkness,* New Haven, Yale Univ. Press, 1976. — KRANER S. N., *The Sumerians,* Chicago, Univ. Press, 1963. — LAMBERT W. G., *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1960. — LÉVÊQUE J., *Sagesses de Mésopotamie. Augmentées d'un dossier sur le « juste souffrant » en Égypte*, Les Suppléments aux Cahiers Évangile, 85, Paris, Le Cerf, 1993. — TOURNAY R. J. & SHAFFER A., *L'Épopée de Gilgamesh. Introduction, Traduction et Notes*, Littératures Anciennes du Proche-Orient, Paris, Le Cerf, 1994.
Égypte : ASSMANN J., *Maât, L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale,* Paris, 1989. — BUDGE E. W., *The Dwellers on the Nile,* New York, Pover Publ. Inc., 1977. — PRITCHARD J. B., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament,* 3e éd. avec suppl., Princeton (NJ), 1969. — ROCCATI A. éd., *Sapienza egizia,* testi del Vicino Oriente antico 1, Letteratura egiziana classica 4, Brescia, Paideia Editrice, 1994. — YOYOTTE J., « La pensée préphilosophique en Égypte », *Encyclopédie de la Pléiade. Histoire de la philosophie* I, 1-23.

Olivier ROUAULT

→ *Mal, finitude, temporalité.*

MÉTA-ÉTHIQUE

Méta-éthique et éthique normative

La distinction entre méta-éthique et éthique normative

Dans la philosophie anglophone du milieu du XXe s., la grande importance qu'on attachait à la distinction « méta-éthique »-« éthique normative » était un phénomène frappant. L' « éthique normative » a pour objet la détermination des états de choses bons ou mauvais et celle des actions qu'il est, du point de vue moral, bien ou mal d'accomplir. La « méta-éthique » est l'étude de la signification des termes moraux, de la relation logique entre les jugements moraux et d'autres formes de jugements, du statut épistémologique des jugements moraux (peut-on parler de connaissance à leur propos ? S'agit-il d'expressions de sentiment ?), de leur justification et du statut métaphysique des propriétés morales, abstraction faite de toute conception éthique particulière. Pour ceux qui divisaient l'éthique de cette façon, la philosophie morale devait s'occuper principalement, peut-être même exclusivement, de la méta-éthique. De quelle autorité, en effet, un philosophe peut-il se prévaloir, comparé au prêtre, au romancier ou, même, à la personne ordinaire suffisamment sensible, pour

tout ce qui touche aux questions d'éthique normative ? Ces philosophes parlaient parfois de cette division en disant qu'elle était celle qui distinguait le fait de faire de la « philosophie morale » et « moraliser », en ajoutant, sans être tout à fait convaincants, qu'il ne fallait pas entendre ce dernier terme en un sens péjoratif. A. J. Ayer a proposé l'une des premières, et des plus caractéristiques, formulations de cette position : « Le système ordinaire de l'éthique, tel qu'il est élaboré dans l'œuvre des philosophes moralistes, est très loin de former un tout homogène... Il y a, tout d'abord, des propositions qui expriment des définitions de termes éthiques ou des jugements sur la légitimité ou la possibilité de certaines définitions. Deuxièmement, il y a des propositions qui décrivent des phénomènes d'expérience morale... Troisièmement, il y a des exhortations à la vertu morale. Et, enfin, il y a de véritables jugements moraux. » Ayer concluait, avec assurance : « Il est aisé de voir que c'est seulement la première des quatre classes, à savoir celle qui comprend les propositions relatives aux définitions des termes éthiques, qui peut être dite constituer la philosophie éthique » (1936, VI). Dans les années 1940 et 1950, plus particulièrement, la méta-éthique occupait le devant de la scène dans la philosophie morale analytique ; l'éthique normative était largement ignorée.

L'apparition de la distinction

Il semble que la distinction soit apparue à un certain moment de l'époque de transition qui va de G. E. Moore aux émotivistes. Elle est clairement marquée dans les œuvres de deux émotivistes influents, A. J. Ayer, comme nous venons de le voir, et C. L. Stevenson (1937, 14 ; 1944, 1). Cependant, bien que la distinction soit clairement marquée, le terme méta-éthique, formé, sans aucun doute, d'après le modèle de l'usage que Carnap faisait de « metalanguage », n'est apparu qu'un peu plus tard (la citation la plus ancienne, dans le *Oxford English Dictionary*, est l'article d'Ayer, paru en 1949, « On the analysis of moral judgments », repris dans ses *Philosophical Essays*, 1954, X). Il semble bien que le mouvement de pensée allant de Moore aux émotivistes ait pris approximativement le chemin suivant. Moore considérait que la première question qui se posait en philosophie morale était celle de savoir ce que « bien » signifiait. Ce n'est qu'ensuite, pensait-il, que les philosophes pouvaient aborder utilement la question : quelles sont les choses qui *sont* bonnes ? À la première question, sa réponse était que « bien » s'applique à une propriété simple, non naturelle. Ses arguments en faveur de cette conclusion étaient indirects : si « bien » pouvait être défini de façon appropriée (c'est-à-dire, si la définition était analysable), nous pourrions affirmer quelque chose de la forme : « bien » signifie « X plus Y plus Z » ; mais alors dire que « tout ce qui est X plus Y plus Z est bien » serait une tautologie, ce qui n'est pas le cas. Cependant, l'important n'est pas l'argument de Moore, mais l'interprétation qu'il donne de son résultat. Et ce résultat, c'est que « bien » ne peut pas être rendu identique à quelque ensemble d'autres propriétés naturelles que ce soit, car bien est non naturel. Et il ne peut pas être rendu identique à quelque autre série de propriétés non naturelles que ce soit, car bien est simple. C'est une propriété d'un domaine non naturel qui peut être appréhendée grâce à une forme d'intuition. De sorte qu'en éthique normative aussi, les philosophes ont un rôle à jouer. Il y a des valeurs à appréhender ; l'intuition n'est pas une forme d'appréhension aisée ; les philosophes peuvent avoir l'espoir de devenir des praticiens habiles dans cette difficile forme de connaissance. De toute façon, quelle que soit l'explication, Moore lui-même est passé de la méta-éthique, travail analytique, à l'éthique normative, travail synthétique. Pour Moore, la méta-éthique n'épuisait pas la tâche de la philosophie morale. Les émotivistes (Stevenson, par exemple) et, par la suite, les philosophes du langage ordinaire (Hare, entre autres) ont endossé l'argument de Moore, mais en donnant une interprétation assez différente au résultat. Ils avaient de bonnes raisons de ne pas apprécier l'hypothèse d'un domaine non naturel, auquel on pouvait accéder par une voie cognitive toute particulière. D'après eux, des hypothèses de ce genre n'étaient aucunement nécessaires : il y avait une meilleure interprétation de ce résultat. Le langage a plusieurs fonctions : par exemple, décrire le monde naturel, dire des tautologies, énoncer des règles linguistiques, avertir, recommander et ainsi de suite. La forme grammaticale des énonciations masque fréquemment leur forme véritable. Presque tout ce qui se dit a la forme sujet-prédicat : « l'herbe est verte », « l'usure est méprisable ». On est amené à penser, à cause de la forme grammaticale commune, que ce que contient la première énonciation doit être identique à ce que contient la seconde, à savoir, un compte rendu du fait qu'une certaine chose possède une certaine propriété. Mais la fonction de la deuxième énonciation est tout à fait différente. Elle n'a pas pour fonction de décrire le monde mais d'exprimer ou d'évoquer une attitude à son égard, comme le dirait Stevenson, ou de le condamner, comme le dirait Hare. La seconde énonciation n'est même pas un énoncé : elle n'est ni vraie, ni fausse. On voit bien là l'influence puissante de David Hume. Nous pouvons connaître certaines choses relatives au monde naturel, mais les valeurs ne sont pas matière à connaissance. En éthique, il est important, bien sûr, d'avoir une bonne connaissance de la situation dans laquelle on doit agir, mais ce n'est, en réalité, qu'une connaissance du monde naturel. Quand, en fin de compte, nous prenons une décision morale, nous n'apprenons rien de plus à propos du monde ; nous exprimons une attitude à son égard.

Cette façon de penser met en place tous les éléments nécessaires à l'apparition de la distinction entre méta-éthique et éthique normative. Il y a la séparation très nette des différentes fonctions du langage, analogue moderne de la séparation tranchée que fait Hume entre le fait et la valeur. Il y a le non-cognitivisme, par opposition à la connaissance intuitive des valeurs de Moore. Et il y a, en conséquence, l'idée que les philosophes n'ont aucun rôle particulier à jouer dans la formation de décisions morales qui auraient un certain contenu. Il me semble que cette dernière idée a joué un rôle capital dans l'apparition de la distinction. Il existe une proto-distinction chez Moore, c'est-à-dire une distinction entre les préliminaires conceptuels et les jugements éthiques substantiels qu'on fait par la suite, proto-distinction qu'on retrouve certainement aussi chez les positivistes logiques de la dernière époque, tels que Moritz Schlick (*Le Problème de l'éthique,* I) et beaucoup d'autres. Mais ce qui semble avoir été décisif, dans les causes de l'émergence de la distinction entre méta-éthique et éthique normative, c'est le fait que de nombreux auteurs se mirent à penser que cette distinction marquait, ou pouvait marquer, les limites de la philosophie. La philosophie morale, c'est la méta-éthique ; tout le reste, c'est cette activité bien différente : moraliser.

Le déclin de l'importance de la distinction

Accorder une telle importance à la distinction était, en soi, un point de vue méta-éthique, lequel était lié, à son tour, à certaines positions philosophiques : séparation tranchée des fonctions du langage, distinction du fait et de la valeur, non-cognitivisme. Chacune de ces positions a subi de sérieuses attaques, tout au long de ces quarante dernières années. Aujourd'hui, pour de nombreux philosophes, il paraît évident qu'elles sont exagérément simplistes.

Ce second mouvement de pensée a de nombreuses causes, parmi lesquelles j'en citerai quatre, qui ne sont pas tout à fait indépendantes. La première fut le sérieux défi lancé par Quine à l'encontre de ce qu'il appelait l'un des « dogmes » de l'empirisme (« Les deux dogmes de l'empirisme », 1980, 87-113), c'est-à-dire sa thèse selon laquelle il n'y a pas de frontière rigide entre les énonciations analytiques et synthétiques. L'argument de Quine s'applique à l'éthique ; il n'y a pas de frontière rigide, non plus, entre les propositions méta-éthiques qui analysent des concepts et les propositions normatives qui les utilisent pour avancer des thèses synthétiques, relatives à ce qui a de la valeur. La deuxième cause fut un abandon assez général du fondationnalisme au profit d'une forme ou d'une autre de cohérentisme. L'idée était largement admise que, dans les sciences naturelles, il n'existait pas de données observationnelles pures de toute interprétation ou de toute théorie, à partir desquelles la théorie pouvait être construite. Tout compte rendu relatif au monde, même le plus simple compte rendu de perception, est chargé de théorie. C'est pourquoi la justification devait prendre une forme holistique : nous justifions nos croyances en les plaçant dans un tout cohérent, à l'intérieur duquel elles se soutiennent mutuellement. Si telle est bien la forme que prend la justification dans les sciences, pourquoi ne pourrait-il pas en aller de même en éthique ; une croyance normative étant évaluée relativement à d'autres, certaines croyances étant abandonnées et d'autres retenues afin de former, au bout du compte, un tout cohérent d'éléments qui se soutiennent mutuellement. Si cette possibilité n'est pas exclue, les philosophes auraient bien, en définitive, un certain rôle à jouer en éthique normative. C'est à Stephen Darwall qu'on doit ces deux observations (« Moore to Stevenson », 1989, 392-323). Le troisième facteur fut le doute croissant à l'égard du non-cognitivisme. La valeur d'une chose ne peut pas venir seulement de ce qu'elle est l'objet d'une approbation. Il existe des contraintes quant à ce que nous sommes en droit d'approuver. Voir quelque chose comme une fin dans sa vie exige qu'on puisse le voir comme une fin dans la vie humaine en général : cette fin doit avoir un lien quelconque avec des intérêts humains. Or, les intérêts humains sont indépendants de nos attitudes subjectives : aimer, désirer, approuver. De ce fait, le cognitivisme devient possible, pour certaines catégories de valeurs au moins. Les travaux de Philippa Foot ont contribué à promouvoir ces vues (1958 ; 1958-1959 ; 1961). Enfin, la distinction du fait et de la valeur fut attaquée. Lorsque nous disons d'un intérêt qu'il a été satisfait ou pas, décrivons-nous un fait ou exprimons-nous une valeur ? Dans certains de ses derniers travaux qui ont exercé une grande influence, Wittgenstein a défendu l'idée que le langage n'était intelligible qu'à l'intérieur d'une « forme de vie », c'est-à-dire de certaines croyances partagées relatives au monde, ainsi que d'attitudes et de réactions partagées (1953, sec. 19, 23, 241). Nous estimons que : « Il ressent une douleur » est indiscutablement un jugement de fait. Cependant, même dans cet énoncé, la frontière entre le fait et la valeur pose problème. Nous n'apprenons comment utiliser le mot « douleur » qu'en apprenant comment la douleur s'intègre dans la vie humaine : nous apprenons que nous ne l'apprécions pas, que nous nous efforçons généralement de l'éviter ou de l'atténuer et ainsi de suite. Ces réactions d'évitement, de soulagement, etc., finissent par faire partie des critères d'usage correct du mot. Mais dans ces conditions, où se situe la frontière entre décrire un fait et exprimer une attitude ?

On en est venu à se dire que ce qui était intéressant dans la distinction entre méta-éthique et éthique normative n'était pas la question de savoir s'il existait ou non une certaine distinction (car il est évident qu'il y a une différence entre énoncer

des jugements moraux et réfléchir sur leur nature) mais si cette distinction avait l'importance et le tranchant qu'on lui prêtait. La scène, dans la philosophie anglophone, a tellement changé ces trente dernières années que l'éthique normative n'est plus du tout ignorée ; elle est désormais dominante et c'est la méta-éthique qui, en comparaison, est négligée. De fait, à un déséquilibre s'est simplement substitué un autre déséquilibre ; il importe de développer l'éthique normative et la méta-éthique conjointement. Nous passerons donc de l'histoire de la philosophie à la philosophie pour demander : comment les deux sont-elles liées ?

La relation entre méta-éthique et éthique normative : Hare

Lorsque l'importance de la distinction entre méta-éthique et éthique normative était à son apogée – au milieu de ce siècle, approximativement – on estimait, la plupart du temps, que la méta-éthique était neutre d'un point de vue normatif et que, plus généralement, tout point de vue méta-éthique était compatible avec n'importe quelle vue en éthique normative. Toutefois, l'une des personnalités majeures de la philosophie morale analytique, R. M. Hare, pensait qu'il était possible de produire une éthique normative à partir d'une méta-éthique correcte, accompagnée seulement de la présupposition normative la plus minimale (à savoir, le choix de la moralité contre l'immoralité). Il estimait qu'une éthique normative pouvait provenir, en particulier, de la sémantique des termes moraux centraux, non pas des termes locaux, culturellement déterminés tels que « chasteté » ou « humilité », mais des termes globaux tels que « bien » ou « doit » (1952, XI ; 1963, II, III, VI, VII ; 1981, I, II, IV). Les termes globaux définissent ce que nous pensons tous de la moralité et, par conséquent, tout trait qui leur serait essentiel devrait être, semble-t-il, reconnu par quiconque accepte l'autorité de la moralité. L'un des traits essentiels à ces termes globaux est, selon Hare, que les jugements qui les comprennent doivent être universalisables, en ce sens relativement faible que l'on doit être en mesure d'abstraire ces jugements de toute référence à des personnes, temps ou lieux particuliers. Un autre trait essentiel de ces termes moraux centraux, c'est, d'après Hare, leur prescriptivité, c'est-à-dire le fait qu'on s'en sert pour guider des choix (1952, 155). Ces deux traits fixent, ensemble, la forme élémentaire de la pensée morale : « C'est dans l'effort en vue de découvrir des lignes de conduite que nous pouvons prescrire universellement, dans une situation donnée, que nous nous trouvons dans l'obligation d'accorder un poids égal aux désirs de toutes les parties concernées... ce qui, à son tour, nous amène à adopter des vues telles que celle qui nous enjoint de rechercher à maximiser les satisfactions » (1963, 123). Bref, le prescriptivisme universaliste « conduit » à une certaine forme d'utilitarisme. Cependant, il semble bien que l'universabilité soit une exigence à laquelle il est possible de se soustraire. Même si (comme je le pense), Hare a raison de dire que les jugements moraux doivent être universalisables, l'universabilité ne peut se présenter comme une exigence que si l'on utilise ces termes moraux centraux comme on le fait actuellement. Toutefois, on pourrait avoir des raisons de les utiliser d'une manière sensiblement différente, telle que leur universabilité serait menacée. La prescriptivité ne s'impose pas plus pour des raisons similaires. De toute façon, la prescriptivité n'a pas d'effets trop contraignants. La prescriptivité et l'universabilité peuvent, une fois associées, représenter un test sévère du bien et du mal moral, un peu comme l'Impératif catégorique de Kant, mais seulement si elles sont soutenues par une conception assez riche de la rationalité, c'est-à-dire assez riche pour inclure en elles les jugements capables de déterminer quelles raisons morales sont de bonnes raisons. La seule chose qui peut être dérivée de la sémantique des termes centraux, c'est une notion assez faible et schématique de l'impartialité – parfaitement neutre quant à la question de savoir s'il faut préférer, par exemple, l'interprétation utilitariste de l'impartialité, celle de l'Observateur idéal ou l'interprétation contractualiste, celle du Contractant idéal. Si nous voulons aller un peu plus loin dans le sens de conclusions morales substantielles à partir de la notion d'impartialité, il faut lui donner plus de contenu. Il est vrai que des caractéristiques formelles telles que l'universabilité et la prescriptivité imposent *certaines* limites à ce qui peut être considéré comme un jugement moral. Nous ne pouvons modifier trop profondément les caractéristiques formelles des termes moraux, car cela risquerait de nous mettre en situation d'avoir un vocabulaire au moyen duquel nous ne pourrions plus formuler ce que nous appelons nous-mêmes un jugement « moral ». Mais cette limitation n'est pas décisive. Il se pourrait que les questions que nous nous posons aujourd'hui soient, pour peu de choses, mais des choses importantes, de mauvaises questions. Et les caractéristiques morales significatives telles que l'universabilité sont du genre de celles qui pourraient être aisément modifiées, si l'on améliorait notre compréhension des concepts moraux en dépit du fait qu'elles sont bien présentes, aujourd'hui, dans les termes centraux de la moralité. Cela ne se produira probablement pas, mais cette croyance s'appuie sur nos croyances relatives à la moralité substantielle : en développant nos idées de la moralité, nous n'en viendrons pas à trouver des raisons suffisantes d'éliminer l'universabilité des termes moraux centraux. Bien sûr, développer l'éthique, c'est exposer tous nos concepts à la révision. Mais il reste que nos décisions à propos de ces concepts dépendent, en partie, de nos décisions relatives à certaines conceptions substantielles en éthique. En réalité, il

n'y a pas de dérivation à partir d'un point de départ sémantique qui serait justifié de façon indépendante mais une justification plus holistique, dont une partie repose sur d'autres parties, lesquelles, au bout du compte, reposent elles-mêmes sur la première, probablement en passant par des intermédiaires.

Mais Hare est parfaitement conscient du fait qu'on peut lui reprocher un certain conservatisme linguistique (1981, I, 5 ; et pour une discussion plus approfondie, voir les objections de J. L. Mackie, dans « Rights, utility and universalization » et la réponse de Hare, les deux *in* R. G. Frey éd., *Utility and Rights*, 1984). Il soutient qu'on peut dériver, à partir de la prescriptivité universelle des jugements moraux, une forme d'impartialité, utilitariste dans ses grandes lignes, qui pourrait déterminer quels principes et quelles dispositions devraient orienter nos actions. À ceux qui l'accusent d'être captif de nos schémas conceptuels présents, Hare répond qu'il le serait en effet, s'il avait concentré son attention sur ce qu'il appelle des termes évaluatifs secondaires tels que « chaste » ou « humble » : mais il s'intéresse à des expressions comme « il faut », « on doit » qui contiennent un engagement envers la moralité elle-même, et non envers telle ou telle morale particulière. Mais la véritable difficulté n'est pas celle à laquelle il apporte cette réponse, car même « il faut », « on doit » contiennent des engagements particuliers envers ce que sont la moralité ou le raisonnement moral. La réponse que Hare donne à cette difficulté plus profonde, c'est que si nous modifions la signification des termes évaluatifs les plus élémentaires, nous modifions par la même occasion les questions que nous posons, et si c'est bien à *ces* questions que nous souhaitons répondre, nous sommes condamnés à nous en tenir à *ces* concepts. Mais la difficulté reste présente. Il peut nous arriver, lorsque nous construisons une théorie quelconque, de réviser certaines caractéristiques de ses termes principaux, de sorte que nous cessons de nous poser exactement les mêmes questions qu'au début, sans qu'il s'agisse pour autant de questions entièrement nouvelles. Pourrait-il y avoir une raison quelconque, au départ, de supposer qu'une telle révision partielle n'aura pas, ou ne devrait pas, avoir lieu ? L'incitation à changer de concepts ne se fait pressante, habituellement, que dans le cours de la quête d'un point de vue moral adéquat. Peut-on faire plus que chercher, en restant toujours ouvert à la possibilité de l'innovation conceptuelle ? À cette question, Hare pourrait apporter une autre réponse, celle en réalité pour laquelle j'ai déjà exprimé ma sympathie. Il pourrait dire qu'une fois l'enquête achevée, il se peut que nous n'ayons jamais éprouvé le besoin de réviser la prescriptivité universelle de « on doit » et « il faut ». Mais c'est une réponse qu'on ne peut donner qu'une fois déterminé le contenu de nos croyances morales ; la prescriptivité universelle ne peut pas en être la source.

La relation entre méta-éthique et éthique normative : Rawls

Lorsque la distinction entre méta-éthique et éthique normative était à son âge d'or, l'idée prédominante était que la principale, sinon la seule tâche de la philosophie morale était méta-éthique ; on pouvait laisser de côté l'éthique normative. Récemment, John Rawls a cherché à renverser complètement ce point de vue (1974-1975). Pour ces raisons, Rawls a recommandé aux philosophes de développer l'éthique normative et de laisser la méta-éthique de côté, c'est-à-dire de faire l'opposé de ce qui se faisait auparavant.

Voici pourquoi. La méta-éthique s'intéresse à la question de savoir si les jugements moraux sont vrais et en quel sens, s'ils sont objectifs, si les valeurs forment un ordre indépendant des croyances et des attitudes humaines, si on peut les connaître, et ainsi de suite. L'éthique normative, de son côté, est l'étude systématique et comparative de conceptions morales générales concurrentes – utilitarisme, kantisme, théorie des vertus, etc. L'ambition de l'éthique normative consiste à développer chacune de ces conceptions, plus, probablement, qu'elles ne l'ont été jusqu'à présent, puis de comparer leurs caractéristiques et, ce qui est très important aussi, de décider, sur cette base, de leur relative justesse. Nous déciderons de leur justesse, d'après Rawls, en essayant de rendre nos propres croyances aussi cohérentes que possible. Si vous tous avez procédé de la même façon, avec vos propres croyances, il se peut qu'une sorte de convergence se fasse, relativement aux mêmes croyances. Et si nous sommes assez nombreux à aller dans le même sens, nous serons tentés de considérer comme objectives ces croyances vers lesquelles nous convergeons. Nous pourrions, dans ces conditions, être en position de régler certaines questions relatives à la vérité des jugements moraux, à la réalité indépendante des valeurs, et à d'autres difficultés méta-éthiques également. De cette façon, Rawls argumente non seulement pour l'indépendance de l'éthique normative à l'égard de la méta-éthique, mais aussi pour sa priorité. À ce moment de l'histoire de la philosophie, dit-il, nous ne sommes pas en position de faire des progrès importants, en en restant à la méta-éthique ; mais nous avons vu, déjà, de quelle façon les progrès de l'éthique normative pourraient nous permettre, à la longue, de faire progresser la méta-éthique aussi.

Est-il possible, cependant, de proposer un test qui serait suffisamment fort pour nous autoriser à établir un ordre de priorité entre les conceptions normatives concurrentes, si l'on ignore les questions méta-éthiques relatives à l'objectivité, la vérité, la connaissance ? Le test à utiliser en éthique normative doit établir un ordre de priorité au sens fort. Il ne doit pas seulement nous amener à préférer l'une ou l'autre de ces conceptions

concurrentes, mais nous donner les moyens de décider laquelle a le plus de raisons en sa faveur. Il doit nous protéger des façons assez ordinaires que nous avons de nous tromper dans nos croyances morales. Il doit nous permettre de surmonter les doutes qui naissent du fait que nous nous sommes trompés dans le passé – non pas, bien sûr, des doutes philosophiques, radicaux, ceux qui portent sur la possibilité même de connaître quoi que ce soit, ou du moins quoi que ce soit ayant trait aux valeurs, problèmes qu'on laisse à la méta-éthique, mais des doutes parfaitement réalistes. Rawls en convient (1974-1975, 8-9). En décrivant l'ordre des priorités, il utilise des termes qui portent une charge épistémique considérable. Il dit, à un certain endroit, que nous comparons des points de vue moraux en tenant compte, entre autres choses, de la mesure dans laquelle ils peuvent intégrer des données relatives à l'âme et à la société humaines ; c'est ce qui détermine leur « faisabilité » comme le dit Rawls. Puis, cette « faisabilité » étant établie, nous nous intéressons à leur contenu du point de vue de leur cohérence générale, c'est ce qui détermine leur caractère « raisonnable » (1974-1975, 15). Et, pour Rawls, des décisions relatives au caractère raisonnable doivent, en grande partie, résulter de la capacité qu'a chaque individu d'établir une cohérence générale entre ses propres croyances ; le pas suivant, c'est-à-dire la convergence entre les croyances de différents individus, n'ajoute, au fond, pas grand-chose. L'absence de convergence peut, certes, nous ébranler. Qu'il n'y ait pas de convergence entre moi et vous tous, relativement à ce que je prétends voir, ébranle mon affirmation que je vois ; mais, pour autant que les comptes rendus de perception aient une fiabilité particulière, ils ne la doivent pas à la convergence, mais à ce qu'est la perception individuelle. De même, la convergence entre vous et moi en éthique importe du point de vue de la justification de la croyance, dans la mesure seulement où il s'agit de ce qu'on a appelé une convergence appuyée sur des principes – c'est-à-dire naissant du fait que vous avez appliqué, ou que j'ai appliqué séparément, les critères du raisonnable dans la formation de nos propres croyances. Cela aussi, Rawls l'admet (1974-1975, 9).

Mais la position de Rawls laisse une question pressante en suspens. D'après la théorie de la cohérence, une croyance est justifiée par sa relation à d'autres croyances, et par cette relation seulement. On a interprété cette relation de plusieurs façons différentes, de la plus faible (non contradiction) à la plus forte (implication de chacune par une conjonction de quelques-unes des autres), en passant par des positions intermédiaires (centrées autour de la notion de soutien mutuel). On admet, généralement, que la consistance est trop faible pour être en mesure de fournir une explication satisfaisante de la justification ; une explication de ce genre pourrait exiger (et je crois qu'elle exige), une conception assez riche du soutien mutuel entre croyances, qui inclut la référence à des croyances particulièrement fiables. Des croyances de ce genre n'introduisent pas nécessairement, avec elles, le fondationnalisme, car des croyances peuvent être particulièrement fiables (comme le sont, par exemple, les comptes rendus d'observation dans les sciences naturelles) bien que leur justification dépende d'autres croyances, et non d'elles-mêmes. Identifier des croyances particulièrement fiables et, plus spécialement, en identifier assez pour avoir un test de portée et de force suffisantes pourrait demander (on devrait dire : demande) un travail méta-éthique. Cette identification exige, par exemple, une décision quant à la question de savoir si certaines de nos croyances relatives aux valeurs sont, comme le pense Wittgenstein, si profondément enracinées dans nos façons de penser qu'elles font partie du cadre sans lequel le langage serait inintelligible. Une telle identification exige qu'on détermine ce que sont ces croyances relatives aux valeurs, s'il y en a suffisamment pour qu'elles puissent servir de test et tout ce qu'on pourrait y ajouter. Elle n'exige pas seulement une décision à propos des croyances fiables mais aussi à propos de celles qui ont une pertinence du point de vue moral, ce qui, à son tour, exige une décision à propos de ce qui donne aux normes morales leur contenu spécifique. Toutes ces questions sont méta-éthiques, à moins que certaines d'entre elles chevauchent et, par conséquent, ignorent la distinction entre méta-éthique et éthique normative. Dans les deux cas, l'éthique normative ne peut pas être indépendante de la méta-éthique.

Mais pouvons-nous, dans l'état présent de la philosophie, faire des progrès en méta-éthique ? Il existe un bon argument qui devrait nous convaincre que c'est impossible. Nous en savons si peu sur la nature et la structure de nos croyances morales substantielles que nous ne savons même pas si la meilleure conception morale s'imposera à nous, au bout du compte, parce qu'elle aura satisfait à des critères épistémologiques ou, plutôt, comme Rawls le pense, à des critères pratiques, tels que le fait de s'intégrer effectivement à la volonté humaine ou de fournir le consensus social si nécessaire, pour nous, ici et maintenant (1985). Nous pouvons estimer que les critères moraux sont ceux que nous nous accordons à tenir pour tels et non ceux que nous découvrons être tels, de façon indépendante. Par conséquent, nous ne pouvons pas aller très loin dans les questions méta-éthiques relatives à la vérité, l'objectivité, la réalité, avant d'avoir conçu plus clairement le statut que les critères moraux ont dans ce qui se trouve être la meilleure conception normative. Cette conclusion paraît difficile à rejeter. Mais il existe un second argument. Pour la raison que nous venons de donner, nous ne pourrons pas aller très loin dans la recherche de la meilleure conception morale possible si nous ne pouvons pas déterminer

clairement quelles croyances sont particulièrement fiables, et c'est vers la méta-éthique que nous devons nous tourner pour obtenir des réponses à cette question. Ce que nous pouvons conclure, de ces deux arguments combinés, c'est que la priorité penche tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, ou plus simplement qu'il n'y a pas de priorité. L'éthique normative et la méta-éthique ne peuvent progresser qu'en même temps.

L'éthique et le rôle de la philosophie

Les philosophes qui ont tracé la distinction entre la méta-éthique et l'éthique normative et l'ont jugée importante exprimaient aussi un sain scepticisme à l'égard de ce que la philosophie pouvait apporter à l'éthique substantielle. Il est vrai qu'ils défendaient, pour la plupart, des vues radicales : la philosophie, c'est-à-dire la méta-éthique, ne pouvait rien apporter du tout. Le déclin de la distinction a entraîné, avec lui, un regrettable déclin de ce scepticisme. Depuis une quinzaine d'années, on assiste non seulement au développement de l'éthique normative en général, mais plus particulièrement à celui de l'une de ses branches, l'éthique appliquée. Les philosophes, en tant que tels, ne développent pas seulement des vues sur des principes plutôt abstraits, mais ils se mettent également à donner des conseils aux hôpitaux à propos de ce qu'ils peuvent ou ne peuvent pas faire à leurs patients, aux gouvernements, à propos de ce qu'ils peuvent ou ne peuvent pas faire à l'environnement, et aux entreprises, à propos de ce qu'elles peuvent ou ne peuvent pas faire dans leur société. Nous sommes passés de la plus extrême modestie à une confiance extrême dans le rôle normatif de la philosophie.

Les philosophes de l'époque précédente essayaient de justifier d'une certaine façon leur extrême modestie. Mais ce qui caractérise la confiance extrême actuelle, c'est que personne ne pense à se donner la peine de la justifier. C'est donc une sorte de confiance malsaine. On devrait, comme antidote, se soucier plus, à présent, de ce que sont véritablement les pouvoirs critiques de la philosophie dans le domaine éthique. Comment, et dans quelle mesure, pouvons-nous améliorer les croyances éthiques que nous avons trouvées à notre naissance ? Une bonne réponse à cette question devrait contenir, semble-t-il, l'idée que l'éthique normative et la méta-éthique finiront par se confondre, et que la distinction entre elles, ou ce qui en restera, aura peu d'importance pratique.

► AYER A. J., *Language, Truth and Logic*, Londres, Victor Gollanz, 1936 (trad. J. Ohana, *Langage, Vérité et Logique*, Paris, Flammarion, 1956) ; *Philosophical Essays*, Londres, Macmillan, 1954. — BRANDT R. B., *Facts Values and Morality*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996. — CANTO-SPERBER M., *La Philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994. — COUTURE J. & NIEZSEN K. éd., « On the Relevance of Metaethics. New Essays of Metaethics », *Canadian Journal of Philosophy, Supplementary*, vol. 21, 1995. — DARWALL S., « Moore to Stevenson », *in* CAVALIER R., GOUINLOCK J. & STERBA J. éd., *Ethics in the History of Philosophy*, Londres, Macmillan, 1989 ; *Philosophical Ethics*, Boulder, Westview Press, 1998. — DARWALL S., GIBBARD A. & RAILTON P. éd., *Moral Discourse and Practice*, New York, Oxford, Oxford Univ. Press, 1997. — DUBOIS P., *Le Problème moral dans la philosophie anglaise*, Paris, Vrin, 1967. — DWORKIN R., *Prendre les droits au sérieux* (1977), trad. M. J. Rossignol, F. Limare & F. Michaut, Paris, PUF, 1995. — FOOT Ph., « Moral Arguments », *Mind*, 67, 1958 ; « Moral beliefs », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 59, 1958-1959 ; « Goodness and choice », *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary*, vol. 35, 1961. — FREY R. G. éd., *Utility and Rights*, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1984. HARE R. M., *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1952 ; *Freedom and Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1963 ; *Moral Thinking*, Oxford, Clarendon Press, 1981. — KAGAN Sh., *Normative Ethics*, Westview Press, 1998. — MACINTYRE A., *Dependant Rational Animals*, Chicago, La Salle III, Open Court, 1999. MCDOWELL J., *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1998. — MOORE G. E., *Principia Ethica*, Cambridge Univ. Press, 1908 (trad. fr. à paraître, Paris, PUF, 1998). — NAGEL T., *Le Point de vue de nulle part* (1986), trad. S. Kronlund, Combas, L'Éclat, 1993. — QUINE W. V. O., « Les deux dogmes de l'empirisme » (1953), trad. P. Jacob, *in* JACOB P. éd., *De Vienne à Cambridge*, Paris, Gallimard, 1980, 87-113. — RACHEL S., *Ethical Theory*, I & II, Oxford, Oxford Univ. Press, 1998. — RAWLS J., « The independence of moral theory », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 48, 1974-1975 ; « La théorie de la justice comme équité » (1985), *Justice et Démocratie*, trad. C. Audard, Paris, Le Seuil, 1993, 203-241. — SCHLICK M., *Fragen der Ethik* (1930), Vienne, Springer, 1930, Suhrkamp, 1984 (trad. fr., *Le Problème de l'éthique*, Paris, PUF, à paraître en 1999). — SMITH M., *Ethics and the a priori : Selected essays on moral psychology and metaethics*, New York, Cambridge Univ. Press, 2004. — STEVENSON C. L., « The emotive meaning of ethical terms », *Mind*, 46, 1937 ; *Ethics and Language*, New Haven, Yale Univ. Press, 1944. — TIMMONS M., *Morality Without Foundations. A Defense of Ethical Contextualism*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1999. — WITTGENSTEIN L., *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1953 (trad. P. Klossowski, *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961).

James GRIFFIN

→ *Connaissance morale ; Descriptivisme ; Dilemmes moraux ; Épistémologie ; Hare ; Impératifs ; Moore ; Objectivisme ; Rawls ; Réalisme moral ; Sens moral , Subjectivisme moral ; Survenance ; Théorie ; Weil E.*

MILITAIRE (Éthique)

Les réflexions sur l'art de la guerre et sur son histoire sont probablement apparues à la même époque que les réflexions sur l'éthique de la guerre. Si l'on admet que l'éthique militaire vise, dans son essence, à imposer certaines limites à la guerre, on peut alors dire que, très tôt dans l'histoire écrite, des penseurs ont été amenés à y réfléchir. C'est la brutalité de la guerre qui les y a

incités. Mozi, philosophe chinois du v[e] s. avant J.-C., fut l'un de ces premiers penseurs. Il condamnait la guerre d'agression, parce qu'elle était coûteuse non seulement pour les victimes, mais aussi pour l'agresseur (*Mozi,* chap. 19, Fei Gong, III ; *Basic Writings*, III, 19). Il n'était toutefois pas pacifiste, car il ne condamnait pas toutes les guerres. Ses élèves et lui-même pratiquaient même activement les arts martiaux afin de venir en aide aux États victimes d'agression ou susceptibles de l'être. Il encourageait aussi les guerres en faveur de peuples voisins dont les souverains, soit par corruption, soit par cruauté, soit encore simplement par incompétence, avaient démérité de leur mandat céleste. Mencius, le célèbre lettré confucéen du siècle suivant, s'intéressa lui aussi à l'éthique de la guerre. Il méprisait la guerre mais était d'avis, comme Mozi, qu'il était juste que l'on renversât un souverain si celui-ci avait perdu son mandat céleste (*Mengzi,* I B, 8). Pour Mencius, un souverain injuste n'est pas vraiment un souverain puisqu'il est injuste. Ce n'est qu'un individu ordinaire qui se trouve être assis sur le trône. Renverser un souverain serait injuste, mais ce n'est pas injuste de renverser un individu ordinaire qui conduit le pays au désastre – c'est même un devoir.

En Inde, les *Lois de Manou* décrivent la manière dont les souverains doivent faire la guerre (chap. 7, sentences, 87-109). Ils ne doivent pas abuser des personnes sans défense, de celles qui ne prennent pas part à la guerre ni de celles qui se sont rendues. Dans la Bible, les Hébreux se voient signifier comment se comporter au combat et comment répartir le butin de la guerre (Ancien Testament, Deutéronome, 20, 10-20). Platon et un sectateur d'Aristote, le premier dans *La République* (Livre V, 469 *a-e*) et le second dans la *Rhétorique à Alexandre* (2, 145 *a* 10-40) – ou lettre au roi « Alexandre » reconnue comme un faux par presque tous les érudits depuis Érasme –, se prononcent sur ce qu'il faut faire et ne pas faire dans la guerre. Saint Augustin, dans la tradition chrétienne, et Mahomet, dans la tradition musulmane, feront plus tard de même.

Selon les époques et les traditions, l'éthique de la guerre a trouvé des formulations diverses. Les Grecs et les Hébreux envisagent les limites que l'on peut appliquer à la guerre dans des circonstances culturelles précises. Platon, par exemple, suggère dans *La République* que les Grecs devraient faire preuve de plus de modération lorsqu'ils se font la guerre entre eux que lorsqu'ils combattent les Barbares (Livre V, 469 *b-c*). Les Hébreux sont aussi exhortés à traiter certains de leurs ennemis plus sauvagement que d'autres (Deutéronome, 20, 10-18). En revanche, Mozi souhaitait que l'on traitât de manière identique ses concitoyens et des ennemis d'un pays voisin ou lointain. Son principe d'amour universel l'amenait à adopter un type d'éthique au sein de laquelle les individus étaient d'abord traités comme des êtres humains et ensuite seulement comme membres d'un État, chinois ou autre (Mozi, chap. 16 ; Jian Ai, III ; *Basic Writings*, III, 16).

Une éthique de la guerre se développa progressivement ; malgré les différences évoquées ci-dessus, la présence d'éléments communs permit de lui attribuer un nom : la théorie de la guerre juste. C'est en Europe que cette théorie reçut sa formulation la plus détaillée, d'abord chez saint Augustin, mais aussi chez des penseurs comme saint Thomas d'Aquin (*Somme théologique,* II, II-II, q. 40, art. 1-4), Francisco de Vitoria (*Leçons sur les Indiens et le droit de la guerre, 1,* 539), Francisco Suárez, Hugo Grotius (*Du droit de la guerre et de la paix,* 1625) et E. de Vattel. Ces auteurs visaient à laïciser, légaliser et rendre plus objectives les normes de la théorie de la guerre juste. Au XIX[e] s., avec la montée des nationalismes, l'intérêt pour la théorie de la guerre juste s'est affaibli. Ce siècle a néanmoins connu quelques tentatives importantes visant à formuler les concepts de la théorie de la guerre juste. Aux États-Unis, durant la guerre de Sécession, le président Lincoln confia à Francis Lieber la tâche de formuler pour l'armée fédérale les règles régissant les opérations de guerre sur terre (*General Orders No. 100*, 1863). Vers la même époque, Henri Dunant contribua à Genève à la création de la Croix Rouge, une organisation qui se préoccupait particulièrement du traitement qu'il convenait d'accorder aux blessés. En 1868, une conférence internationale, qui se tint à Saint-Pétersbourg, se prononça contre l'emploi de certaines armes, telles que les balles explosives. Quelques années plus tard, à la fin du siècle, la Convention de La Haye (1899) tenta d'élaborer des règles pour limiter les horreurs de la guerre. La théorie de la guerre juste fait l'objet d'un intérêt croissant depuis la Seconde Guerre mondiale, en partie par suite des nombreuses atrocités commises pendant cette guerre, mais aussi en raison des horreurs auxquelles ont donné lieu les guerres qui se sont déroulées en Corée, en Algérie, au Viêt-nam, en Afghanistan, au Koweït, dans l'ancienne Yougoslavie et au Rwanda.

« Jus ad bellum » - Le droit de la guerre

Ayant pris une forme doctrinale, dotée d'une autorité à la fois juridique et éthique, la théorie de la guerre juste présuppose une distinction nette entre les restrictions portant sur l'entrée en guerre et celles portant sur les combats proprement dits. Cette distinction fait habituellement la part entre le droit de la guerre *(jus ad bellum)* et le droit dans la guerre *(jus in bello)*. Pour le premier, *jus ad bellum*, il est défini un ensemble de critères assez largement acceptés, qui aident à déterminer si un peuple est engagé dans une guerre de manière légitime ou non. Ces critères sont les suivants :

1) L'autorité légitime. Ce critère stipule qu'un peuple ne peut entrer en guerre de manière légitime que s'il y est autorisé par ses dirigeants offi-

ciels et légaux. Les guerres injustes comprennent celles qui sont entreprises par des seigneurs de la guerre, des généraux, des amiraux et des particuliers ou des groupes privés.

2) La cause juste. Une entrée en guerre juste est censée s'accompagner de bonnes raisons : la riposte d'un peuple lorsqu'une agression est commise contre lui-même ou ses alliés ; intervenir pour mettre un terme au massacre des habitants d'un autre pays ; ou encore, mais c'est là une cause juste plus controversée, attaquer de manière préventive. Si un ennemi s'apprête virtuellement à attaquer et si cette attaque est imminente, la nation qui en serait éventuellement la victime peut frapper la première. Au nombre des raisons prohibées au titre de ce critère figurent les gains militaires, géographiques et économiques. Il est aussi exclu que l'on fasse la guerre pour des raisons idéologiques. C'est ainsi qu'une guerre livrée pour instaurer la démocratie, le communisme ou la prééminence d'une Église ne saurait satisfaire à ce critère.

3) Les bonnes intentions. Ce critère précise que le but de l'entrée en guerre sera déterminé en fonction d'une cause juste. Si un peuple se trouve engagé dans une guerre pour mettre un terme à un acte d'agression contre son allié, sa politique militaire visera à repousser l'agression et peut-être à punir l'agresseur. On ne prétextera pas, par conséquent, de la bonne intention pour s'emparer d'un territoire ou pour en tirer un avantage économique indu.

4) La proportionnalité. Un peuple n'entrera en guerre que si l'on peut raisonnablement attendre de celle-ci plus de bien que de mal. Selon ce critère, il n'eût pas convenu que l'OTAN déclarât la guerre aux Soviétiques pour libérer la Hongrie et la Tchécoslovaquie, au début de la guerre froide, lorsque ces pays tentaient de sortir de la sphère d'influence soviétique. Tout nobles qu'eussent été les efforts en ce sens, la réaction soviétique aurait déclenché une Troisième Guerre mondiale, ce qui aurait rendu ces efforts disproportionnés.

5) Les chances de réussite. On ne saurait en toute justice s'engager dans une guerre perdue d'avance. Il faut qu'existe au préalable un réel sentiment de réussite possible pour que les dirigeants d'un pays demandent à leurs concitoyens d'entrer dans la guerre et d'en subir les conséquences.

6) Le dernier recours. Ce critère est vraisemblablement excessif si on l'entend comme l'exigence, imposée à ceux qui ont l'autorité légitime, de tenter *tout* ce qui est humainement possible avant d'entraîner leur peuple dans une guerre – puisque l'on ne sait pas ce que tout tenter signifie. Plus modestement, le critère du dernier recours peut servir à rappeler que l'on ne devrait pas entrer en guerre à la légère. Si des dirigeants entraînent leur peuple dans une guerre après avoir exploré diverses initiatives diplomatiques et économiques, on peut dire qu'ils ont satisfait à ce critère.

Il est ordinairement entendu que chacun de ces critères doit être satisfait pour qu'un pays puisse entrer en guerre à juste titre. Il revient donc à ceux qui font la guerre d'en apporter la preuve. On pourrait croire que la théorie a ainsi le pouvoir d'arrêter la plupart des guerres avant qu'elles ne commencent. Mais ce serait là se méprendre : la théorie de la guerre juste n'est pas une théorie unique, mais plutôt une appellation qui recouvre toute une famille de théories plus particulières. Certaines diffèrent de façon significative quant à la rigueur avec laquelle elles interprètent les critères de la guerre juste, à supposer même qu'elles soient d'accord sur la liste ci-dessus. Ces théories peuvent différer dans leur contenu, mais aussi dans leur manière de justifier ce contenu. Cette justification peut prendre diverses formes, dont l'appel à une autorité religieuse, à une tradition quelconque, au droit international, au principe d'utilité, à la théorie kantienne, à une théorie du contrat, à certaines intuitions morales, etc. Ainsi, un accord très général sur les quelques critères relatifs au droit de la guerre ne garantit en rien que la théorie de la guerre juste puisse être mise en œuvre d'une seule voix par ses partisans.

« Jus in bello » - Le droit dans la guerre

Les deux critères applicables au droit dans la guerre *(jus in bello)* qui sont le plus souvent cités sont, là encore, la proportionnalité et la discrimination. Tout comme les critères applicables au droit de la guerre, ceux-ci sont sujets à une diversité d'interprétations. La proportionnalité ne fait certainement pas exception. En tant que principe permettant de mesurer les degrés du bien et du mal, ce qui est proportionné pour un théoricien de la guerre juste, et donc permissible, est disproportionné pour un autre. Sous sa forme minimale, du moins, ce principe vise à prévenir une action militaire qui causerait globalement plus de mal que de bien – comme livrer un assaut frontal, très coûteux, contre des fortifications solides, alors qu'on pourrait plus facilement en venir à bout par un siège.

Le principe de discrimination est encore plus difficile à interpréter. Il exige que certains groupes d'individus ne puissent pas, au cours d'une guerre, faire l'objet d'une attaque. Mais comment, dans la pratique, distinguer ces groupes ? Le fait de porter ou non un uniforme ne suffit pas à trancher, puisque certaines personnes, comme les aumôniers, doivent être épargnées bien qu'elles portent un uniforme ; d'autres, en revanche, qui ne portent pas l'uniforme, comme les soldats habillés en civil, peuvent faire l'objet d'une attaque. Le critère combattants / non-combattants a lui aussi ses limites. Il est utile jusqu'à un certain point, mais il protégerait manifestement de toute attaque les ouvriers de l'armement et les chefs d'État qui dirigent l'armée. Des concepts comportant la notion de degré, tel celui du niveau de participation à

l'effort de guerre, sont aussi difficiles à appliquer. Néanmoins, le principe de discrimination est souvent cité comme un élément important de la théorie de la guerre juste, parce qu'il place clairement diverses catégories de la population à l'abri d'une attaque. Il s'agit notamment des enfants, de ceux qui veillent sur eux, des grands-parents et d'autres personnes dont l'effort de guerre se limite à apporter un soutien moral aux combattants du front. Ce principe est formulé, entre autres, dans l'article XXII des Conventions et Déclarations de La Haye sur la Guerre aérienne (La Haye, déc. 1922 - févr. 1923) dans les termes suivants : « Les bombardements aériens destinés à terroriser la population civile, à détruire ou à endommager une propriété privée qui n'est pas de nature militaire, ou à blesser des non-combattants sont interdits. »

Une interprétation large de ces deux principes implique que les prisonniers de guerre et les blessés sont à l'abri des attaques. Les Conventions de Genève du 27 juillet 1929 et du 12 août 1949 portent précisément sur la protection de ces catégories de personnes et réaffirment en outre que les prisonniers de guerre doivent être traités avec respect. Interprété dans un sens large, le principe de proportionnalité interdit l'emploi de certaines armes qui, ne se limitant pas à mettre les victimes hors de combat, les font souffrir inutilement. C'est dans cet esprit que les Conventions de La Haye du 29 juillet 1899 interdisent l'emploi de balles explosives (IV, 2) et de gaz toxiques (IV, 3).

Pacifisme et réalisme

Les diverses versions de la théorie de la guerre juste tranchent nettement avec deux autres manières d'envisager la guerre. L'une d'elles, le pacifisme, est celle qui adopte la position la plus voisine de la théorie de la guerre juste au sens strict : alors que les théoriciens de la guerre juste disent qu'il existe un petit nombre de guerres justes, mais que la plupart ne le sont pas, les pacifistes déclarent que toutes les guerres sont injustes. Pour ces derniers, même les guerres défensives sont injustes et ne devraient pas être encouragées moralement ou physiquement. Ainsi, à la différence des théoriciens de la guerre juste, les pacifistes s'accordent au moins entre eux sur le *contenu* de leur position (c'est-à-dire sur les croyances qui s'y attachent). Mais la justification de leur position fait l'objet de désaccords. Certains pacifistes, à l'instar de certains théoriciens de la guerre juste, justifient leur position par des motifs utilitaristes. Pour eux, la violence engendre toujours plus de violence, de sorte que choisir de faire la guerre est toujours plus néfaste que choisir de ne pas la faire. L'idéologie pacifiste exige donc que l'on fasse l'essai d'options non militaires, comme les boycotts, les manifestations et autres formes de résistance passive. Les pacifistes qui justifient leur position par un raisonnement kantien ou religieux ont la tâche plus facile. Ils n'ont nul besoin de défendre l'idée que toute guerre entraîne des conséquences pires qu'une option non militaire. Il leur suffit de montrer que la guerre prive systématiquement les individus de leur autonomie, dans un cas, ou qu'elle est strictement interdite par Dieu, dans l'autre.

Les réalistes prennent une position opposée à celle des théoriciens de la guerre juste. Alors que les pacifistes soutiennent que toute guerre est immorale (ou injuste), les réalistes affirment que la guerre n'a rien à voir avec la moralité ou la justice. La guerre, pour eux, est non morale. La moralité n'impose aucune limite à la guerre.

Il existe trois versions de la position réaliste. L'une affirme que la moralité n'a rien à voir avec le fait d'entrer en guerre, mais qu'elle pourrait concerner la manière dont on fait la guerre. Selon cette vision des choses, les nations doivent veiller à leur propre intérêt et ne devraient donc jamais s'engager dans une guerre pour des raisons idéalistes (c'est-à-dire morales). Si des populations se font massacrer dans un pays lointain sans que cela affecte en quoi que ce soit le bien-être d'autres peuples, alors ces autres peuples n'ont aucune raison d'arrêter le massacre. Une deuxième version du réalisme a trait à la manière de faire la guerre. Cette version affirme qu'on ne devrait pas entrer en guerre à moins d'avoir des motifs moraux de le faire mais que, une fois que la guerre est déclenchée, toutes les règles morales sont caduques. La guerre, selon cette vision des choses, est purement et simplement l'enfer.

Les réalistes les plus stricts sont ceux qui affirment que la guerre n'a rien à voir avec la moralité, tant pour ce qui est du déclenchement de la guerre que de sa conduite. Le seul frein que ces réalistes imposeraient éventuellement à leur armée est celui de l'intérêt égoïste. Ainsi, pour des raisons d'intérêt égoïste, ils seraient disposés à traiter les prisonniers avec autant d'égards que leur en accordent les théoriciens de la guerre juste, avec toutes leurs exigences. Mais, si l'intérêt égoïste commande de tuer les prisonniers, ceux-ci mourront.

Les théoriciens de la guerre juste, pris entre les pacifistes qui leur reprochent de rendre la guerre trop acceptable, et les réalistes qui leur rétorquent que ce n'est pas avec des réprimandes morales qu'ils maîtriseront les forces de la guerre, se trouvent dans une position inconfortable. La théorie de la guerre juste semble néanmoins bien vivante au XXe s., et cela pour au moins deux raisons. D'abord, la précision qu'ont acquise les armes modernes pour localiser et atteindre leurs cibles fait qu'il est davantage possible que dans le passé d'appliquer le principe de discrimination (Fotion, *Military Ethics*, 1990, 15-22). Plus les armées sont en mesure de mener des guerres propres, plus on exige d'elles qu'elles le fassent. Ensuite, la télévision retransmet en direct les horreurs de la guerre d'une manière qui était inconnue dans le passé. Le fait de voir la guerre à la télévision incite les citoyens à faire des démarches politiques pour

mettre un terme à toutes les atrocités que pourraient commettre leurs propres soldats.

► BACOT G., *La Doctrine de la guerre juste*, Paris, Economica, 1989. — FICARROTTA J. C. éd., *The leader's imperative : Ethics, integrity, and responsibility*, West Lafayette, Ind., Purdue Univ. Press, 2001. — FOTION N. G., *Military Ethics : Looking Toward the Future*, Standford (Cal.), Hoover Institution Press, 1990. — GROTIUS H., *De jure belli ac pacis* (1625), trad. fr. J. Barbeyrac, *Du droit de la guerre et de la paix* (1724), Presses Univ. de Caen, 1984. — HARTLE A. E., *Moral issues in military decision making*, Lawrence, Kan., Univ. Press of Kansas, 2004. — LIEBER F., *General Orders No. 100 (Instructions for the Goverment of Armies of the United States in the Field)*, New York, Van Nostrand, 1863. — MENCIUS, *Les Quatre Livres*, vol. 1, *Œuvres de Mencius*, trad. fr. S. Couvreur, 3e éd., Paris Leyde, Cathasia, 1949. — MOZI, *Basic Writings*, trad. angl. Burton Watson, New York/Londres, Columbia Univ. Press, 1963 (choix d'extraits). — PLATON, *La République*, trad. P. Pachet, Paris, Gallimard « Folio », 1993. — SCOTT J. B., *Les Conférences de la paix de La Haye de 1899 et 1927*, Pedone, 1927. — SUÁREZ F., *Selections from Three Works*, G. L. WILLIAMS *et al.* éd., *Classics of International Law*, vol. 20, éd. J. Brown Scott, Oxford, Clarendon Press ; *De triplici virtute*, in *Opera omnia*, Paris, Vivès, 1858, t. 12 (il existe en français des extraits dans *Vitoria et Suárez : Contributions des théologiens au droit international moderne*, 2e partie, Paris, 1939 ; la trad. angl. est la plus accessible). — THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, vol. II, II-II, qu. 40, art. 1-4, trad. fr., Paris, Le Cerf, 1984 *sq.* — VATTEL E. DE, *Le Droit des gens ou principe de la loi naturelle appliqué à la conduite et aux affaires des nations et des souverains* (1758), Institut Henry Dunant, Slatkine, 1983. — VITORIA F. DE, *De Indis et De Jure Belli Reflectiones* (1539), trad. fr., *Leçons sur les Indiens et le droit de guerre*, Paris, Droz, 1966. — WAKIN M. éd., *War Morality and the Military Profession*, 2e éd., Boulder (Colorado)/Londres, Westview Press, 1986. — WALZER M., *Just and Unjust Wars : A Moral Argument with Historical Illustrations*, New York, Basic Books, 1977. — Coll. : Convention de Genève I, « Convention for the amelioration of the condition of the wounded and sick in armed forces in the field », *The Law of War*, éd. Leon Friedman, New York, Random House, 1972, 525-546 (trad. fr., « Conventions pour l'amélioration du sort des blessés et des malades dans les armées en campagne », SNLD). — Genève : « Convention on treatment of prisoners of war », *The Law of War*, éd. L. Friedman, New York, Random House, 1972, 488-522 (trad. fr., in *Revue générale de droit public*, n° 3, 1950). — La Haye : « Prohibiting use of expanding bullets » (IV, 2) et « Prohibiting use of gases » (IV, 3), *The Law of War*, éd. L. Friedman, New York, Random House, 1972, 247-250 (trad. fr., « Les Conventions et déclarations de La Haye de 1899 et de 1907 », New York, Oxford Univ., American Branch, 1958) ; « The Hague rules of air warfare », *The Law of War*, éd. L. Friedman, New York, Random House, 1972, 437-450 (trad. fr., « Les Conventions et déclarations de La Haye de 1899 et de 1907 », New York, Oxford Univ., American Branch, 1958). — *Manou, Lois de*, trad. du sanscrit et notes A. Loiseleur-Deslongchamps, Paris, Garnier, 1939. — « La guerre et ses théories », *Annales de l'Institut international de philosophie politique*, n° 9, Paris, PUF, 1970.

Nick FOTION

→ *Assistance humanitaire ; Catholicisme contemporain ; Chine ; Conflit et consensus ; Dissuasion nucléaire ; Double effet ; Érasme ; Guerre et paix ; Jaspers ; Justice internationale ; Loi naturelle moderne ; Montesquieu ; Non-violence ; Suárez ; Terrorisme ; Violence.*

MILL John Stuart, 1806-1873

John Stuart Mill et l'utilitarisme

John Stuart Mill fut le plus important des philosophes britanniques du XIXe s. La réputation et l'influence dont il a joui de son temps, aussi bien comme personnage public que comme philosophe, fut immense. Elle demeure aussi grande à présent dans le monde anglophone qu'elle l'a toujours été depuis sa mort ; en partie grâce à l'exposition classique que l'auteur a faite du libéralisme, en partie à cause de son interprétation de l'utilitarisme, devenue classique par sa rigueur morale et la maturité de sa vision psychologique et sociale. On tend aussi de plus en plus à reconnaître que Mill a donné de l'empirisme une formulation puissante et durable, qui diffère à la fois des théories empiristes de Locke et de Hume et de celles de la philosophie analytique de la première moitié du XXe s.

John Stuart Mill, fils aîné de James Mill, naît à Londres. Son père, Écossais né à Aberdeen, fit ses études à l'université d'Édimbourg et fut, lui aussi, un philosophe et un historien de renom. James Mill s'installa à Londres en 1802. Il épousa une Anglaise, Harriet Burrow, se rendit célèbre en publiant son *Histoire des Indes britanniques* (1817) et entra au service de l'East India Company (Compagnie des Indes orientales) qui, à cette époque, assurait le gouvernement colonial de l'Inde. Il transmit aussi à son fils une éducation que l'on connaît par le récit que John Stuart Mill en fait lui-même dans son *Autobiographie*. James a enseigné à John les auteurs classiques, la logique, l'économie politique, la philosophie du droit et la psychologie, en commençant par le grec dès l'âge de trois ans.

John est élevé dans un cercle d'intellectuels et d'hommes politiques radicaux, amis de son père, dont faisaient partie Jeremy Bentham et David Ricardo ; entre vingt et quarante ans, il fait la connaissance de quelques-unes des jeunes figures les plus dignes d'intérêt de la politique et de la culture anglaises, aussi bien des critiques conservateurs du benthamisme que des partisans radicaux de cette théorie. John Stuart Mill succède à son père à l'East India Company, dont il devient un dirigeant influent ; il ne démissionne qu'en 1858, lorsque la Compagnie passe sous la direction de la Couronne et que l'État britannique assure directement le gouvernement de l'Inde. Dans les années 1860, il est élu pour une brève période au Parlement et il soutient toute sa vie maintes causes radicales. En particulier, il défend sans relâche les droits des femmes, comme en témoigne l'*Assujettissement des femmes* (1869).

C'est le *Système de logique*, ouvrage qu'il écrit dans sa trentaine et publie en 1843, qui assure la réputation de Mill comme philosophe. Les *Principes de l'économie politique* de 1848 sont une synthèse de l'économie classique, synthèse qui devint l'orthodoxie libérale pour au moins un quart de siècle. Toutefois, ses deux ouvrages les plus connus de philosophie morale, *De la liberté* et *L'Utilitarisme*, paraissent plus tard, en 1859 et en 1861. Mais il passe sa vie à réfléchir sur l'éthique et la politique et ce sont ses ouvrages de philosophie morale et politique qui sont aujourd'hui le plus lus.

Ses prémisses restent celles de l'humanisme des Lumières. La valeur réside tout entière dans la réalisation du bien-être en chaque vie individuelle ; le bien-être de tous constitue une exigence que chacun doit également prendre en compte. C'est lorsque les gens sont libres de poursuivre leurs propres fins sous l'autorité de lois établies en vue du bien commun qu'on atteint le plus efficacement le bonheur. Une science de l'homme peut offrir le fondement de politiques rationnelles destinées à promouvoir le progrès social.

Mais Mill a donné aux objectifs politiques de cet humanisme la tonalité romantique du XIXe s. C'est ce qui fait de lui l'une des figures typiques et même, pour les philosophes, la figure typique du libéralisme classique du XIXe s. L'essentiel de la sociologie historique, si importante pour ce libéralisme, il l'a appris des Français : en particulier d'Auguste Comte et d'Alexis de Tocqueville. Mais c'est au romantisme allemand, que lui firent connaître Samuel Taylor Coleridge et Thomas Carlyle, qu'il emprunta ce qu'il y a de plus profond dans sa pensée éthique : un idéal libéral d'équilibre entre la spontanéité expressive et la liberté morale, équilibre atteint par la culture de soi. Il croyait chaque être humain doté en puissance de ces vertus et estimait qu'il suffisait d'une bonne éducation au sein d'une bonne société pour les libérer ; mais la manière dont il considérait les comportements et les pouvoirs des êtres humains tels qu'ils sont réellement était empreinte de pessimisme. Ce mélange de pessimisme et d'utopie donne à sa pensée politique ce ton particulier que l'on retrouve chez d'autres grands auteurs de critique sociale du XIXe s.

Le naturalisme en épistémologie

Le point de départ de Mill en philosophie est empiriste. Il niait qu'il y eût une connaissance indépendante de l'expérience et pensait que les comportements et les croyances étaient produits par des lois psychologiques d'association. Le *Système de logique* distingue entre les propositions « verbales » et les propositions « réelles » (I, chap. VI), ainsi qu'entre les inférences « simplement apparentes » et les inférences « réelles » (III, chap. II). Cette distinction correspond, comme le remarque Mill, à celle que Kant établit entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques. Mais Mill la pose avec plus de rigueur, et souligne, avec plus de fermeté qu'on n'avait pu le faire avant lui, que les inférences simplement apparentes n'ont pas de contenu cognitif véritable. Il montre que les mathématiques pures et la logique elle-même contiennent des propositions et des inférences réelles dont le contenu cognitif est véritable. Cette assertion claire est au centre du *Système de logique* et constitue le fondement de son importance jamais démentie dans la tradition empiriste. Car si Mill a aussi raison de poser qu'il n'existe pas de proposition ou d'inférence réelles qui soient *a priori*, il a montré que les implications de son empirisme sont vraiment radicales.

Sa défense de l'empirisme est naturaliste. L'esprit humain, simple partie de la nature, ne peut accéder aux vérités extérieures au moyen de l'« intuition ou de la conscience, sans recourir à l'observation et à l'expérience ». Si nous estimons que des propositions de logique et de mathématiques sont *a priori*, le fait psychologique qui sous-tend cette opinion est que nous ne pouvons ni concevoir ni imaginer la négation de certains principes logiques et mathématiques. Mill cherche à expliquer ce fait dans les termes de sa psychologie associationniste. Mais il fait aussi remarquer que le fait de passer de l'incapacité à se représenter la négation d'une proposition à l'acceptation de sa vérité appelle en tout cas une justification. En outre, il faut que cette justification soit elle-même *a priori* si elle doit montrer que la proposition est connue *a priori*.

Aux yeux de Mill, l'induction par énumération, qui se contente de généraliser à partir de l'expérience, est en dernier ressort l'unique norme de tout raisonnement. Nous convenons spontanément de raisonner ainsi et de tenir ce raisonnement pour valide. La proposition : « l'induction par énumération est un mode de raisonnement valide » n'est pas une proposition verbale. Mais elle n'est pas non plus fondée sur une intuition *a priori*. Mill s'en tient, pour la défendre, au fait que nous acceptions spontanément un raisonnement de ce genre et à notre désir réfléchi de maintenir ce mode de raisonnement, c'est-à-dire au critère de ce qu'on pourrait appeler la *pratique réflexive*.

Dans une conception naturaliste des êtres humains, il n'existe pas d'autre critère du normatif. Mill applique ce critère en éthique comme en logique. Il ne cherche jamais ce qui fait l'autorité de ce critère et n'envisage même pas la nécessité d'une telle recherche. Sur ces questions « critiques », au sens kantien du terme, Mill se tient remarquablement silencieux – plus silencieux que Hume, voire que Reid. Bien que l'éthique de Mill ait été profondément influencée par les courants romantiques, son épistémologie ne leur doit strictement rien.

L'hédonisme

Dans l'*Autobiographie* (7, p. 192 ; *Autobiography*, CW, I, 233-235), Mill s'explique sur la pertinence de cette épistémologie en éthique : « Je suis persuadé que, de nos jours, les doctrines fausses et les mauvaises institutions s'enracinent principalement dans la conception selon laquelle les vérités extérieures à l'esprit humain peuvent bien être connues par intuition ou par conscience, sans recourir à l'observation ni à l'expérience. »

Mill conçoit de la même façon le raisonnement pratique et le raisonnement théorique. Le critère de vérité de tous les raisonnements théoriques ne réside pas dans des intuitions *a priori*, logiques et mathématiques, mais dans une norme d'induction par énumération qui est extérieure à ces sujets – norme dont ils relèvent ultimement comme tous les autres domaines du raisonnement théorique. De même, la preuve de tous les raisonnements pratiques ne réside pas dans de prétendues intuitions *a priori* de moralité, mais dans une norme d'utilité extérieure à la moralité – norme dont relève ultimement la moralité, comme tous les autres domaines du raisonnement pratique. Entre autres domaines, Mill cite celui de la prudence, qui est relative au bien propre de chacun, et le domaine du « noble » ou du « beau », qui a trait à l'excellence de caractère et d'activité. Ces domaines sont normativement fondés sur nos dispositions réflexives : les idéaux d'excellence sont fondés sur nos sentiments d'admiration, les convictions morales sur nos sentiments de blâme et de culpabilité, tandis que la source de notre conception des fins humaines, du bien humain, réside dans ce que nous désirons. Mais de même que toutes nos dispositions spontanées au raisonnement sont réglées, selon la conception de Mill, par la norme de l'induction par énumération, de même toutes nos évaluations spontanées sont réglées par la norme d'utilité.

Cette norme est le bien de tous les individus, impartialement considéré. Ainsi la question devient pour Mill de savoir ce qu'est le bien pour un être humain. Qu'est-ce qui fait qu'une vie humaine mérite d'être vécue ? Mill est convaincu que le bien, pour l'homme, ne réside que dans le bonheur, compris comme « plaisir et délivrance de la douleur » (*L'Utilitarisme*, 2, p. 48 ; *Utilitarianism*, CW, X, 210). Et il tente de justifier cette conception en invoquant le critère de la pratique réflexive (*ibid.*, 4, p. 104 ; CW, X, 234) : « [...] la seule preuve qu'il soit possible de donner qu'une chose est désirable, c'est que les personnes la désirent réellement. Si la fin que la doctrine utilitariste se propose n'était pas reconnue, en théorie et en pratique, comme une fin, rien ne pourrait jamais convaincre qui que ce soit qu'elle en est une. »

Mill ne commet pas le sophisme dont G. E. Moore l'a accusé, comme on sait : il ne déclare pas que la conclusion selon laquelle le bonheur est désirable se *déduit* de la prémisse que les personnes le désirent en général. Il donne bien quelque prise à l'interprétation erronée de Moore, en comparant le passage du « désiré » au « désirable » à celui du « vu » et de l' « entendu » au « visible » et à l' « audible », mais il ne s'agit là que d'une rhétorique malencontreuse. En vérité, même si Moore avait correctement interprété ce passage, comme relevant de l'application du critère de pratique réflexive, il l'aurait encore rejeté comme inacceptable en raison de son « psychologisme ». À cet égard, la position de Moore était plus proche de celle de Kant et de Frege que de l'empirisme anglais, car il partait du principe que l'épistémologie naturaliste était inacceptable. Mais il s'agit là d'une question relative à la cohérence de l'épistémologie naturaliste en tant que telle, non pas à l'application qu'en fait Mill dans ce cas particulier.

Une question plus immédiate est de savoir si le critère de la pratique réflexive montre que le bonheur est la *seule* chose que nous désirons. Mill tient pour évident que les êtres humains désirent de multiples choses que l'on peut concevoir comme des objets plaisants. Mais ne désirent-ils pas, en théorie et en pratique, des choses qui tendent à d'autres fins que le bonheur ? C'est une objection à laquelle Mill fait pleinement droit. À l'exception des trois premiers paragraphes, tout le chapitre est consacré à la traiter (*ibid.*, 4, p. 105, X, 234-235) : « Il est tangible qu'ils désirent des choses que le langage ordinaire distingue sans hésiter du bonheur. Par exemple, ils désirent la vertu et l'absence de vice aussi réellement que le plaisir et l'absence de peine. Le désir de vertu n'est pas aussi universel mais c'est un fait aussi authentique que le désir de bonheur. »

La réponse de Mill est que, chaque fois que nous éprouvons un désir direct pour un objet particulier, autrement dit, chaque fois que nous le désirons pour lui-même et sans viser une fin au-delà de lui, nous le désirons parce que nous pensons pouvoir en jouir : « Désirer une chose, sans que ce désir soit en proportion du plaisir qui s'attache à la représentation qu'on en a, est une impossibilité physique et métaphysique » (*ibid.*, 4, p. 111 ; CW, X, 237-238). Ce qui ne signifie toutefois pas que nous désirons tous les objets comme *moyens* pour notre plaisir. Le désir pour un objet est en vérité un désir pour *cet objet-là* ; ce n'est pas le désir du plaisir comme tel. Mill le note en disant qu'on désire l'objet comme faisant « partie » du bonheur ou comme un de ses « ingrédients », non pas comme un moyen de l'atteindre. Il ajoute que notre réserve de désirs « primitifs » ou « originels » peut s'enrichir par des processus d'association. Des choses qui ne sont pas initialement désirées, telles que la vertu, peuvent devenir les objets de désirs forts et constants et, par là, les ingrédients principaux de « la conception que l'individu se fait du bonheur » (*ibid.*, 4, p.107 ; CW, X, 236).

Considérons aussi la différence entre un homme généreux et un donateur consciencieux. Le

généreux désire réellement donner parce qu'il prend plaisir à donner. C'est précisément son plaisir de donner aux autres du plaisir qui en fait un homme généreux. Donner fait « partie » de son bonheur. Il donne parce qu'il y prend plaisir ; mais on ne peut pas dire qu'il donne *afin d'*obtenir ce plaisir ou cet agrément. Cela reviendrait à représenter son motif comme égoïste, ce qu'il n'est précisément pas.

Le rejet de l'égoïsme psychologique fut l'un des points sur lesquels Mill se jugeait opposé à Bentham. Même lorsqu'une personne fait quelque chose parce qu'elle pense en tirer du plaisir, comme lorsque le généreux donne un cadeau, il ne s'ensuit pas pour autant qu'elle agisse de façon égoïste. Le généreux se réjouit à l'idée de donner ; non pas à l'idée de tirer du plaisir de cet acte. Son désir de donner ne dépend de rien d'autre. Il ne dépend pas du désir de se faire plaisir. Ce n'est pas un « viveur » qui recherche son plaisir en donnant.

La distinction entre désirer une chose comme « faisant partie » du bonheur et la désirer comme constituant un « moyen d' »atteindre ce bonheur réduit à néant un argument fallacieux en faveur de l'égoïsme. Mais Mill peut encore souligner que : « toute chose que l'on désire autrement qu'à titre de moyen en vue d'une fin qui la dépasse et, au bout du compte, en vue du bonheur, est désirée comme faisant elle-même partie du bonheur, et non pas pour elle-même tant qu'elle n'est pas devenue une partie du bonheur » (*ibid.,* 4, p. 109-110 ; CW, X, 237). Le désir de mon propre bonheur est un désir qui ne dérive d'aucun autre désir ; il est un désir parmi d'autres. En même temps, selon Mill, si on a un désir non dérivé pour quelque chose, c'est pour la raison que l'on considère la réalisation de ce désir comme plaisante et le fait d'en être privé comme une douleur. Voici l'affirmation essentielle : « Nous ne pouvons par ailleurs avoir de preuve, et nous n'en demandons pas, que [...] le bonheur est la seule fin de l'action humaine et que sa promotion est le critère par lequel nous jugeons de toute conduite humaine » (*ibid.,* 4, p. 110 ; CW, X, 237).

Il est possible que les vertus fassent partie de notre bonheur et, selon Mill, il doit bien en être ainsi idéalement. Mill pense que cet idéal n'est pas irréaliste, car les vertus ont un fondement naturel sur lequel on peut édifier l'éducation morale. On admire spontanément les vertus ou on peut être amené à les admirer par un processus d'association, puisque les perfections ont intrinsèquement une valeur : on les désire alors comme des constituants du bonheur. Un homme qui admire la générosité comme une perfection prendra plaisir aux actes généreux. Il y a dans le motif de son admiration un élément différent de celui qui agit chez le généreux ou chez le consciencieux : il prend plaisir aux actes généreux pour autant qu'il sait que ce sont des actes *généreux*. Une personne chez qui les vertus ont fini par faire partie du bonheur, en devenant des idéaux du caractère, prend plaisir à les pratiquer ; elle ne désire pas seulement être généreuse avec les autres, mais elle *veut* aussi être le type de personne qui veut agir ainsi.

Le désir et la volonté

Ce sont là des thèses qui ont trait à la relation entre le désir et l'espérance de plaisir. Mill avance aussi une thèse importante au sujet de la relation entre le désir et l'action. Il désavoue explicitement la conception selon laquelle toute action doit ultimement dériver d'un désir qui lui-même ne dérive de nul autre. Ainsi ne doit-on pas chercher cette doctrine reprise de Hume chez Mill. Il nous est, selon lui, possible de vouloir contre l'inclination ; « au lieu de vouloir la chose parce que nous la désirons, nous ne la désirons souvent que parce que nous la voulons » (*ibid.,* 4, p. 112 ; CW, X, 238). Coleridge, témoin de l'influence exercée par la pensée kantienne, avait critiqué, dans l'utilitarisme, l'absence d'une conception satisfaisante de la personnalité et de la volonté. Mill reconnaît aussi qu'il existe des actions faites en conscience, qui découlent, non pas de quelque désir direct, mais de la seule acceptation du devoir. Son argument en faveur de l'hédonisme ne s'en trouve pas invalidé, car il ne fait jamais que demander qu'un désir non dérivé pour un objet soit toujours un désir pour cet objet parce qu'il plaît ; il ne requiert nullement que toute action dérive d'un désir non dérivé.

Ainsi affirme-t-il « formellement et catégoriquement » (*ibid.,* 4, p. 112 ; CW, X, 238) « que la volonté diffère du désir ; qu'une personne de vertu éprouvée ou toute autre personne dont le plan de conduite est bien arrêté, exécute ses projets sans penser du tout au plaisir qu'elle prend à se les représenter ou qu'elle attend de leur réalisation... La volonté, phénomène actif, diffère du désir, état de la sensibilité passive ».

Le concept de liberté morale est central dans la pensée de Mill ; la personne moralement libre peut gouverner ses désirs quand elle a une raison de le faire. Quand Mill discute de la liberté et de la nécessité dans le *Système de logique*, il nie que toute action soit causée par « un penchant ou une aversion ». On pourrait rétorquer que, pour l'ordinaire, agir est une chose et qu'agir selon la croyance qu'une action est juste en est une autre. Il serait impossible de soutenir que Mill concevait clairement en quoi consiste agir pour une raison ou qu'il comprenait parfaitement les difficultés qui résultent de la notion même d'action rationnelle si on veut la penser dans un cadre naturaliste. Néanmoins il affirme la possibilité et la valeur d'une « volonté éprouvée d'agir bien » (*L'Utilitarisme*, 4, p. 113 ; *Utilitarianism*, X, 238), en la distinguant des motifs que sont le plaisir et la douleur anticipés. Cette « volonté vertueuse » existe comme un phénomène distinct, mais elle ne constitue pas pour lui un bien en soi comme chez Kant ; elle est

« un moyen pour parvenir au bien, mais elle n'est pas, intrinsèquement, un bien ; et cela ne contredit pas la doctrine selon laquelle une chose n'est un bien pour les êtres humains qu'autant qu'elle donne elle-même du plaisir, ou qu'elle est un moyen d'atteindre le plaisir ou d'éloigner la douleur » (*ibid.,* 4, p. 114, X, 239).

Les plaisirs supérieurs

Un dernier point mérite d'être mentionné au sujet de la conception millienne du bonheur ; la pénétration diffuse du romantisme du XIX[e] s. transforme radicalement l'idée que Mill se faisait du bonheur et l'oppose à celle que s'en faisaient ses prédécesseurs utilitaristes. Mill croit qu'on peut parvenir à une compréhension plus profonde du bonheur et que, lorsqu'on y est parvenu, on préfère certaines formes de plaisir intrinsèquement plus raffinées, qui dépassent les autres en *qualité* (*ibid.,* 2, p. 51 ; CW, X, 211). « Si on demande ce que j'entends en parlant de différence de qualité dans les plaisirs, ou ce qui fait qu'un plaisir a plus de valeur qu'un autre, en tant que plaisir pur et simple, si ce n'est qu'il est d'un degré plus élevé, il n'y a qu'une réponse possible. Si, de deux plaisirs, il en est un auquel tous ou presque tous ceux qui les expérimentent accordent une préférence marquée, sans y être poussés par un sentiment d'obligation morale, c'est ce plaisir-là qui est le plus désirable. »

On a posé de nombreuses questions dès la première publication de *L'Utilitarisme*, à propos de cette fameuse distinction entre qualité et quantité de plaisir. Elles se rangent au moins sous trois catégories. La première question est de savoir si cette distinction entre les plaisirs peut être conciliée avec l'hédonisme. La seconde est épistémologique : existe-t-il une façon convaincante d'établir que certains plaisirs sont supérieurs en qualité ? La troisième question, peut-être la plus difficile, quoiqu'elle soit moins souvent discutée, est de savoir comment cette distinction peut s'inscrire dans le cadre de pensée propre à l'utilitarisme.

Prenons la première question. Il n'y a pas de raison logique, en effet, comme le dit Mill, pour que la valeur des plaisirs ne puisse être estimée par plus d'une caractéristique ; à la réserve près que, si nous appelons ces caractéristiques « quantité » et « qualité », il nous est nécessaire de maintenir une distinction entre la quantité et la qualité d'un plaisir, d'un côté, et son degré de valeur de l'autre. Tout ce qu'exige l'hédonisme, c'est que les seules choses qui font la valeur d'un plaisir soient les caractéristiques qui le définissent comme plaisir. De façon comparable, ce qui rend une couleur convenable (pour un mur par exemple) pourrait être ce qui la caractérise comme *couleur* ; mais il se pourrait que cette caractérisation comportât plus d'une dimension : qu'elle tienne compte de l'éclat, de la concentration du coloris, tout autant que de la nuance.

Toutefois, on garde l'impression que, dans cette discussion, Mill fait appel à des intuitions qui ne sont pas hédonistes (*ibid.,* 2, p. 52 ; CW, X, 211) : « Peu de créatures humaines accepteraient d'être changées en animaux inférieurs sur la promesse de la plus large ration de plaisirs de bêtes ; aucun être humain intelligent ne consentirait à devenir imbécile, aucun homme instruit à être ignare ; aucune personne de cœur et de conscience n'accepterait d'être égoïste et vile, quand bien même ils seraient persuadés que l'imbécile, l'ignare ou le gredin sont mieux satisfaits de leur lot respectif qu'eux-mêmes du leur. »

Mais, comme il le dit aussi, un « être pourvu de facultés supérieures demande plus pour être heureux, est probablement exposé à souffrir de façon plus aiguë, et offre certainement à la souffrance plus de points vulnérables qu'un être de type inférieur » (*ibid.,* 2, p. 53 ; CW, X, 212). Ainsi un être doté de facultés supérieures peut être confronté à un choix : d'une part, une vie d'intense souffrance, sans accès à aucun des plaisirs supérieurs que ses facultés lui permettent de goûter, d'autre part, un traitement (par exemple, une opération chirurgicale) qui le soulage de ses souffrances mais qui ne le laisse jouir que des plaisirs de l'imbécile ou de l'ignare. Mill dit-il que, dans *tous* ces cas, la vie de souffrance doit être préférée ? S'il adhère à l'hédonisme, il ne devrait pas le dire. Car il y a sûrement des cas où la vie après le traitement offre un train de plaisirs finalement plus précieux, du point de vue de la qualité comme de la quantité, que la vie de souffrance dans laquelle nous conservons nos facultés supérieures, mais où nous sommes privés de plaisirs plus élevés.

Si, dans ces cas-là, on conteste qu'il faille recourir au traitement, ce doit être soit que l'on rejette la conception que le bonheur est la seule fin désirable, soit que l'on invoque une valeur fondée sur autre chose que sur les fins désirables. Ainsi, dans le premier cas, on pourrait, par exemple, faire appel à l'entendement ou à l'intelligence comme à des fins qui ont une valeur indépendamment du bonheur – fins que les êtres humains trouvent désirables en théorie et en pratique. Dans le second cas, on pourrait traiter des vertus morales ou intellectuelles comme des qualités humaines qui doivent être préservées et promues indépendamment de ce que les êtres humains prennent pour des fins désirables, de telle sorte qu'il peut être justifié de sacrifier une part de bien-être pour assurer un degré d'excellence ou de vertu. De cette alternative, Mill ne peut emprunter ni l'une ni l'autre voie ; mais la seconde lui est plus hermétiquement fermée que la première. Car il soutient que les vertus et les perfections ne sont valables que pour autant qu'elles contribuent au bien-être ou qu'elles en constituent une partie ; il prétend aussi que le bien-être n'est rien d'autre que le bonheur. Si l'on compare l'une et l'autre thèses, il lui serait beaucoup plus facile d'abandonner la

seconde et, à plusieurs reprises, il est près de le faire (cf. § VII) ; tandis que la première, qui pose que toute valeur éthique provient du bien-être, est solidement arrimée au naturalisme embrassé par l'auteur, c'est-à-dire un naturalisme plus empiriste qu'essentialiste.

Qu'en est-il de la question épistémologique ? Mill met en rapport les évaluations comparées des qualités des plaisirs avec les évaluations comparées de leurs quantités (*ibid.*, 2, p. 56 ; CW, X, 213). Mais des juges expérimentés peuvent bien rendre des jugements sommaires et péremptoires sur la façon dont les personnes en général hiérarchiseront leurs plaisirs particuliers : préférer voir le film A au film B, par exemple. Mais ce sont là des jugements de fait. À l'opposé, le jugement selon lequel le plaisir que l'on prend à voir le film A est d'une espèce supérieure à celui que l'on prend à regarder le film B est, selon la conception de Mill, un jugement de valeur. La comparaison adéquate aurait dû se faire avec le jugement de valeur que le plaisir comme tel est désirable. Et Mill aurait pu dire que pour ce jugement, comme pour les jugements de valeur fondamentaux en général, le seul critère est la pratique réflexive – la prise de conscience et la discussion. Dans un tel débat, certaines personnes se révèlent meilleurs juges que d'autres.

Il y a là non pas un raisonnement circulaire, mais un trait inhérent au jugement normatif. Nous formons des jugements sur les gens – sur leur intelligence, leur sensibilité, leur goût, etc. – qui sont fondés sur notre évaluation de *leurs* jugements normatifs. Par exemple, quelqu'un dont la plus haute jouissance consiste à suivre à la télévision les courses d'automobiles en vidant des bocks de bière n'est pas un juge qualifié pour apprécier des plaisirs supérieurs. On peut sans doute prendre ainsi du bon temps, mais ce n'est pas un plaisir des plus élevés. Il est certain que nous rendons des jugements de cet ordre. Mill a raison de le faire remarquer. Mais on peut encore poser une troisième question : comment de tels jugements relatifs à la qualité des plaisirs, si courants et si cohérents soient-ils, peuvent-ils s'intégrer à un calcul utilitariste ?

En demandant à l'utilitarisme d'en tenir compte, Mill franchit un pas dont la signification est aussi bien éthique que politique. Car quel rang accorderons-nous à ces plaisirs dans notre hiérarchie sociale : le rang que des natures supérieures leur assignent ou celui que leur décernent les natures les plus basses ? Illustrons notre propos par une hypothèse extrême : supposons que des êtres pourvus de facultés hautement développées placent les plaisirs de la découverte scientifique ou de la création artistique tellement haut par rapport à ceux du bien-être matériel que, une fois dépassé un certain seuil de confort physique et de sécurité, ils considèrent tout plaisir du premier genre, même modeste, comme supérieur à tout plaisir du dernier genre, fût-il élevé. Supposons toutefois que des êtres pourvus de facultés beaucoup moins développées ne partagent pas cette évaluation. Pour ces derniers, les plaisirs de l'activité scientifique et artistique restent lettre morte ; le degré le plus faible de confort physique ou de plaisir animal contrebalancerait toujours de tels plaisirs. Supposons alors que l'on pose à Mill la question de savoir à quel point on doit sacrifier le plaisir vulgaire d'un être inférieur pour qu'un être supérieur puisse continuer à jouir de son plaisir supérieur. Selon Mill, c'est l'être supérieur qui détient l'évaluation correcte de la valeur relative des plaisirs supérieurs et inférieurs. Mais dans cette hypothèse, l'être supérieur serait prêt à sacrifier tout plaisir inférieur, quel qu'en soit le degré, quitte à n'avoir plus qu'un degré très faible de confort physique et de sécurité, pour obtenir le plus petit degré de plaisir supérieur. De là on doit pouvoir appliquer de façon interpersonnelle ce qui vient d'être dit au singulier. Il doit être admissible aux yeux de l'utilitariste de sacrifier le degré nécessaire des plaisirs inférieurs des êtres inférieurs, jusqu'à un seuil où ces êtres ne possèdent plus qu'un degré minimal de confort et de sécurité, afin de garantir à l'être supérieur quelque plaisir supérieur.

L'hypothèse est extrême. Mais les mots mêmes de Mill suggèrent qu'il pourrait l'accepter (cf. le premier passage cité ci-dessus des CW, 211). De toute façon, le caractère extrême de cette hypothèse n'est là que pour rendre la pensée plus claire. Si *1)* les natures supérieures accordent beaucoup plus de valeur aux plaisirs supérieurs que ne le font les natures inférieures ; *2)* si les natures inférieures constituent le plus grand nombre ; et si *3)* les plaisirs supérieurs sont très coûteux par rapport aux plaisirs inférieurs, il se pourrait qu'un utilitariste millien dût recommander une répartition des ressources sociales qui diffère sensiblement de celle que déciderait une démocratie. Dans ces conditions, on s'attendrait à une nette hostilité de Mill à l'égard de la démocratie. En réalité, Mill est resté démocrate – plus que d'autres libéraux du XIXe s., comme Alexis de Tocqueville ou Jacob Burckhardt qui voyaient eux aussi clairement à quel point l'excellence morale et culturelle pouvait être compromise par le régime démocratique des masses. (On trouve une comparaison de ces trois penseurs dans le livre de Kahan, 1992.) L'attitude de Mill à l'égard d'une perspective immédiate de démocratie était délibérément mitigée, mais il se réservait la possibilité d'être démocrate et égalitariste à long terme, parce qu'il pouvait croire, sur le fondement de sa psychologie associationniste, que tous les êtres humains ont le même potentiel pour développer leurs facultés supérieures. Pourtant il pensait qu'une société dans laquelle cela serait possible était une perspective lointaine et incertaine vers laquelle on ne pouvait progresser que

lentement. Peut-être n'avons-nous même plus, pour échapper au problème, la possibilité d'en renvoyer la solution à quelque avenir nébuleux.

Le principe d'utilité

Quoique Mill ait approfondi la compréhension utilitariste du bonheur et de la personnalité dans les voies précédemment examinées, il n'a jamais véritablement réexaminé le principe d'utilité lui-même. Avant de considérer le type de preuve qui peut en être donné, il établit en ces termes la doctrine utilitariste : « Le bonheur est désirable ; il est, à titre de fin, la seule chose désirable, toutes les autres choses n'étant désirables que comme des moyens en vue de cette fin » (*L'Utilitarisme*, 2, p. 49 ; *Utilitarianism*, CW, X, 210).

Cette formulation ne permet pas de saisir clairement si chaque particulier a pour seule fin de poursuivre son propre bonheur, ou si c'est plutôt le bonheur de tous qui est, d'une certaine manière, la fin visée par l'ensemble. Mill se donne pour tâche de démontrer la vérité de l'hédonisme. Tout ce qu'il a à dire au sujet de la relation entre l'hédonisme et le principe d'utilité est que si « le bonheur de chacun est un bien pour chacun », alors « le bonheur général » doit être « un bien pour l'ensemble des personnes réunies ».

Il devait revenir à un philosophe de la génération suivante, Henry Sidgwick (1838-1900), de sonder plus profondément les fondations de l'utilitarisme. Sidgwick remarque que d'autres principes fondamentaux sont nécessaires. Il voit en particulier la nécessité d'ajouter à la thèse hédoniste selon laquelle le bien-être individuel consiste dans le bonheur seul, le principe plus profond selon lequel le bien-être des individus est le seul bien, proposition dans laquelle il voit une ambiguïté. Elle peut signifier que le bien-être d'un individu quelconque est le seul bien de cet individu. Mais elle peut signifier aussi que c'est le bien-être de tout individu, et rien d'autre, qui doit être reconnu comme bien par tout individu ; par conséquent, reconnu comme *la* source de ce qu'on appelle désormais souvent les raisons d'agir neutres par rapport à l'agent. Ce sont des raisons qui s'appliquent à l'agent, mais pas seulement à cause de quelque condition que cet agent satisfait ; comme, par exemple, le principe que l'on doit défendre son pays donne une raison de défendre X seulement si l'on est citoyen de X. Les raisons engendrées par le principe d'utilité sont des raisons neutres par rapport à l'agent. Mais l'égoïste peut contester de telles raisons, en soulignant simplement que la seule source de raisons pour l'agent est son propre bien – position qui n'est ni tautologique, ni incohérente. Et il peut dire en général que chacun doit poursuivre exclusivement son propre bien.

Sidgwick ne se contente pas de souligner la cohérence de cette forme d'égoïsme « relative à l'agent » ; il la considère valide car dotée d'une évidence intrinsèque. Pourtant il soutient que le principe universel requis par l'utilitarisme est valide de manière aussi évidente. Cette dualité prête à controverse. C'est une chose de dire que l'égoïste ne peut pas être réduit au silence par la pure logique, s'il joue bien ses cartes ; c'en est une autre de trouver que son principe est rationnellement évident par soi-même. Mais que Sidgwick ait raison ou tort au sujet de la rationalité de l'égoïsme, il a indubitablement raison en soutenant que l'utilitarisme requiert un principe d'impartialité neutre par rapport à l'agent.

Mill a négligé ce point. Il semble admettre que le fait d'établir que le bonheur de chaque individu est désirable pour cet individu revient à établir *eo ipso* que le bonheur est un bien *neutre par rapport à l'agent*. Par exemple, dans une lettre où il explique la remarque précédente selon laquelle le bonheur général doit être « un bien pour l'ensemble des personnes réunies », il dit : « Dans cette phrase particulière, je voulais simplement montrer que, puisque le bonheur de A est un bien, que celui de B est un bien, que celui de C l'est aussi, etc., la somme de tous ces biens doit être un bien » (*Later Letters*, CW, XVI, 1414). Mais cet extrait contient deux erreurs. La première a été mise en évidence par la distinction que fait Sidgwick entre le bien neutre par rapport à l'agent et le bien relatif à l'agent. La seconde est plus subtile, et ni Mill ni Sidgwick ne l'ont relevée.

À la fin du dernier chapitre de l'*Utilitarianism*, « Du lien qui unit la justice et l'utilité », Mill explique qu'il considère que « la parfaite impartialité entre les personnes » fait partie de la signification même du Principe du plus grand bonheur (*L'Utilitarisme*, 5, p. 153 ; *Utilitarianism*, CW, X 257) : « Ce principe n'est qu'une suite de mots dépourvus de sens raisonnable, s'il n'oblige pas à compter exactement pour autant le bonheur d'une personne et celui d'une autre, supposés de même degré, et compte tenu de leur nature dans la mesure convenable. Ces conditions étant remplies, la maxime de Bentham : "Chacun doit compter pour un, personne pour plus d'un" pourrait figurer au-dessous du principe d'utilité comme commentaire explicatif. »

Dans une note à ce paragraphe figurant en bas de page, Mill établit cette exigence de parfaite impartialité de la façon suivante : d'égales quantités de bonheur sont également désirables, que ce bonheur soit celui d'une seule et même personne ou de personnes différentes. Mais même en recourant à cet axiome d'impartialité, on ne passe pas directement à un utilitarisme qui vaudrait pour un ensemble de personnes. La maximisation de la somme du bien-être des individus, si jamais il y a un sens à parler ainsi, est certainement impartiale. Aucun bien-être individuel ne pèse plus lourd qu'un autre dans l'addition. C'est une des façons de donner un contenu au principe : « Chacun doit compter pour un ; personne pour plus d'un. »

Mais ce n'en est qu'une. Il existe une très grande variété d'autres principes distributifs dont l'impartialité est égale. Le mieux que l'on puisse tirer des arguments précédents de Mill et de Sidgwick, c'est que la valeur éthique est une fonction impartiale positive du bien-être individuel et de rien d'autre.

L'utilitarisme indirect

Lorsque nous nous tournons vers la conception que Mill se fait de la relation entre le principe d'utilité et l'édifice des principes qui régit la vie sociale quotidienne, nous trouvons là l'auteur au comble de sa vigueur. Cette habileté à concilier ici la théorie éthique abstraite avec l'intuition de l'humain n'appartient qu'à lui.

Mill comprend que la norme utilitariste de valeur est incapable de nous dire par elle-même selon quelles règles, quels buts et idéaux pratiques nous devons vivre ; dans son *Autobiographie*, il fait remonter cette intuition à l'époque de sa crise morale. Il n'a, dit-il, jamais « varié dans sa conviction que le bonheur est le critère de toutes les règles de conduite et le but de la vie », mais il a reconnu qu'une règle qui prescrivait directement la poursuite du bonheur, qu'il s'agisse du sien ou de celui d'un autre, ne permettait en aucun cas d'accomplir la fin qu'elle visait. C'est alors qu'il donna « la place qui convenait, parmi les nécessités premières du bien-être humain, à la culture personnelle de l'individu » (5, p. 134-135 ; *Autobiography*, CW, I, 145-147). La première tâche qui incombe à chaque être humain est de s'atteler à cette culture intime, de développer tout ce qu'il y avait de meilleur en lui.

Le rôle indirect que Mill accorda désormais au principe d'utilité devint un trait fondamental de sa philosophie morale et politique. Ainsi, par exemple, il accuse Auguste Comte (*Auguste Comte and Positivism*, CW, X, 335-336) « de s'être fondamentalement mépris sur la fonction authentique d'une règle de vie. Il a commis l'erreur que l'on reproche souvent, mais à tort, à l'ensemble des moralistes utilitaristes : il exigeait que le critère de la conduite fût aussi son motif exclusif. Parce que le bien de l'espèce humaine est l'ultime norme du juste et de l'injuste [...], M. Comte infère que le bien des autres est la seule motivation sur laquelle doit se fonder notre action [...] M. Comte est ivre de moralité. Chez lui, aucune question n'échappe à la moralité, et il ne tolère aucun autre motif que celui de la moralité ».

Cette accusation résume le contresens sur la norme utilitariste auquel Mill s'est opposé le plus catégoriquement (*ibid.,* CW, X, 337) : « Pourquoi cette manie universelle des systèmes, de la systématicité et de la systématisation ? [...] Ne se peut-il pas que l'humanité, laquelle, après tout, est constituée d'êtres humains singuliers, obtienne du bonheur en plus grande quantité lorsque chacun poursuit le sien selon les règles et les conditions exigées par le bien des autres, que lorsque chacun prend le bien des autres pour unique but et ne se permet que les seuls plaisirs personnels indispensables au maintien de ses facultés ? »

Il trace un rapide exposé de sa propre doctrine à la fin du *Système de logique* (VI, 12, p. 559-560 ; *System of Logic*, CW, VIII, 952), puis il ajoute (*ibid.,* VI, 12, p. 560 ; CW, VIII, 952) : « Je n'entends pas affirmer que le bonheur doive être lui-même la fin de toutes les actions, ni même de toutes les règles d'action. Il est la justification de toutes les fins et devrait en être le contrôle, mais il n'est pas la fin unique [...] Le caractère lui-même devrait être, pour l'individu, une fin suprême, simplement parce que cette noblesse de caractère parfaite ou approchant de cet idéal chez un assez grand nombre de personnes contribuerait plus que toute autre chose à rendre la vie humaine heureuse ; heureuse, à la fois, dans le sens relativement humble du mot, par le plaisir et l'absence de douleur, et, dans le sens plus élevé, par une vie qui ne serait plus ce qu'elle est maintenant presque universellement, puérile et insignifiante, mais telle que peuvent la désirer et la vouloir des êtres humains dont les facultés sont développées à un degré supérieur. »

Par son opposition entre « le sens relativement humble » du bonheur et son « sens plus élevé », la dernière phrase est remarquable parce qu'elle offre l'un des points où Mill se trouve au plus près d'abandonner l'hédonisme. Il donne le sentiment que « les êtres humains dont les facultés sont développées à un degré supérieur » se « soucieront » d'autre chose que d'avoir du plaisir et de fuir la douleur, et il passe ainsi, à la terminologie près, du côté des philosophes qui contestent que le plaisir et l'absence de douleur soient les seules fins poursuivies par l'homme. Il faut bien constater toutefois que, au total, la conception ferme et délibérée de Mill demeure hédoniste. Mill l'affirme avec force, comme nous l'avons vu, dans *L'Utilitarisme*, où il fonde cette conception sur son analyse du lien entre plaisir et désir.

Ainsi le bonheur de tous est-il « le critère de toutes les règles de conduite » – et pas seulement des règles de conduite, mais encore de l'éducation affective. Mais comment ce critère s'applique-t-il ? Sur ce point, Mill tire ses leçons de Coleridge et non de Bentham ; autrement dit, de la critique historiciste des visionnaires abstraits de la société, à l'époque des Lumières. Ces « philosophes », dit-il, tenaient les sentiments moraux pour « l'épanouissement naturel et spontané du cœur humain ; si fermement implantés en lui qu'ils subsistaient, inaltérés voire renforcés, alors même que l'ensemble du système d'opinions et de pratiques dans lequel ils s'intégraient ordinairement se trouvait violemment démantelé... » (« Coleridge », CW, X, 131-132).

Les « philosophes » ne voyaient pas que les sentiments moraux se développent dans une tradi-

tion et une situation sociales stables. Ils ne saisissaient pas les conditions nécessaires d'une telle tradition et de cette situation : l'éducation des pulsions personnelles en vue d'une discipline contraignante, l'adhésion partagée à certaines valeurs durables et incontestées, « un principe de cohésion fort et agissant » entre « les membres de la même communauté ou du même État ». De là, « Ils ont jeté la coquille sans préserver l'amande ; et en essayant de conformer la société à de nouveaux modèles sans assembler les forces qui assurent sa cohésion, ils ont obtenu le résultat auquel ils devaient s'attendre » (*ibid.*, CW, X, 131).

Mill pense à la Révolution française : comme les autres libéraux de son époque, il en a une opinion partagée. Il voulait la fin de l'Ancien régime ; il éprouvait de la sympathie pour les fins morales de la Révolution – la liberté, l'égalité, auxquelles viendra s'ajouter, dans la Déclaration des droits placée en tête de la Constitution de 1848, la fraternité – mais pas pour la Terreur, ni pour le despotisme d'un grand homme. Pour éviter ces catastrophes, le progrès moral ne pouvait s'accomplir en faisant repartir l'histoire à zéro.

La philosophie sociale de Mill

La société évolue grâce à un délicat « consensus » de fonctions (Mill a emprunté cette notion à Comte). Elle s'adapte de façon organique, quoiqu'imparfaite, aux besoins humains. La perception, caractéristique du XIXe s., de l'historicité des formations sociales, des complexités et des généalogies de la morale, donne à la conception éthique de Mill une profondeur qu'on ne trouve pas chez Bentham (ni dans les discussions abstruses de l'utilitarisme au XXe s., d'ailleurs). Néanmoins, la conception de la moralité, des droits et de la justice que Mill incorpore à cette vision holiste du caractère et de la société doit beaucoup à Bentham.

Mill examine le concept de justice au chapitre 5 de *L'Utilitarisme* (5, p. 129-130 ; *Utilitarianism*, CW, X, 246). Après avoir remarqué que l'idée qu'il existe certaines choses qu'on est contraint ou qu'on est forcé de faire, sous peine d'être châtié, est au cœur de l'idée d'obligation de justice, il note qu'elle ne « contient néanmoins, si l'on s'en tient là, rien qui permette de distinguer cette obligation de l'obligation morale en général » : « L'idée de sanction pénale, qui est l'essence de la loi, n'est pas seulement attachée à l'idée d'injustice, mais à celle de toute espèce de tort. [...] Une personne peut être de plein droit contrainte d'accomplir son devoir ; cette contrainte fait partie de la notion de devoir, quelle qu'en soit la forme. Le devoir est quelque chose qui peut être *exigé* d'une personne comme on exige le paiement d'une dette. »

C'est une explication normative, et non positive, de la moralité : le tort moral doit être puni par la loi, par l'opinion publique ou par la conscience. L'explication serait circulaire si le *devoir* en question était lui-même un *devoir* moral. Mais selon Mill, le principe d'utilité est le principe ultime de « téléologie ». La téléologie est la « doctrine des fins » ; « en empruntant la terminologie des métaphysiciens allemands », Mill la décrit comme « les principes de la raison pratique » (*Système de logique*, VI, 12, CW, VIII). Ainsi, le devoir est le devoir de la raison pratique qui, en faisant un usage approprié des « lois de la nature », produit l'« art de vivre ». La moralité n'est elle-même, comme on l'a noté plus haut, qu'une subdivision de cet art. Les concepts et les jugements moraux proviennent des sentiments moraux, des sentiments impliqués dans la culpabilité et le blâme ; mais ils relèvent en principe d'une doctrine rationnelle des fins. Et cette doctrine, selon la conception millienne, c'est le principe d'utilité ; Mill affirme, non pas que ce principe fournit et explique les sources de nos sentiments moraux, mais simplement qu'il leur donne un critère externe.

Cette explication de la moralité intègre une analyse des droits, de la justice et de la sécurité que Mill tire de Bentham. Une personne jouit d'un droit moral sur une chose s'il y a une obligation morale pour la société de la protéger dans la possession de cette chose. Les obligations de justice se distinguent des obligations morales en général par l'existence de droits corrélatifs : « La justice implique non seulement ce qu'il est juste de faire et injuste de ne pas faire, mais aussi ce qu'une personne individuelle peut exiger de nous à titre de son droit moral. [...] Partout où il y a un droit, c'est à la justice qu'on a affaire... » (*L'Utilitarisme*, 5, p. 132-133 ; *Utilitarianism*, CW, X, 247).

Faire observer les droits est l'une des tâches les plus vitales de la société. Car c'est de cette fonction que dépend notre sécurité, qui est « le plus vital de nos intérêts, comme chacun le sent bien » (*ibid.*, 5, p. 140 ; CW, X, 251).

C'est pour cette raison que l'exigence de justice en vient à être perçue comme une exigence d'une espèce supérieure à toute autre revendication d'utilité. La justice, conclut Mill, « est le nom de certaines catégories de règles morales qui touchent de plus près aux conditions essentielles du bien-être humain et sont par conséquent plus rigoureusement obligatoires que toutes les autres règles pour conduire sa vie. Et la notion d'un droit appartenant à l'individu, qui nous est apparue comme l'essence de l'idée de justice, implique ce caractère d'obligation plus contraignante et en porte témoignage » (*ibid.*, 5, p. 148 ; CW, X, 255).

Ce que doivent être ces règles morales qui touchent « aux conditions essentielles du bien-être humain », Mill l'expose en détail dans ses écrits portant sur de nombreuses questions sociales. Dans *L'Utilitarisme*, il s'attelle à une tâche plus abstraite : montrer comment les droits relatifs à la justice prennent la priorité sur la promotion

directe de l'utilité générale par les individus ou par l'État, tout comme ils prennent le pas sur la poursuite privée de fins personnelles. Sa position est plus complexe que celle de ces philosophes qui, au sein de la tradition kantienne, affirment, selon l'expression de Rawls, que le juste précède le bien. Chez Mill, le bien précède philosophiquement le juste ; mais le juste contraint néanmoins à la poursuite pratique du bien.

La partie la plus célèbre de la philosophie sociale de Mill réside dans son essai *De la liberté*. Comme sa théorie complexe de la justice, elle exige d'être traitée à part ; nous nous contenterons ici de considérer la relation qu'elle entretient avec l'utilitarisme de l'auteur.

Le libéralisme de Mill ne repose ni sur le contrat social ni sur les droits naturels. Mill en appelle au contraire, dans cet essai, à « l'utilité prise dans son sens le plus large, fondée sur les intérêts permanents de l'homme considéré comme un être capable de progrès » (1, p. 78 ; *On Liberty*, CW, XVIII, 224). Il a en tête la nature humaine supérieure, susceptible d'un développement par la culture de soi, dont il croit déceler la présence en tout être humain. L'argument qui plaide en faveur d'une telle culture de soi (on l'a discuté dans la section V), c'est qu'elle ouvre la voie à des plaisirs humains supérieurs. Mais il s'agit d'une culture *de soi*, d'abord parce que les potentialités humaines sont diverses et connues au mieux par chaque individu ; ensuite, parce que c'est seulement quand des êtres humains œuvrent à leurs propres projets de vie qu'ils déploient une liberté morale dont une nature supérieure ne saurait se dispenser.

Étant donné l'importance que revêt ainsi la libre culture de soi dans l'idée que se fait Mill du bien humain et la conception des droits dont on vient de faire état, il s'ensuivra que la liberté individuelle doit être un droit fondamental. Car l'épanouissement de soi est l'une des « conditions essentielles du bien-être humain ». C'est ainsi que Mill est conduit au fameux principe qu'il énonce dans *De la liberté* (1, p. 74 ; *On Liberty*, CW, XVIII, 220) : « [...] La seule raison légitime que puisse avoir une communauté pour user de son pouvoir contre un de ses membres est de l'empêcher de nuire aux autres. Elle ne saurait invoquer, pour se justifier, le bien propre de l'individu, qu'il soit physique ou moral. On ne peut légitimement forcer quelqu'un à faire ou l'empêcher de faire quelque chose sous prétexte que cela vaudra mieux pour lui, parce qu'il en sera plus heureux ou que, dans l'opinion des autres, il serait sage voire juste d'agir ainsi... »

Mill donne libre cours à un magnifique plaidoyer en faveur de ce principe de liberté, non seulement en se fondant sur les possibilités qu'il offre à chacun de réaliser ses potentialités individuelles comme il l'entend, mais aussi parce que, en libérant les talents, la créativité et le dynamisme, il crée les conditions sociales du progrès moral et intellectuel. Ce plaidoyer millien reste la défense la plus forte d'un libéralisme fondé sur une éthique téléologique. C'est une mine où les libéraux téléologiques pourront toujours puiser, qu'ils acceptent ou non la conception hédoniste que Mill se fait du bien humain ou sa conception agrégative du bien de tous.

● La référence aux œuvres de Mill est toujours effectuée à partir de : ROBSON J. M. éd., *Collected Works of John Stuart Mill*, Londres/Toronto, 1963 (nous avons adopté le sigle CW, suivi du numéro du volume et de celui de la page citée. Quand le titre de l'œuvre citée apparaît, il est suivi du numéro du chapitre).
Quelques traductions anciennes existent en français : De *System of Logic Ratiocinative and Inductive* (2 vol., Londres, 1843) est parue la trad. fr. de Peisse, effectuée sur la 6e éd., 2 vol., Paris, 1866-1867 (Belot en a traduit le 6e livre [Sciences morales], Paris, 1897). — *Principles of Political Economy* (1re éd., Londres, 1848), trad. fr. Dussard & Courcelle-Seneuil effectuée sur la 3e éd. et parue en 1873. — *On Liberty*, Londres, 1859 (trad. fr. Dupont-White, 1860). — *Considerations on Representative Government*, Londres, 1861 (trad. fr. Dupont-White, 1862). *Utilitarianism*, in *Fraser's Magazine*, 1861 (trad. fr. Le Monnier, 1883 ; Lemaire, 1922 ; Tanesse, 1964). — *Auguste Comte and Positivism*, Londres, 1865 (trad. fr. Clémenceau, 1868). — *The Subjection of Women*, Londres, 1869 (trad. fr. Cazelles, 1869). — *Autobiography*, Londres, 1873 (trad. fr. Cazelles, *Mes Mémoires*, 1874). — *Three Essays on Religion*, Londres, 1874 (trad. fr. Cazelles, 1875). — *Lettres inédites à Auguste Comte*, Paris, Alcan, 1899.
Quelques traductions modernes existent en français : *L'Utilitarisme*, trad. G. Tanesse, Paris, G-F, 1968. — *Système de logique*, trad. Peisse, à partir de la 6e éd. angl., Mardaga, 1988 (c'est à cette trad. que la pagination renvoie lorsque l'ouvrage est cité. Elle est d'ailleurs identique à celle de la trad. Peisse, Paris, Librairie philosophique de Ladrange, 1866). — *De la liberté*, trad. L. Lenglet, Paris, Gallimard, 1990. — *Autobiographie*, Paris, Aubier, 1993. (C'est à ces éditions que se réfèrent, avec de légères retouches au besoin, les citations des trois précédents ouvrages.) *L'Asservissement des femmes*, préf. et trad. M. F. Cachin, Paris, Payot, 1975.

► BERGER F. R., *Happiness, Justice and Freedom : The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill*, Berkeley, Univ. of California Press, 1984. — BERLIN I., *Éloge de la liberté*, trad. J. Carnaud & Lahana, Paris, Calmann-Lévy, 1988, chap. IV, 219-251 (trad. de *Four Essays on Liberty*, Oxford Univ. Press, 1969). — CANTO-SPERBER M., *La Philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994. — COADY C. A. J., « Sidgwick », *in* TEN C. L. éd., *The Nineteenth Century, Routledge History of Philosophy*, vol. 7, Londres, 1994. — CRISP R., *Mill on Utilitarianism*, London, Routledge, 1997. — DONNER W., *The Liberal Self. John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy*, Ithica / Londres, 1991. — GRAY J., *Mill on Liberty : A Defence*, Londres, Routledge, 1983. — HABIBI D. A., *John Stuart Mill and the ethic of human growth*, Dordrecht/Boston, Kluwer Academic, 2001. —HAMBURGER J., *John Stuart Mill on Liberty and Control*, Princeton Univ. Press, 2001. — KAHAN A. S., *Aristocratic Liberalism. The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville*, Oxford, 1992. — KHAN R. F., « J. S. Mill : ethics and politics », *in* TEN C. L. éd., *The Nineteenth Century,*

Routledge History of Philosophy, vol. 7, Londres, 1994. — LYONS D., *Rights, Welfare, and Mill's Moral Theory*, Oxford, 1995. — RILEY J., *Mill on Liberty*, London, Routledge, 1998. — RYAN A., *J. S. Mill*, New York, Pantheon Books, 1970. — SCHNEEWIND J. B., *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Oxford, 1977. — SKORUPSKI J., *John Stuart Mill*, Londres, Routledge, 1989 ; *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge, 1996. — TEN C. L., *Mill on Liberty*, Oxford, Clarendon Press, 1980 ; *Mill's moral, political, and legal philosophie*, Aldershot, Ashgate/Dartmouth, 1999. — VOGLER C. A., *John Stuart Mill's deliberative landscape : An essay in moral psychologie*, New York, Garland Pub., 2001. — WEST H. R., *An introduction to Mill's utilitarian ethics*, Cambridge/New York, Cambridge Univ. Press, 2003. — WILLIAMS G. L. éd., *J. S. Mill on Politics and Society*, Harvester Press & Fontana Books, 1976.

John SKORUPSKI

→ *Bentham ; Bonheur ; Droits ; Économie ; Histoire de la philosophie morale ; Justice ; Sidgwick ; Tolérance ; Utilitarisme.*

MŒURS

Lorsqu'il s'agit d'un terme aussi général et polysémique, aussi riche en synonymes et chargé par la tradition d'autant de significations diverses que *mœurs*, il est utile de faire quelques remarques préliminaires sur l'étymologie du mot, son histoire, et ses correspondants dans d'autres langues.

Le mot et son histoire

Le mot français *mœurs*, attesté d'abord sous la forme *mors* ou *murs* au XII[e] s., puis *meurs* et enfin *mœurs* au XIII[e], vient du latin *mores*, pluriel de *mos, moris*, qui désigne au singulier l'usage, la coutume, et au pluriel la manifestation de la coutume, l'ensemble des conduites déterminées par l'usage et non dictées expressément par la loi et les institutions. C'est en ce sens que les Latins distinguaient *mores* et *leges* (« mores institutaque majorum », Cicéron, et « seu legibus, seu moribus », Tite-Live). Le mot *mos*, sans doute d'origine indo-européenne, avec ses dérivés *moratus, moralis, moralitas, moraliter*, n'a subsisté que dans l'ancien provençal et le français *mœurs*.

Les langues indo-européennes autres que le latin et le français, en particulier le grec, l'italien, l'anglais, l'allemand, emploient, pour désigner la même constellation de sens, des termes dérivés du radical **swe*, qui, selon Émile Benveniste, désigne l'habitude en tant que « caractère distinctif et manière d'être individuelle », impliquant l'appartenance à un groupe de « siens propres » (le possessif latin *suus* a la même racine) (Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. I, Paris, Minuit, 1969, 329-333). Ce radical se retrouve en grec avec le parfait εἴωθα du verbe ἔθω (inusité au présent, être habitué), et le substantif neutre ἔθος, ους qui désigne l'habitude, la coutume, l'usage. Le substantif ἦθος, ους, qui présente par rapport à ἔθος, ce qu'Aristote nomme une « petite déviation » (μικρὸν παρεκκλῖνον), signifie au pluriel le séjour familier, la demeure, et au singulier le caractère habituel (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 1, 1103 *a*). Son emploi est souvent proche de celui d'ἔθος, mais il correspond plutôt à la manifestation de l'habitude chez un individu ou une collectivité, à leur « caractère », et c'est le sens qu'il a chez Aristote, avec l'adjectif ἠθικός qui en dérive. De la même racine encore vient, en grec, de façon très suggestive, le mot ἔθνος qui désigne toute classe d'êtres d'origine ou de condition commune, d'où race, peuple, nation, tribu.

Le radical **swe* se retrouve dans le verbe latin *suesco, suescere*, s'accoutumer, s'habituer, avec son participe passé *suetus*, habitué, habituel. Le verbe dérivé *consuesco*, avoir l'habitude de, et son participe passé *consuetus*, ont donné naissance au substantif *consuetudo*, habitude, coutume. C'est de *consuetudo* (plus précisément de son accusatif *consuetudinem*) qu'est issu le mot français *coutume*, qui, dans notre langue, est en concurrence avec *habitude* d'un côté et *mœurs* de l'autre. La dualité qui existe en français entre coutumes (au pluriel) et mœurs ne se retrouve pas dans les autres langues romanes, en italien par exemple, où seul existe le mot *costume*, pluriel *costumi*, non plus qu'en anglais, qui ne connaît que *custom*. Ces questions de vocabulaire posent des problèmes aux traducteurs, et il en va de même avec l'allemand *Sitte* (au pluriel *Sitten*), autre rejeton de la même racine **swe*, qui désigne l'usage, la coutume, et au pluriel les mœurs. L'adjectif *Sittlich* qualifie tout ce qui concerne les *Sitten*, la moralité concrète, la conformité aux « bonnes mœurs », et nous verrons, à propos de Kant et de Hegel, l'importance philosophique que peuvent avoir ces nuances sémantiques.

Si l'on revient au français, qui dispose de deux familles de mots, issus de deux racines différentes, mœurs et coutumes, et de nombreux synonymes et équivalents partiels, soit anciens, comme usages, us et coutumes, habitudes, traditions, manières de vivre, manières, soit modernes et à prétention scientifique, comme pratiques, conduites, comportements, cultures, on peut se demander pourquoi le mot mœurs jouit d'un privilège par rapport aux autres termes énumérés. Ce privilège existe, l'histoire de la langue et de la littérature françaises le prouve. On pourrait en donner quelques exemples. Montaigne établit une distinction nette entre coutume (au singulier), synonyme d'habitude, de tradition, et coutumes (au pluriel), dans le sens de mœurs. La coutume, pour lui, est une « violente et traîtresse maîtresse d'école », elle a un « furieux et tyrannique visage », et « force à tous les coups les règles de la nature ». C'est elle qui fait naître les coutumes, les manières dont les hommes se conduisent et pensent, les « opinions et les mœurs », les « mœurs et usances ». On sait aussi que Montaigne

oscille entre la dénonciation de la toute-puissance de la coutume et, d'autre part, l'acquiescement résigné à l'ordre établi par les « coutumes anciennes » : « Ces considérations ne détournent pourtant pas un homme d'entendement de suivre le style commun. [...] J'excuserais volontiers en notre peuple de n'avoir autre patron et règle de perfection que ses propres mœurs et usances » (Montaigne, *Essais,* 1, I, chap. XXIII, « De la coutume et de ne changer aisément une loi reçue » ; chap. XLIX, « Des coutumes anciennes »).

Au siècle suivant, La Bruyère donne à son recueil de réflexions, maximes et portraits, le titre *Les Caractères ou les Mœurs de notre siècle* (1688), fournissant un modèle inégalé d'analyse morale et sociale. Au XVIIIe s., parmi d'autres auteurs s'inscrivant dans la même tradition, on peut citer Duclos, avec les *Considérations sur les mœurs de ce siècle* (1751), et Sénac de Meilhan, avec ses *Considérations sur l'esprit et les mœurs* (1787). Cette tradition est celle des « moralistes », c'est-à-dire de ceux qui étudient les mœurs à la fois pour les connaître et pour les juger, de ce point de vue indissolublement descriptif, analytique et normatif qu'entraîne inévitablement toute réflexion sur les mœurs.

Mais, toujours au XVIIIe s., deux philosophes donnent aux mœurs un statut nouveau, qui relève de la science, celle de la société, celle de l'histoire. Montesquieu, après avoir analysé les mœurs françaises à travers le regard d'un observateur persan *(Lettres persanes),* énonce, dans l'*Esprit des lois,* que « plusieurs choses gouvernent les hommes, le climat, la religion, les lois, les maximes de gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières, d'où il se forme un esprit général qui en résulte » (XIX, 4). Tout son travail consiste à mettre à jour les liens réciproques qui existent entre ces différents facteurs, et singulièrement entre les lois et les mœurs, à l'intérieur du cadre fourni par les différents « gouvernements », république, monarchie et despotisme. Quant à Voltaire, l'originalité et l'importance de son *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* résident dans le parti qu'il prend de faire des mœurs et de leurs changements, de la manière dont les hommes ont vécu matériellement et culturellement aux différentes époques, le fil conducteur d'une « philosophie de l'histoire » qui ne se contente plus d'épiloguer sur les événements politiques, diplomatiques, militaires et religieux.

Ces quelques exemples suffisent à donner au terme *mœurs,* dans notre langue, ses lettres de noblesse, et l'amphibologie signalée par tous les dictionnaires, et que l'on trouvait déjà dans l'ancêtre latin *mores,* entre la désignation des « habitudes de vie d'un peuple, d'une société » (ex. les mœurs des anciens Égyptiens, des Mélanésiens, etc.), et celle des « habitudes de vie d'une société ou d'un individu relativement au bien et au mal » (les « bonnes » ou « mauvaises » mœurs), en d'autres termes la dualité entre ce que l'on pourrait appeler la définition « ethnologique » et la définition « morale » des mœurs, loin d'être un facteur de confusion, nous installe au cœur même de la problématique des mœurs.

L'anthropologie des mœurs

Ces considérations philologiques et historiques mettent en évidence que dans le mot *mœurs,* comme dans ses équivalents approximatifs, il y a l'idée d'habitude, c'est-à-dire de permanence, de régularité, de stabilité, d'identité dans les pratiques d'un groupe donné. En ce sens, les mœurs ne sont pas l'apanage des êtres humains. Les espèces animales ont des mœurs, si l'on désigne par là les façons spécifiques dont leurs membres accomplissent les fonctions vitales, et l'étude des mœurs des animaux, lorsqu'elle a voulu se constituer en science positive, a pris le nom d'*éthologie,* c'est-à-dire de science de l'éthos animal. Si l'on s'en tient aux mœurs humaines, on s'aperçoit que la définition générale qui vient d'en être donnée englobe toutes les pratiques de l'homme, à l'exception de celles qui sont supposées dépendre de l'initiative individuelle (il vaudrait mieux alors parler d'actes ou d'actions), et qui sont contingentes. En d'autres termes, seul ne relève pas des mœurs ce qui relève de la « fantaisie » des hommes, pour reprendre le mot de Montesquieu quand il écrit, dans la préface de l'*Esprit des lois* : « J'ai d'abord examiné les hommes ; et j'ai cru que dans cette infinie diversité de lois et de mœurs, ils n'étaient pas uniquement conduits par leurs fantaisies. »

Mais le caractère « habituel » des pratiques diverses qui constituent les mœurs ne vient pas d'une nécessité naturelle, c'est-à-dire physique, et la variété des mœurs, leur mutabilité, suffit à prouver qu'il y a en elles aussi une part de contingence. Le fait de se nourrir, d'excréter, de se reproduire, n'appartient pas à l'ordre des mœurs humaines ; lui appartiennent, en revanche, les différentes manières traditionnelles dont ces fonctions physiologiques peuvent être exécutées dans les différentes sociétés. Les Grecs le savaient, et pour eux les ἤθη, les mœurs, appartenaient au domaine du νομός, et non à celui de la φῆσις. Il faut ajouter que si la notion de mœurs a un sens généralisable, c'est précisément parce qu'elles sont variées, diffèrent d'un groupe humain à l'autre, et sont ainsi perçues comme des pratiques non naturelles. Cette notion se constitue dans l'expérience de l'étrangeté et de l'altérité. Ces hommes que nous découvrons à l'occasion d'un voyage se comportent à nos yeux d'étrange manière, c'est-à-dire de manière différente de la nôtre. Nos façons de nous comporter ne sont donc pas les seules possibles, et les nôtres ne sont que quelques-unes parmi d'autres (même si nous pensons qu'elles sont les meilleures). Dès l'Antiquité, les voyages, le commerce, les conquêtes ont favorisé cette mise en perspective anthropologique, et la curiosité, les

étonnements d'Hérodote, dans ses *Histoires,* c'est-à-dire plus exactement traduit, ses *Enquêtes,* en sont de bons témoignages. Dans les Temps modernes, à partir du XVI[e] s., la mainmise progressive de l'Occident sur le reste du monde suscite une foisonnante littérature qui décrit les mœurs « étranges » et « pittoresques » des peuples nouvellement découverts, mais qui s'interroge aussi sur elles et les compare à celles des peuples « policés ». Et l'on sait que cette comparaison, permise et même rendue inévitable par l'effet de décentrement signalé, ne tourne pas toujours, de Montaigne à Diderot et Rousseau, à l'avantage des « civilisés ».

Cette enquête sur les mœurs des différents peuples du monde, de descriptive qu'elle était au départ, avec ses utilisations critiques et polémiques, a pris ensuite un tour « scientifique » avec la sociologie, l'anthropologie, l'ethnologie, la psychologie sociale, toutes disciplines qui ont, de leur point de vue propre, intégré l'étude des mœurs, mais une importante entreprise comme l'*Histoire des mœurs* publiée récemment dans la « Bibliothèque de la Pléiade » montre qu'une telle étude peut être abordée de manière spécifique et pour elle-même, surtout si on le fait dans une perspective historique.

Mœurs, lois, manières

La question première que l'on doit poser à toutes ces disciplines est de savoir d'où les mœurs tirent leur caractère d' « habitude ». L'habitude, la généralité et la permanence de types de conduite à l'intérieur d'un groupe, demandent à être expliquées avant que de servir d'explication. Les individus, dans une communauté donnée, ne se nourrissent pas, ne se vêtent pas, ne s'associent pas en familles, ne travaillent pas, ne se divertissent pas, et d'une manière générale n'ont pas des rapports les uns avec les autres, au gré des « fantaisies » de chacun. Les interactions entre individus obéissent à des normes qui se manifestent par des règles la plupart du temps inconsciemment admises, et se conforment à des modèles qui se maintiennent de génération en génération. Pourquoi en va-t-il ainsi ? C'est tout le problème de l'existence du « lien social », de la nature « politique » de l'homme qui se pose ici, et il n'est pas question maintenant de le résoudre, ni même de l'évoquer dans toute son ampleur. Mais pour ce qui est de l'existence de ces normes, on peut signaler l'intérêt qu'il y a à les aborder d'abord du point de vue de la « forme » qu'elles prennent, avant que de s'intéresser à la « matière » qu'elles norment, aux activités innombrables auxquelles elles donnent permanence, répétitivité, caractère d'habitude.

Ainsi les Grecs, nous l'avons vu, opposaient *nomos* et *physis,* et les Latins, à l'intérieur du champ du *nomos, mores* et *leges.* La distinction entre mœurs et lois, reprise par Montesquieu, plutôt que de spécifier absolument les lois par rapport aux mœurs, désigne, à l'intérieur de l'ensemble indifférencié des mœurs, une catégorie d'actions normées de façon explicite et ayant un caractère déclaré d'obligation assortie de sanctions, à savoir les lois. Dans les sociétés ayant une organisation « politique » solidement constituée, le corpus des lois comprend les lois politiques, qui énoncent les obligations des citoyens par rapport à l'État, et les lois civiles, qui portent sur les obligations des individus dans leurs rapports privés. Les lois, dans ce sens juridico-politique précis, ne se sont dégagées que graduellement des mœurs, auxquelles elles resteront – c'est une nécessité – toujours liées.

Mais les lois, avec les institutions dans lesquelles elles s'incarnent, ne gouvernent pas la totalité des actions des hommes. Seule une cité « totalitaire », au sens le plus fort du terme, pourrait rêver d'un tel contrôle absolu, dont la littérature utopiste donne des représentations. Dans les sociétés utopiques, d'ailleurs, c'est moins le contrôle des mœurs par la loi qui est évoqué que l'absorption réciproque de la sphère des mœurs et de celle de la loi, l'idéal étant que la vie des hommes soit entièrement et spontanément normée par les lois de la raison. Dans les sociétés réelles, la question est de savoir pourquoi, dans les vastes secteurs où aucune autorité institutionnalisée ne légifère, il existe des normes implicites, des modèles non conscients de comportement, qui sont suivis avec autant, sinon plus d'exactitude que les lois affichées. L'école sociologique française de Durkheim a beaucoup étudié ces phénomènes de pression, de conformisme social, dans lesquels la tradition joue un rôle déterminant. Un groupe social ne conserve sa cohésion et son identité que s'il accepte et perpétue l'héritage reçu, et maintient les usages des ancêtres. L'imitation spontanée, facteur socialisant bien connu, permet cette reproduction des modèles, aidée par l'éducation privée et publique.

Mais la reproduction des mœurs n'exclut pas les changements plus ou moins rapides, plus ou moins profonds. Chez les peuples dits primitifs, ces changements sont d'une lenteur extrême, à cause des résistances qui leur sont opposées, dans la mesure où ils sont ressentis comme des menaces pour la survie du groupe : ce sont des sociétés « froides ». Et quand les mœurs évoluent, il faut distinguer les mutations de longue amplitude, rarement réversibles, et les variations rapides, et souvent cycliques, qui relèvent de ce qu'on appelle la mode. Aucune pratique collective n'échappe à ces modifications qui affectent aussi bien les habitudes vestimentaires que les « usages » de la langue. Les facteurs techniques et économiques jouent un rôle déterminant dans ces phénomènes (les sociétés rurales sont touchées dans une mesure moindre que les sociétés industrielles), mais l'influence des facteurs religieux et politiques ne doit pas être sous-estimée (voir, dans notre siècle, l'effet des « révolutions culturelles » ou des réactions « fondamentales »).

Montesquieu, après avoir établi la différence entre mœurs et lois, place les « manières » dans une catégorie à part, en disant que les mœurs regardent davantage « la conduite intérieure de l'homme », et les manières sa conduite extérieure. On pourrait nuancer en montrant que les manières sont les mœurs considérées de l'extérieur, cette extériorité ayant du rapport avec l'intériorité dans la mesure où, dans les manières, s'exprime une certaine qualité des rapports interindividuels. Elles sont susceptibles de codifications extrêmement précises portant sur les gestes, attitudes, paroles, comportements, qui introduisent, à l'intérieur des normes et règles générales définissant les mœurs d'une société donnée, des critères plus exigeants et plus raffinés, qui sont des facteurs de différenciation sociale et marquent l'appartenance aux classes supérieures, tout en proposant des modèles humains à imiter. Les manières, comme critères de distinction, ont été tôt formalisées, en Orient comme en Occident, et il est significatif que les premières codifications aient souvent porté sur les « manières de table », c'est-à-dire sur des pratiques pouvant être exécutées de façon quasi animale, et qui exigent, parce qu'elles s'effectuent en commun, des efforts d'épuration, par respect pour les autres. La « littérature des manières » ou « du comportement », qui se développe en Italie au XVI[e] s., dans le reste de l'Europe ensuite, tout spécialement en France, et qui ne se résume pas à des traités de savoir-vivre, témoigne de ce que Norbert Élias appelle le « processus de la civilisation », qui « civilise les mœurs », et qui est à l'œuvre, selon lui, depuis la fin du Moyen Âge, dans la société occidentale.

Les mœurs et la morale

On parle de « bonnes » ou de « mauvaises » manières, de « bonnes » ou de « mauvaises » mœurs. C'est dire que les mœurs ne sont jamais neutres, mais qu'elles sont toujours qualifiées, du fait même de leur caractère normatif et régulateur. Elles sont à la fois sujet et objet d'évaluation : ce qui doit être fait, ce qui ne doit pas l'être, l'obligatoire, le licite, l'interdit, le bon, le mauvais, sont des polarités inscrites dans l'essence même des mœurs. Lorsque Montaigne écrit que « les lois de la conscience, que nous disons naître de nature, naissent de la coutume ; chacun ayant en vénération interne les opinions et mœurs appréciées autour de lui, ne s'en peut déprendre sans remords, ni s'y appliquer sans applaudissement » (*Essais,* 1, I, chap. XXIII), il ne se contente pas d'énoncer un lieu commun relativiste, il nous fait assister à la genèse de la conscience morale, c'est-à-dire de la conscience telle qu'elle est inscrite dans les mœurs. On ne s'interrogera pas ici sur l'origine des idées morales, sur l'autonomie du moral par rapport au religieux, au social, au politique, et on ne prétendra pas, bien entendu, réduire le moral au social, comme le fait Lucien Lévy-Bruhl dans *La Morale et la Science des mœurs* (1903). On rappellera seulement que l'adjectif *éthique* dérive du substantif *ethos,* comme le souligne Aristote (*Éthique à Nicomaque,* II, 1, 1103 *a*), et aussi que *moralis,* en latin, vient de *mores.* Cet adjectif *moralis* a d'ailleurs été créé par Cicéron expressément pour traduire le grec ἠθικός : « Quia pertinet ad mores, quos ἤθη Graeci vocant, nos eam partem philosophiae de moribus appellare solemus. Sed decet augentem linguam Latina nominare moralem » (« Nous avons l'habitude d'appeler “sur les mœurs” cette partie de la philosophie, parce qu'elle est relative aux mœurs, que les Grecs disent ἤθη. Mais il convient de la nommer “morale” en latin, en enrichissant ainsi notre langue ») (*De fato,* 1, 1). Cette origine de l'adjectif *moral* ne doit pas être oubliée. S'il désigne à la fois « ce qui n'est pas physique » et « ce qui est conforme à des règles morales » (la tautologie est inévitable), c'est parce qu'il renvoie à ce qui, dans les mœurs, n'est pas pure extériorité physique, à ce qui est susceptible de jugements de valeur. Et ce n'est pas un hasard si l'expression « bonnes mœurs », ou « mœurs » tout court (la « police des mœurs ») concerne spécialement les conduites ayant trait à la sexualité. C'est au niveau de la sexualité que se nouent en effet certains des plus inextricables rapports que la culture entretient avec la nature. La dimension proprement morale des conduites humaines ne se dégage qu'à partir de ces réalités vécues que représentent les mœurs. Aristote l'a parfaitement compris quand il a cherché à définir la valeur proprement éthique des comportements habituels déjà valorisés et reconnus comme « vertueux », c'est-à-dire « excellents », par l'expérience commune.

Au risque de simplifier abusivement, on dira que la démarche philosophique, après Aristote, s'est moins préoccupée d'étudier les liens qui unissent la morale aux mœurs qu'à justifier l'obligation morale en général à partir de fondements métaphysiques. Elle a laissé aux « moralistes », aux dramaturges (aux auteurs comiques en particulier), aux romanciers, le soin de décrire et d'analyser les mœurs qui révèlent le caractère des hommes.

Kant est celui qui a poussé le plus loin la recherche de l'élément moral pur dans la conduite humaine, et c'est pourquoi il a établi la distance la plus grande entre morale et mœurs. Certes, il sait fort bien, et il le rappelle dans l'*Introduction à la doctrine de la vertu,* que « le mot *éthique* signifiait autrefois la doctrine des mœurs *(philosophia moralis)* en général, qu'on appelait aussi la doctrine des devoirs ». Mais il ajoute qu'il reprend à son compte la tradition qui réserve le nom d'éthique à une partie seulement de la doctrine des mœurs, à savoir la doctrine des devoirs qui ne sont pas soumis à des lois extérieures (Kant, *Métaphysique des mœurs,* 2[e] partie, *Premiers principes métaphysiques de la doctrine de la vertu*).

Dans cette éthique au sens restreint, Kant distingue une partie empirique et une partie pure et rationnelle. La partie empirique correspond à ce qu'il appelle l' « anthropologie pratique », qui se rapporte aux conditions subjectives et objectives favorisant ou entravant l'accomplissement du devoir, et qu'il ne faut pas confondre avec l' « anthropologie du point de vue pragmatique », à laquelle il consacre des leçons qui seront publiées sous ce titre, et qui envisage les facultés humaines observées du point de leur capacité d'assurer le bonheur de l'homme et d'accroître sa culture et son habileté (on voit, dans ces *Leçons,* un Kant attentif à l'observation et à l'analyse des mœurs sous leurs aspects les plus variés et les plus inattendus, et lecteur des « moralistes » aussi bien que des récits des voyageurs).

Mais la morale proprement dite *(Moral),* la morale au sens pur, n'est pas là. Une métaphysique des mœurs ne peut être fondée sur l'anthropologie. « Ils [les préceptes de la moralité] commandent à chacun, sans avoir d'égard à ses penchants : simplement parce que, et dans la mesure où, chacun est libre et est doué d'une raison pratique. La connaissance de ces lois n'est pas puisée dans l'observation de soi-même et de l'animalité en l'homme, ni dans la perception du cours du monde, de ce qui arrive et de la manière dont cela arrive (bien que le mot allemand *Sitten,* comme le mot latin *mores,* ne signifie que la manière et la façon de vivre), mais au contraire la raison commande comment l'on doit agir, quand bien même on n'en trouverait pas d'exemple » (*Métaphysique des mœurs,* 1re partie, *Premiers principes métaphysiques de la doctrine du droit,* introduction). Puisque « des lois morales doivent valoir pour tout être raisonnable en général », il importe « de les déduire du concept universel d'un être raisonnable en général », et ce n'est que « dans son application aux hommes » que la morale a besoin de l'anthropologie *(Fondements de la métaphysique des mœurs,* 2e section, *Passage de la philosophie morale populaire à la métaphysique des mœurs).*

Les lois morales ne peuvent donc être tirées d'une anthropologie empirique. Les vertus ne reposent que sur des fondements métaphysiques, c'est-à-dire sur des principes purs, indépendants des affections, des passions et des intérêts. Ce qui constitue les mœurs, à savoir les innombrables obligations de toute espèce auxquelles les hommes sont soumis, ne peut apparaître que comme un ensemble de contraintes fortuites et absurdes, aussi longtemps qu'on reste incapable d'expliquer en quoi elles représentent un devoir-être. La morale doit donc se consacrer au concept pur de devoir-être, aux « lois morales pures qui déterminent entièrement *a priori* (sans tenir aucun compte des mobiles empiriques, c'est-à-dire du bonheur) le faire et le ne pas faire, c'est-à-dire l'usage de la liberté d'un être raisonnable en général » *(Critique de la raison pure,* II, *Théorie transcendantale de la méthode,* chap. II, 2e section, *De l'idéal du souverain bien comme fondement pour la détermination de la fin dernière de la raison pure).*

Ce souci de ne pas faire dériver la morale de toutes les motivations physiques, psychologiques, politiques, religieuses même, qui donnent naissance à ce qu'on appelle les mœurs, a été admiré et critiqué. La critique la plus radicale est celle de Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit.* Hegel distingue en effet avec beaucoup de force la *Moralität,* la moralité de la volonté subjective telle qu'elle se manifeste dans la conscience de l'individu, et la *Sittlichkeit.* Le mot *Sittlichkeit,* qui désigne en allemand la moralité, au sens courant du terme, et aussi les « bonnes mœurs », renvoie expressément, chez Hegel, aux *Sitten,* aux coutumes, aux mœurs, à ce que Hegel appelle le monde objectif ou effectif, celui des communautés humaines (on traduit le plus souvent en français *Sittlichkeit* par « vie éthique », mais aucune traduction ne peut être satisfaisante). Certes Hegel rend hommage à Kant, et à sa conception exigeante de la moralité : « Je dois accomplir le devoir pour lui-même : c'est ma propre objectivité, dans sa vraie signification, que je réalise dans le devoir. En faisant mon devoir, je suis auprès de moi-même et je suis libre. Ce fut le mérite et le point de vue élevé de la philosophie pratique de Kant d'avoir mis en évidence cette signification du devoir » (*Principes de la philosophie du droit,* 2e partie, *La Moralité,* 3e section, *Le Bien et la Conscience,* § 133, add.). Mais il en signale le défaut : « [...] ce qui manque, c'est l'articulation avec la réalité. La proposition : “Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée en principe universel” serait très bonne si nous possédions déjà des principes sur ce qu'il faut faire » (*ibid.,* § 136, add.).

Dans la *Sittlichkeit,* la vie éthique, l'individu n'existe plus comme moment abstrait, sa subjectivité se réalise et se dépasse dans l'objectivité d'un monde. Ce monde éthique prend la forme de lois, d'institutions – Hegel y distingue les trois moments de la famille, de la société civile et de l'État – et il est une substance concrète donnant à la réalité éthique « un contenu stable, nécessaire pour soi, qui est quelque chose de fixe et d'éminemment au-dessus des opinions et des préférences subjectives » (*ibid., La Vie éthique,* § 144). Le lien de la vie éthique avec les mœurs, qui était à la base de la pensée d'Aristote quand il faisait de la vertu une habitude s'exerçant dans une situation intersubjective donnée, est renoué par Hegel : « La vie éthique *(das Sittliche)* apparaît comme leur [*i.e.* les individus] manière d'agir générale, comme coutume *(Sitte).* L'habitude de cette vie éthique devient une seconde nature qui, ayant pris la place de la volonté primitive purement naturelle, est l'âme, le sens et la réalité de l'existence empirique des individus, l'Esprit vivant et présent comme un monde, l'Esprit dont la substance est

alors pour la première fois Esprit » (*ibid.*, § 151). Et il ajoute, dans l'*addition* au même paragraphe : « Comme la nature a ses lois – comme l'animal, les arbres, le soleil accomplissent leur loi – de même la coutume est ce qui appartient à l'esprit de la liberté. La coutume est ce que le droit et la moralité ne sont pas encore : elle est l'Esprit. »

Non seulement les sciences humaines, mais la philosophie elle-même ne sauraient se dispenser de réfléchir sur la notion ancienne et vague de mœurs, dont l'existence témoigne du caractère naturel (animal) et proprement humain de la vie des hommes, qui y révèlent leur capacité historique de créer leur monde, de s'y enraciner, de le modifier, de le juger, et d'y trouver les conditions de leur liberté.

► ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959. — DAINVILLE P.-F. DE, *La Naissance de l'humanisme moderne*, Paris, Beauchesne, 1940. — ÉLIAS N., *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1991. — GURVITCH G., *Morale théorique et science des mœurs*, Paris, PUF, 3e éd., 1961. — HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 1975. — KANT E., *Œuvres philosophiques*, sous la dir. de F. Alquié, 3 vol., Paris, Gallimard « Pléiade », 1980 ; *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. et notes V. Delbos, préface M. Castillo, Paris, Le Livre de Poche, 1993. — LÉVY-BRUHL L., *La Morale et la Science des mœurs*, Paris, Alcan, 1903. — MONTAIGNE, *Œuvres complètes*, éd. A. Thibaudet & M. Rat, Paris, Gallimard « Pléiade », 1967. — MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, éd. V. Goldschmidt, Paris, Garnier-Flammarion, 1979. — POIRIER J. éd., *Histoire des mœurs*, t. I, *Les Coordonnées de l'homme et la culture matérielle*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1990 ; t. II, *Modes et Modèles*, 1991 ; t. III, *Thèmes et systèmes culturels*, 1991. — VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, éd. R. Pomeau, 2 vol., Paris, Garnier, 1963. — Coll. : *Histoire des mœurs*, sous la dir. de J. Poirier, 3 vol., Paris, Gallimard « Pléiade », 1990.

Alain PONS

→ *Citoyen ; Genres littéraires ; Hegel ; Montaigne ; Montesquieu ; Moralistes français des XVIIe et XVIIIe s. ; Renaissance.*

MONDIALISATION → Entreprise

MONTAIGNE Michel Eyquem de, 1533-1592

Montaigne est un des rares philosophes moraux qui se soient distingués, non seulement par la profondeur de leur pensée, mais aussi par l'influence décisive qu'ils ont exercée sur la culture en général. Il joue un rôle considérable dans le renouveau du scepticisme à l'aube des Temps modernes, et la morale sociale qu'il en tire – conformisme au-dehors avec liberté de l'esprit à l'intérieur – est pour beaucoup dans la naissance du modèle de « l'honnête homme » au siècle suivant. En même temps, et sur un trajet bien différent, il développe une éthique universelle qui, par opposition aux « extravagances » des conceptions traditionnelles, conviendrait à la nature humaine. Ainsi sa condamnation de la cruauté, et son plaidoyer en faveur de la tolérance et du plaisir, forment-ils les éléments d'un nouvel « humanisme ». Avant tout, c'est le projet de dresser son propre portrait sans réserve et sans artifice, d'exprimer dans ses *Essais* le mouvement incessant et ondoyant de sa pensée, qui fait de lui un auteur indispensable. On doit à Montaigne un sens insolite de l'individu et le prestige énorme dont jouit l'idéal de la sincérité. Il devrait retenir notre attention d'autant plus qu'il en vient lui-même à s'apercevoir des défauts de cet idéal.

Avant d'explorer ces thèmes, il faut noter tout de suite que les *Essais* ont été composés, non d'un seul coup, mais sur une période de près de vingt ans. Car ils en portent la marque. Ayant vendu en 1570 sa charge de conseiller au parlement de Bordeaux, Montaigne se retire dans son château et se consacre à l'étude. En 1580 sort la première édition des *Essais*, qui comprend les deux premiers livres. Puis, après un voyage en Italie, suivi de deux mandats comme maire de Bordeaux (1582-1585), il prend sa retraite définitive des fonctions publiques et fait paraître en 1588 une nouvelle édition de son œuvre. Augmentée du livre III, elle contient aussi quelque six cents additions aux deux premiers livres. Ce sont les deux éditions principales publiées de son vivant. Mais sur son propre exemplaire de l'édition de 1588 (dit « l'exemplaire de Bordeaux »), Montaigne a continué d'apporter des modifications, qui ont été incluses dans des éditions posthumes (à partir de 1595). Les différences entre ces trois strates du texte – les deux éditions de 1580 et 1588, et l'exemplaire de Bordeaux (désignés par les lettres « *a* », « *b* », et « *c* » dans les bonnes éditions des *Essais*) – consistent presque entièrement en ajouts, non en ratures. Montaigne dit lui-même (III.9, 233) à ce sujet : « J'ajoute, mais je ne corrige pas. » Cette pratique est manifestement liée à sa conviction selon laquelle la pensée, « ondoyante » par nature, ne peut jamais vraiment atteindre une forme stable et définitive. Parfois, on le verra, ces additions mettent en question les convictions qui communément passent pour les plus caractéristiques de Montaigne.

Scepticisme

La pensée éthique de Montaigne ne se comprend qu'à la lumière de sa conception dynamique du scepticisme, et il faut donc commencer par là. L'exposition la plus détaillée de son scepticisme se trouve, bien entendu, dans son *Apologie de Raymond Sebond* (*Essais*, II, 12). L'influence de la traduction des *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus, faite par Henri Étienne (1562), y est évidente. Mais le scepticisme de Montaigne a sa source plus profonde dans l'insatisfaction crois-

sante devant le néo-stoïcisme qu'il a d'abord absorbé de son ami, Étienne de La Boétie. Il en est venu à se rendre compte, non seulement que les idéaux stoïciens de la constance et de la maîtrise rationnelle de soi nous sont inaccessibles, mais aussi que ce qu'il veut prendre comme thème, c'est l'inconstance de l'homme, la diversité et la mutabilité de l'opinion, et en général l'incapacité où nous sommes d'organiser le monde et nous-mêmes comme un tout rationnel.

Suivant l'usage des sceptiques anciens, Montaigne déclare dans l'*Apologie* que notre connaissance ne va pas au-delà des « apparences ». Quelles sont ces « apparences » ? Sont-elles les qualités observables des choses (par opposition à leur structure sous-jacente) ? Ou bien leurs qualités apparentes (par opposition à ce que sont ces choses en elles-mêmes) ? Ou enfin les idées des choses que nous avons dans l'esprit (par opposition à tout ce qui a une existence extramentale) ? Différents penseurs sceptiques, tous disant que notre connaissance ne dépasse pas les « apparences », ont soutenu chacune de ces conceptions. En général, Montaigne paraît adhérer à la deuxième. La première n'aurait pas été assez radicale pour lui, alors que la troisième est trop restrictive pour que le scepticisme soit, non seulement une attitude épistémologique, mais aussi un mode de vie, comme il veut certainement l'entendre.

Les arguments qu'il invoque pour son scepticisme ne sont ni inédits ni organisés aussi systématiquement que chez Sextus Empiricus. D'un point de vue épistémologique, l'aspect original de sa pensée se réduit à la devise qu'il invente pour exprimer son scepticisme, « Que sais-je ? ». Les Pyrrhoniens, fait-il remarquer (II.12, 253), doivent avoir de la difficulté à formuler leur philosophie, car notre langage « est tout formé de propositions affirmatives, qui leur sont du tout ennemies. De façon que, quand ils disent : "Je doute", on les tient incontinent à la gorge pour leur faire avouer qu'au moins assurent et savent-ils cela, qu'ils doutent ». Si Montaigne prête plus d'attention à ce problème que Sextus lui-même (voir *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, 206), c'est parce qu'entre-temps Augustin a voulu ainsi montrer que le sceptique, en essayant de donner à son doute une portée universelle, finit par se contredire (*De civitate Dei*, XI, 26). Le sceptique peut échapper à cette autoréfutation, c'est l'intuition géniale de Montaigne, s'il s'exprime en mode interrogatif. Car d'un point de vue strictement logique, seuls des énoncés qui sont susceptibles d'être vrais ou faux – c'est-à-dire des assertions et non des questions – peuvent impliquer quelque chose. Une question n'implique rien et ne peut donc pas se contredire.

Cette formule, « Que sais-je ? », convient d'ailleurs admirablement à la philosophie sceptique de Montaigne, laquelle se conçoit, non comme une position stable et définitive, mais comme le mouvement incessant de l'esprit. D'évidence, il ne voit en l'homme aucune capacité d'arriver à la connaissance de la réalité du monde ou des desseins de Dieu. « Nous n'avons aucune communication à l'être » (II.12, 348 ; aussi I.3, 64). Mais il ne conseille pas non plus une suspension de jugement à propos de tout ce qui est situé au-delà des limites étroites de notre connaissance. Au contraire, il croit entièrement tout ce qui l'impressionne, bien que ce soit toujours dans l'attente qu'il changera d'opinion bientôt : « Ce que je tiens aujourd'hui et ce que je crois, je le tiens et le crois de toute ma croyance... Mais ne m'est-il pas advenu, non une fois, mais cent, mais mille, et tous les jours, d'avoir embrassé quelque autre chose à tous ces mêmes instruments, en cette même condition, que depuis j'aie jugée fausse ? » (II.12, 299-300). Le scepticisme de Montaigne ne vise donc pas l'immobilité du sage inébranlable, car cet idéal dépasse de loin nos forces. C'est plutôt la reconnaissance du mouvement perpétuel de notre pensée qu'il prêche. « La constance même n'est autre chose », écrit-il (III.2, 44), « qu'un branle plus languissant... Je ne peins pas l'être, je peins le passage ». Dans ces lignes, il est vrai, Montaigne parle de lui-même. Mais il est convaincu d'avoir confirmé là le principe selon lequel « chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition » (45).

La pensée éthique de Montaigne se laisse diviser en deux parties – une morale sociale, qui porte sur les rapports entre l'individu et les coutumes et institutions de sa société, et une morale personnelle, qui concerne le rapport de l'individu à lui-même. Dans une certaine mesure, cette division reprend la distinction traditionnelle qu'ont faite certains sceptiques entre comportement conformiste et liberté d'esprit en dedans. Car souvent en fait Montaigne exige l'adhésion aux mœurs établies, tout en donnant liberté à l'individu de penser comme il veut. Mais en réalité sa morale sociale n'est pas faite d'une seule pièce. Il préconise aussi une éthique de la douceur et de la tolérance, qui le met en opposition avec les habitudes de son époque. Sa morale personnelle se révèle d'ailleurs également hétérogène. Montaigne commence par présenter une éthique de la sincérité, surtout à propos de sa propre pratique d'écrivain. Mais il en arrive plus tard à une conception plus constructiviste du moi qui rend cette éthique hautement problématique. Au lieu d'être un objet préexistant auquel il faut rester fidèle, le moi est plutôt la façon d'être que nous ne sommes qu'en l'affirmant comme nôtre.

Morale sociale

C'est parce que la pensée, laissée à elle-même, ne peut cesser de questionner et d'imaginer que, selon Montaigne, nous avons tant besoin d'institutions stables pour vivre commodément ensemble. « Notre esprit est un outil vagabond,

dangereux et téméraire : il est malaisé d'y joindre l'ordre et la mesure » (II.12, 294). Il n'est que trop facile de proposer des principes de justice, auxquels ni la société existante, ni tout autre arrangement social ne peuvent satisfaire. Donc, conclut-il, « on a raison de donner à l'esprit humain les barrières les plus contraintes qu'on peut » *(ibid.)*. Il faut que chacun se soumette aux mœurs et aux lois établies. Et non parce qu'on les croit justes, mais parce qu'elles existent déjà (III.13, 362). C'est surtout vrai en matière de religion, où Montaigne voit, comme la plupart de ses contemporains, le ciment moral de la société, et non simplement affaire de conscience individuelle. Il s'attaque énergiquement aux protestants pour avoir poursuivi des innovations religieuses et provoqué les guerres civiles qui dévastent la France de son époque (I.23, 186). Mais il critique aussi les catholiques qui ont voulu réduire leur foi à ce qui serait acceptable par tout esprit raisonnable, car c'est là un projet qui ne laisse finalement rien intact (I.27, 261 ; II.12, 139). La religion est à prendre comme un tout.

Comme Pascal le fait remarquer, le conformisme de Montaigne, loin de s'opposer à l'esprit de l'innovation, y participe lui-même à sa façon. En disant qu'il faut suivre la coutume parce qu'elle est coutume, et non parce qu'elle est juste, on ne rejoint pas le bons sens conformiste des gens ordinaires. « Le peuple », dit Pascal, « la suit par cette seule raison qu'il la croit juste. Sinon il ne la suivrait pas quoiqu'elle fût coutume, car on ne veut être assujetti qu'à la raison ou à la justice » (*Pensées,* 525). Ainsi Montaigne succombe-t-il à ce qu'on peut appeler *le paradoxe du traditionalisme* : qui se soumet aux pratiques traditionnelles au nom de la tradition, abandonne ce qui est d'ordinaire leur propre conception de leur légitimité. On n'échappe au paradoxe qu'en admettant que l'esprit traditionaliste constitue lui-même une sorte de rupture avec le passé.

Montaigne ne préconise le conformisme qu'en ce qui concerne notre personne publique, c'est-à-dire notre comportement. On reste libre de penser comme on le veut. « La société publique n'a que faire de nos pensées ; mais le demeurant, comme nos actions, notre travail, nos fortunes et notre vie propre, il la faut prêter et abandonner à son service et aux opinions communes » (I.23, 185). Montaigne ne s'interdit donc pas la liberté de penser à ce que serait une société juste. Il paraît disposé à accepter l'opinion de La Boétie qu'il vaut mieux « être né à Venise qu'à Sarlat » (I.28, 277), et que le régime républicain est supérieur à la monarchie. Mais il reproche aux protestants d'avoir publié le *Discours de la servitude volontaire* de son ami à des fins politiques.

Son conformisme religieux constitue pourtant une exception. Montaigne s'en remet aux traditions catholiques non seulement pour les observances extérieures, mais aussi pour les articles de foi. « Nous sommes chrétiens », écrit-il (II.12, 146), « à même titre que nous sommes ou Périgourdins ou Allemands ». Il ne faut pas douter de la sincérité de sa croyance ou imaginer que dans son cœur il est en vérité un libre penseur en matière de religion. Loin de là, c'est une conviction profonde, à savoir sa croyance en l'incompréhensibilité de Dieu, qui lui fait donner un rôle important à la coutume dans l'articulation de la foi. Face à l'inconnu qu'est Dieu, on a besoin de telles balises. Voilà la nature de ce qu'on appelle d'ordinaire son *fidéisme*. L'objet de la foi dépassant toute justification par la raison, on doit se laisser guider par la coutume. Pour les autres aspects de la vie, pourtant, Montaigne préconise une distinction nette entre obéissance extérieure et liberté intérieure. C'est avec satisfaction qu'il trouve en lui-même « plus d'arrêt et de règle en mes mœurs qu'en mon opinion, et ma concupiscence moins débauchée que ma raison » (II.11, 128).

Dans plusieurs passages, Montaigne accorde à la coutume une telle prépondérance dans la formation de nos opinions, que la liberté de pensée paraîtrait impossible et la conduite conformiste rien moins qu'inévitable. Même « les lois de la conscience », écrit-il (I.23, 181), « que nous disons naître de nature, naissent de la coutume ; chacun ayant en vénération interne les opinions et mœurs approuvées et reçues autour de lui ». Si véritablement « nous ne sommes que cérémonie » (II.17, 387), comment l'esprit pourrait-il vagabonder, et pourquoi serait-il nécessaire d'exhorter les gens à se conformer aux mœurs établies ? Ici se dégage une contradiction que Montaigne n'a peut-être pas vue et de toute façon n'a jamais résolue. Toujours est-il qu'il trouve regrettable le poids de la coutume en tant qu'il pèse sur la pensée. Tantôt il semble se résigner à cette situation : « Quasi toutes les opinions que nous avons sont prises par autorité et à crédit. Il n'y a point de mal ; nous ne saurions pirement choisir que par nous, en un siècle si faible » (III.12, 319). Tantôt il proteste contre la façon dont ainsi « notre vigueur et liberté est éteinte » (I.26, 224), et cherche à les retrouver, ou dans la sorte d'éducation qu'il recommande pour les enfants (c'est le sujet de I.26), ou dans sa propre expérience. C'est la nature qu'il oppose alors à la coutume. Mais évidemment ce n'est pas chose facile de déterminer ce que « nature » peut signifier, quand il existe des limites importantes telles que Montaigne pose à notre connaissance.

Considérons ce qu'il fait de la diversité de coutumes qui caractérisent les différentes sociétés. Montaigne est fort impressionné par tout ce qui relève de la variabilité culturelle. Dans I.23, on trouve tout un catalogue de coutumes bizarres, qui vont de l'idée que « la plus désirable sépulture est d'être mangé des chiens » (178) jusqu'à la pratique qui veut que « les pères prêtent leurs enfants, les maris leurs femmes, à jouir aux hôtes, en payant » (180). De plus, dans son célèbre essai « Des cannibales » (I.31), Montaigne s'attaque

vigoureusement au mépris avec lequel les Européens de son époque regardent les mœurs différentes des indigènes du Nouveau Monde et s'acharnent à les détruire. C'est, semble-t-il, au nom d'un relativisme culturel qu'il défend le droit de ces cultures à l'existence : « Il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation... sinon que chacun appelle barbare ce qui n'est pas de son usage ; comme de vrai, il semble que nous n'avons autre mire de la vérité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du pays où nous sommes » (303). Nous tenons pour « naturel » ou pour des « vérités morales » ce qui n'est, en réalité, que le reflet de la culture particulière à laquelle nous appartenons. C'est cette ligne de pensée relativiste qui le pousse à proclamer, comme on l'a vu plus haut, que « les lois de la conscience, que nous disons naître de la nature, naissent de la coutume ». En ces moments Montaigne ne nie pas l'existence de « lois naturelles » de comportement, qui s'appliqueraient à tous les hommes, indépendamment de leurs différences culturelles. Mais il souligne que nous n'en avons aucune connaissance. « En nous elles sont perdues », déclare-t-il dans l'*Apologie de Raimond Sebond* (II.12, 322). Si elles nous étaient accessibles, ces lois naturelles jouiraient, dit-il, de « l'universalité de l'approbation » (321), mais aucune règle de comportement ne satisfait à ce critère.

Nature et universalité

Cette sorte de relativisme est certes un courant important de la pensée de Montaigne. Mais il ne constitue pas son dernier mot, et dans d'autres passages les *Essais* font preuve d'une véritable confiance dans notre capacité d'entrevoir des normes universelles. D'abord, Montaigne en arrive souvent à distinguer dans des coutumes bizarres et répugnantes l'expression exotique des mêmes convictions morales que partage le bon Européen lui-même. Ainsi comprend-il le cannibalisme dans l'*Apologie de Raimond Sebond* (II.12, 322) : « Il n'est rien si horrible à imaginer que de manger son père. Les peuples qui avaient anciennement cette coutume, la prenaient toutefois pour témoignage de piété et de bonne affection, cherchant par là à donner à leurs progéniteurs la plus digne et honorable sépulture. » L'approbation universelle ne serait donc pas aussi improbable, si l'on apprenait à interpréter d'un esprit sympathique les cultures différentes.

De plus, Montaigne se rend compte que la connaissance de coutumes étranges peut nous inciter à regarder de plus près les nôtres et à repenser leurs mérites. S'il en est ainsi, nous devons donc être capables de discerner des principes indépendants, qui permettent de faire cette comparaison de valeur entre des coutumes différentes. Voilà ce qui se passe, en fait, dans l'essai « Des cannibales » (I.31). Ne disputant pas la méchanceté de la pratique des Indiens brésiliens qui consiste à tuer leurs prisonniers de guerre et ensuite à les rôtir et manger, Montaigne trouve beaucoup plus atroce l'habitude européenne de torturer des prisonniers avant de les exécuter. Ainsi adopte-t-il lui-même un point de vue qui ne se réduit à aucune des deux cultures en question. « Nous les pouvons donc bien appeler barbares », déclare-t-il (309), « eu égard aux règles de la raison, mais non pas eu égard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie ». Les lois naturelles ne seraient donc pas aussi « perdues en nous » qu'il laisse supposer ailleurs. Elles sont précisément ces « règles de la raison » par lesquelles on peut comparer les mérites de cultures différentes. Si ces Indiens gagnent à la comparaison, c'est que « les lois naturelles leur commandent encore, fort peu abâtardies par les nôtres » (304). Mais pour que Montaigne puisse ainsi constater leur supériorité, il faut que les lois naturelles lui soient accessibles aussi.

Ce n'est donc pas par hasard que dans cet essai les formules relativistes ne sont pas embrassées de tout cœur. *« Il semble »,* note-t-il, « que nous n'avons autre mire de la vérité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du pays où nous sommes » (303). Mais en réalité il n'en est rien. Montaigne défend l'humanité des peuples du Nouveau Monde contre la vanité des Européens, non en s'appuyant sur le relativisme moral, mais en faisant appel à des principes universels. La sorte de raisonnement qu'emploie Montaigne au début de l'époque coloniale n'est pas moins pertinente aujourd'hui. Le respect pour des cultures différentes, la tolérance à l'égard d'habitudes hétérodoxes, ne peuvent se concevoir qu'au nom d'un universalisme éthique. Si l'on ne pouvait suivre que des normes qui sont simplement celles de sa propre culture, il faudrait condamner tout ce qui en est divergent.

Quelle est cette éthique universelle que malgré tout Montaigne arrive à discerner ? Un des éléments importants qui la constituent se dégage précisément de la comparaison qui montre la supériorité morale des Indiens brésiliens par rapport aux Européens. La cruauté est selon Montaigne le plus grand des vices. « Je hais, entre autres vices », écrit-il dans « De la cruauté » (II.11, 129), « cruellement la cruauté, et par nature et par jugement, comme l'extrême de tous les vices ». Ainsi la torture ne se justifie-t-elle jamais, ne pouvant persuader plus que ne le fait la menace de mort, et n'exprimant que la lâcheté de celui qui la pratique. Ici Montaigne ne va pas seulement à l'encontre des habitudes de son époque. Il s'agit aussi d'une véritable innovation théorique. D'après l'éthique scolastique, la cruauté n'est même pas un des sept péchés capitaux. Il n'est donc pas surprenant que l'un des rares passages des *Essais* critiqués par les autorités pontificales, lors de son voyage à Rome en 1581, soit selon son propre récit (*Journal de voyage*, 222) l'opinion que « tout ce qui est au-delà de la mort simple me semble pure cruauté » (II.27, 466).

Pourquoi la cruauté le préoccupe-t-elle tant ? Cela est sans doute lié au courant épicurien de sa pensée. La douleur infligée aux autres (ainsi qu'aux animaux), dans le seul but de faire souffrir, doit paraître le plus grand mal à tout un chacun qui, comme Montaigne, affirme sans réserve que le plaisir est le bien suprême. L'épicurisme, déjà frôlé dans la première édition de 1580, s'épanouit dans les essais du livre III, publiés en 1588, et dans les additions qu'il fait plus tard à son « exemplaire de Bordeaux », telles que « Toutes les opinions du monde en sont là, que le plaisir est notre but » (I.20, 141), et « La plus expresse marque de la sagesse, c'est une réjouissance constante » (I.26, 236). Ces déclarations hédonistes font partie de son effort pour construire une éthique conforme à « l'humaine condition » et soumise au « doux guide » (II.13, 413) qu'est la Nature.

« La plus sauvage de nos maladies », proclame-t-il ainsi (III.13, 409), « c'est mépriser notre être ». Il ne faut pas s'en tenir à des exigences morales auxquelles on ne peut jamais satisfaire. Montaigne se demande parfois s'il n'y pas quelque chose en notre constitution qui nous pousse à cette sorte d'humiliation permanente. « L'homme s'ordonne à soi-même d'être nécessairement en faute » (III.9, 265). Mais finalement il repousse l' « extravagance » qui consiste à se soumettre à des principes surhumains et à vouloir échapper aux données de la condition humaine. Le repentir n'a pas de sens, dit-il (III.2, 54), quand il s'agit des choses auxquelles il n'est pas en notre nature de résister. Se croyant libre lui-même de telles illusions, il conclut : « Si j'avais à revivre, je revivrais comme j'ai vécu » (58).

Selon Montaigne, il faut donc faire la paix avec notre être. Sinon, nous nous faisons, non mieux que nous sommes, mais pis. « Au lieu de se transformer en anges, ils se transforment en bêtes, au lieu de se hausser, ils s'abattent » (III.13, 415). C'est un mot qui sera repris plus tard par Pascal, quand il fait remarquer que « l'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête » (*Pensées*, 678). L'intention de Pascal s'oppose pourtant absolument à celle de Montaigne. Tout en accordant que l'effort pour nous élever de nos propres forces à une vertu extraordinaire se retourne contre nous, Pascal insiste sur la nécessité de rester insatisfaits de notre condition et de croire que quelque chose d'essentiel nous manque, pour que nous soyons prêts pour le don divin de la grâce. Montaigne, en revanche, veut construire son éthique universelle à l'intérieur des limites de la condition humaine. C'est pourquoi Pascal lui reproche dans l'*Entretien avec M. de Saci* de se contenter de la « faiblesse » de l'homme sans entrevoir sa véritable « grandeur », de succomber à la lâcheté, et bref d' « agir en païen » (Pascal, *Œuvres complètes*, 295). « Ce que les Jansénistes haïssent surtout dans Montaigne », dira plus tard Sainte-Beuve (*Port-Royal*, 1860, t. 2, 407), « c'est qu'il est, par excellence, l'homme naturel ».

Montaigne admet volontiers que suivre la nature n'est pas une tâche facile. « Je quête partout sa piste : nous l'avons confondue de traces artificielles » (III.13, 413). Il reste convaincu que la Nature au sens de la structure fondamentale du monde et des desseins de Dieu est inaccessible à notre raison. Mais il ne se désespère pas de saisir quelque chose de notre propre nature en tant qu'hommes. Certes, que le plaisir soit le bien suprême recherché par tous n'offre pas d'instructions très précises, tant qu'on s'est habitué à trouver du plaisir dans la cruauté, par exemple. Il faut désapprendre beaucoup. Or, à son avis, proscrire la cruauté est précisément la première chose à faire. Une deuxième consigne qui se dégage de notre nature est la tolérance.

Montaigne est persuadé que la divergence d'opinions, du moins quand il s'agit des aspects fondamentaux de notre existence, n'est pas l'expression d'un manque de raison, mais ce qu'il y a de plus naturel dans l'homme. « Jamais deux hommes ne jugèrent pareillement de même chose, et est impossible de voir deux opinions semblables exactement, non seulement en divers hommes, mais en même homme à diverses heures » (III.13, 356). L'accord est improbable, même avec soi-même. Là où je me trouve du même avis qu'un autre, on n'a pas parlé ensemble suffisamment longtemps et avec assez de sérieux. Voilà un aspect essentiel du « vagabondage », de l' « inconstance » de notre être, que Montaigne constate dans sa propre pensée, comme dans ses conversations avec autrui, et il en tire des conséquences profondes. Il rompt avec la vieille tradition philosophique selon laquelle la raison conduit finalement à l'unanimité. C'est précisément l'exercice de la raison – l'analyse d'un problème sous toutes ses faces, la clarification des idées impliquées – qui provoque le désaccord. « En subdivisant ces subtilités, on apprend aux hommes d'accroître les doutes ; on nous met en train d'étendre et diversifier les difficultés, on les allonge, on les disperse... *Difficultatem facit doctrina* » *(ibid.)*. Or, si la divergence provient du mouvement même de la pensée, il faut la respecter, insiste Montaigne, au lieu de la réprimer, comme d'habitude. Celui qui ne partage pas mon opinion n'est pas plus différent de moi que je ne le suis moi-même. « Mon imagination se contredit elle-même si souvent et condamne, que ce m'est tout un qu'un autre le fasse » (III.8, 188). Suivre la nature, c'est donc pratiquer la tolérance.

Cette éthique de la douceur et de la tolérance, telle que Montaigne l'expose, se trouve confrontée à deux problèmes d'importance. Il y a d'abord la question de son autorité. Pour que cette éthique puisse revenir à suivre la nature, il faut que « la nature humaine » soit déjà un concept normatif et qu'elle exclue donc certaines formes de comportement humain. Sinon, la cruauté et l'intolérance,

dont après tout seuls les hommes sont capables, seraient également « naturelles ». Ainsi, le concept de « nature humaine » n'est-il valable que si l'on peut rendre intelligible ce triage des possibilités humaines. Il n'est pas clair que Montaigne se rende compte de la complexité du projet entrepris.

Une deuxième question concerne le rapport entre cette éthique à prétention universelle et l'éloge que fait Montaigne du conformisme extérieur. De toute évidence, la douceur et la tolérance sont des vertus du comportement, et non seulement de la pensée. Il est également évident qu'elles ne font pas partie des coutumes et des institutions de l'époque où Montaigne écrit. Une contradiction paraît donc traverser la conception qu'il se fait de la morale sociale. Faut-il suivre la nature ou la coutume ? Cela ne résout pas grand-chose de répondre qu'il est de notre nature d'avoir besoin des coutumes. Car l'éthique universelle que prône Montaigne consiste à favoriser des institutions qui seraient dignes de « la nature humaine ». S'il ne s'agit pas d'une contradiction, il manque du moins l'argumentation détaillée pour donner à la nature et à la coutume leurs rôles respectifs.

Morale personnelle

La morale sociale, qui porte sur le comportement de l'individu à l'égard des coutumes et institutions, ne forme que la moitié de la réflexion éthique de Montaigne. Précisément parce qu'il prend soin de distinguer la sphère du comportement et celle de la pensée, il se préoccupe aussi de savoir ce qu'il doit à lui-même, quelle attitude il doit adopter à son propre égard comme être pensant. La réponse, telle qu'il l'énonce dès le début de la première édition des *Essais* en 1580, est *la sincérité*. Mais vers la fin de sa vie, il commence à voir que l'idéal qui consiste à être toujours sincère avec lui-même recèle une erreur fondamentale concernant la nature du moi, dont il a fait le sujet de son livre.

« Je suis moi-même la matière de mon livre. » Ainsi Montaigne se présente-t-il dans la préface « Au Lecteur ». La connaissance du monde lui échappe, admet-il, mais puisqu'il s'engage néanmoins à continuer sa recherche, adoptant tantôt cette opinion-ci, tantôt cette conjecture-là, il lui paraît que la nature d'un objet au moins lui est accessible, à savoir son moi et l'activité de penser dans laquelle il consiste (II.8, 77 ; II.10, 104). Ce moi est, bien sûr, un objet particulier, car sa nature est l'inconstance même. Il annonce donc que « Je ne peins pas l'être. Je peins le passage » (III.2, 44). Toujours est-il qu'il ne doute pas que ce moi soit justement un objet, c'est-à-dire quelque chose qui existe indépendamment de la description qu'on en fait, la description étant elle-même correcte ou incorrecte, sincère ou de mauvaise foi. En général, c'est en ces termes « objectivistes » que dans les éditions de 1580 et de 1588 Montaigne conçoit la nature du moi et le projet de sincérité qu'il y poursuit comme écrivain.

Ainsi déclare-t-il dans la même préface « Au Lecteur » : « Je veux qu'on m'y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention et artifice : car c'est moi que je peins. » Ce qu'il entend par l'artifice qu'il veut éviter dans son autoportrait s'explique dans l'essai « De l'inconstance de nos actions » (II.1, 16). « Vu la naturelle instabilité de nos mœurs et opinions, il m'a semblé souvent que les bons auteurs mêmes ont tort de s'opiniâtrer à former de nous une constante et solide contexture. Ils choisissent un air universel et, suivant cette image, vont rangeant et interprétant toutes les actions d'un personnage, et, s'ils ne les peuvent assez tordre, les vont renvoyant à la dissimulation. » L'artifice consiste donc à donner au moi une cohérence qu'il ne possède pas, en choisissant quelques-uns de ses traits comme l'essentiel de la personne – son « vrai moi », autour duquel ses autres traits sont rangés par force. En proposant de faire son propre portrait « sans artifice », Montaigne veut peindre le mouvement de sa pensée tel qu'il se déroule en réalité, indépendamment de sa propre action de dresser son portrait.

L'idéal de la sincérité suppose donc qu'au fond notre moi, comme toute autre sorte d'objet, ait une existence distincte de nos efforts pour le décrire. Et il exige que nous décrivions ce moi tel qu'il est en lui-même, par opposition à ce que nous pouvons vouloir qu'il soit. De cette éthique de la sincérité, qui a exercé une influence énorme sur la pensée morale des Temps modernes, Montaigne est incontestablement un des pionniers principaux. Ainsi André Gide, par exemple, rend-il hommage à Montaigne en raison du souci d'être de bonne foi avec soi-même, souci auquel il a notoirement consacré sa propre activité d'écrivain : « Ce qu'il me plaît de considérer avec lui c'est cet "estre véritable", cet être naïf et sincère et non contrefait qu'il importe de dégager, car c'est sur lui qu'il veut bâtir » (Gide, « Essai sur Montaigne », 1939, t. 15, 9).

Il n'empêche que Montaigne lui-même paraît renoncer finalement au projet qui le rendra tellement célèbre, et cela au nom de ce qui est, à mon avis, sa découverte philosophique la plus importante. Dans quelques additions dans son « exemplaire de Bordeaux », il en vient à douter que le moi soit distinct de l'attitude que l'on a à son égard, et plus particulièrement, que son moi soit indépendant de l'action de le peindre. Ainsi reconnaît-il qu'en fait l'éthique de la sincérité n'est pas à la hauteur de la complexité de notre être.

Voici les passages décisifs : à l'essai « Du démentir » (II.18, 426), il ajoute la remarque : « Moulant sur moi cette figure, il m'a fallu si souvent dresser et composer pour m'extraire, que le patron s'en est fermi et aucunement formé soi-même. Me peignant pour autrui, je me suis peint en moi de couleurs plus nettes que n'étaient les

miennes premières. Je n'ai pas plus fait mon livre, que mon livre m'a fait, livre consubstantiel à son auteur. » Et à l'essai « De l'exercitation » (II.6, 69) une addition semblable : « Il n'est description pareille en difficulté à la description de soi-même, ni certes en utilité. Encore se faut-il testonner, encore se faut-il ordonner et ranger pour sortir en place. » Or, en évoquant la consubstantialité de l'auteur avec son autoportrait, Montaigne annonce une rupture définitive avec la rhétorique de la sincérité au nom de laquelle il a d'abord présenté son projet. La description de notre moi, admet-il à présent, ne peut qu'impliquer un certain arrangement du moi. Le moi qu'on veut décrire se façonne et se dresse toujours en vue de la description qu'on en fait. Aussi Montaigne reconnaît-il le rôle inéluctable de la sorte d'artifice qu'auparavant il voulait éviter. Cette découverte est sans doute préparée par certains passages qui figurent déjà dans la toute première édition de 1580. Dans « De l'oisiveté » (I.8, 82), par exemple, il fait remonter l'origine même des *Essais* à l'effort de « mettre en rôle » ses pensées, puisque son esprit, livré à lui-même pour aller où il veut, s'éparpille « sans ordre et sans propos ». Il lui faudra pourtant un certain temps pour se rendre compte que cette disposition de ses pensées ne sert pas tant à dégager le moi qu'il est déjà qu'à construire le moi qu'il se fait comme écrivain.

Poursuivons un peu la signification de ce tournant dans la réflexion de Montaigne. Si le moi s'avère *consubstantiel* à l'action de le décrire, c'est la notion même d'une *description* de soi qui devient problématique. La difficulté n'est pas que la connaissance de soi soit fuyante, que son objet nous soit systématiquement caché. Au contraire, c'est que l'idée d'une connaissance de soi paraît manquer de sens, notre moi ne ressemblant plus du tout à un objet indépendant, mais se révélant inséparable de la façon dont nous le peignons. La description de soi, si l'on veut, est toujours aussi création de soi. L'idéal de la sincérité, du moins si on le conçoit comme la distinction rigoureuse de ce qu'on est et de ce qu'on veut être, est en vérité trop grossier pour gouverner notre rapport à nous-mêmes (voir Larmore, « Une théorie du moi... », 1995).

Cette dernière étape de la réflexion de Montaigne est riche en conséquences philosophiques, qu'il a lui-même à peine abordées. On aura remarqué, par exemple, que dans chacun des deux passages cités le caractère construit de toute description de soi est lié à la présence d'autrui, où il « sort en place ». Montaigne ne s'est-il pas aperçu que se concevoir selon une certaine image de soi-même revient toujours à se regarder comme on serait, du moins idéalement, regardé par un autre ? On devra aussi se demander quelle est la nature du rapport à soi qui est constitutif du moi, si la description de soi s'avère aussi une création de soi. Ne faut-il pas conclure que ce rapport à soi est au fond pratique, plutôt que cognitif – qu'en déclarant que je crois ceci ou que je veux cela, il s'agit moins de constater un fait que de faire une attestation (comme dirait Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 1990, 91 *sq.*), de prendre position, d'annoncer mes intentions ?

Ces deux aspects du moi – son besoin d'une reconnaissance par autrui et son rapport à soi essentiellement pratique – seront repris plus tard d'une façon systématique par l'idéalisme allemand. Mais leur découverte par Montaigne, après tous ses efforts pour donner au contraire une image exacte, fidèle et intime du moi en lui-même, garde une valeur exemplaire et sans égal. Elle met en lumière la faiblesse d'un certain culte de la sincérité, toujours si répandu, selon lequel il faudrait se conformer à ce qu'on est véritablement en soi-même. Il faut plutôt reconnaître qu'on n'est véritablement que ce qu'on affirme comme soi. C'est moins la sincérité que la responsabilité qui doit caractériser notre rapport au moi que nous sommes.

● *Essais*, 3 vol., éd. P. Michel, Paris, Gallimard « Folio », 1965 ; éd. P. Villey (1924) puis P. Villey & V.-L. Saulnier, nouv. éd. 1965, 3 vol., Paris, PUF « Quadrige », 1992. — *Journal de voyage*, éd. F. Rigolot, Paris, PUF, 1992.

► BOUTAUDOU C., *Montaigne. Textes et débats*, Paris, Librairie générale française, 1984. — BRAHAMI F., *Le scepticisme de Montaigne*, Paris, PUF, 1997. — CARRAUD V., « L'imaginer inimaginable : le Dieu de Montaigne », in *Descartes et la Renaissance*, sous la dir. d'E. Faye, Paris, Champion, 1999, 117-144. — COMPAGNON A., *Nous, Michel de Montaigne*, Paris, Le Seuil, 1980. — CONCHE M., *Montaigne et la philosophie*, Paris, Mégare, 2ᵉ éd., 1987. — GAUNA M., *Montaigne and the ethics of compassion*, Lewiston (NY), E. Mellen Press, 2000. — GIDE A., « Essai sur Montaigne », in *Œuvres complètes*, t. 15, Paris, Gallimard, 1939. — GREGORY T., *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, PUF, 2000. — LARMORE C., « Une théorie du moi, de son instabilité, et de la liberté d'esprit », *in* GRIVOIS H. & DUPUY J.-P., *Mécanismes mentaux, mécanismes sociaux*, Paris, La Découverte, 1995. — MACLEAN I., *Montaigne philosophe*, Paris, PUF, 1997. — POUILLOUX J.-Y., *Montaigne. L'éveil de la pensée*, Paris, Champion, 1995. — QUINT D., *Montaigne and the Quality of Mercy. Ethical and Political Themes in the* Essais, Princeton, Princeton Univ. Press, 1998. — RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990. — RODIS-LEWIS G., « Doute pratique et doute spéculatif chez Montaigne et Descartes », in *Le développement de la pensée de Descartes*, Paris, Vrin, 1997, 95-105. — SAINTE-BEUVE C.-A., *Port-Royal*, Paris, Hachette, 2ᵉ éd., 1860. — SCHNEEWIND J. B. éd., *Moral philosophy from Montaigne to Kant*, Cambridge/New York, Cambridge Univ. Press, 2003. — SCREECH M. A., *Montaigne and Melancholy*, Londres, Penguin, 1991, trad. fr., *Montaigne et la mélancolie*, Paris, PUF, 1992. — SMITH M. C., *Montaigne and Religious Freedom. The Dawn of Pluralism*, Genève, Droz, 1991. — STAROBINSKI J., *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1982. — VILLEY P., *Les Sources et l'Évolution des « Essais » de Montaigne*, Paris, Hachette, 2ᵉ éd., 1933.

Charles LARMORE

→ *Épicure ; Genres littéraires ; Mœurs ; Nature ; Pascal, Scepticisme jusqu'au XVIIIᵉ s.*

MONTESQUIEU Charles Louis de Secondat, 1689-1755

Montesquieu, une philosophie morale ?

Charles Louis de Secondat est né le 18 janvier 1689 au château familial, à La Brède, près de Bordeaux. Il fait ses études au collège oratorien de Juilly, puis, en 1708 et 1709, il étudie le droit à Bordeaux, et à Paris. Il est conseiller au parlement de Bordeaux en 1714. C'est un an après avoir épousé Jeanne de Lartigue que son oncle lui cède, en même temps que sa charge de président à mortier, ses biens et le nom de *Montesquieu.* Il s'intéresse aux sciences, écrit sur les glandes rénales, les causes de la pesanteur des corps. En 1721, il publie, sans nom d'auteur, les *Lettres persanes,* avec un succès considérable. Entre 1722 et 1725, il vit à Paris, en mondain. En 1728, il est élu à l'Académie française. En 1728 et 1729, il voyage en Allemagne, Autriche, Italie, Suisse, Hollande, en Angleterre où il séjourne. De 1731 à 1748, il travaille à La Brède : il publie les *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains* en 1734. C'est en 1748 que l'ouvrage majeur, dont les précédents sont les prémisses, *De l'esprit des lois,* voit le jour, sans nom d'auteur, à Genève. Une contrefaçon de l'ouvrage, très vite répandue, beaucoup lue, paraît presque aussitôt à Paris. Attaqué par les jansénistes et les jésuites, pour une fois d'accord, Montesquieu défend son texte dans la *Défense de l'Esprit des lois.* Montesquieu écrit, pour l'*Encyclopédie,* l'article « Essai sur le goût ». Il meurt à Paris, le 10 février 1755.

Dans *Mes pensées* (199), Montesquieu écrit : « On a, dans notre siècle, donné un tel degré d'estime aux connoissances physiques que l'on [n']a conservé que de l'indifférence pour les morales. » Par connaissances morales, il faut entendre ici celles qui portent sur le bien et le mal au sens éthique, sens que les penseurs du siècle éclairé auraient occulté. Il y a quelque paradoxe à traiter, dans l'œuvre de Montesquieu, d'une philosophie morale. En effet, dès le XVIIIe s., les jugements portés sur la pensée de Montesquieu et tout particulièrement sur *De l'esprit des lois* soulignent que le propos du juriste philosophe n'est pas celui d'un moraliste, encore moins d'un théologien.Il s'agirait moins d'étudier les lois en ce qu'elles imposent des devoirs moraux que de les décrire telles qu'elles existent effectivement dans les diverses sociétés humaines. Ainsi, dans l'*Éloge de M. de Montesquieu* qui ouvre le tome V de l'*Encyclopédie,* d'Alembert lui sait gré d'avoir débarrassé l'étude des peuples de considérations métaphysiques abstraites, stériles, précisément en ne s'attachant plus à des discussions morales. Une telle réputation s'est solidement maintenue : Montesquieu, sorte de précurseur de la sociologie selon Comte, aurait posé les fondements d'une science sociale, d'une science des mœurs, en appliquant à des domaines jusque-là réservés, le juridique, le politique, le religieux, une méthode expérimentale de type newtonien. Dès lors s'opérerait une profonde transformation du sens du terme *loi.* La loi ne serait plus un commandement, une norme, mais une relation, un rapport régissant tel ou tel domaine spécifique. On conçoit alors que la morale n'est plus une discipline impérative, qu'elle soit fondée dans des principes théologiques ou dans ceux d'une nature humaine universelle, mais une connaissance comparative qui met en lumière dans leur histoire, la diversité et la relativité des comportements des hommes. La morale serait l'étude de lois extraites inductivement à partir de l'examen de matériaux considérables puisés chez les historiens, les juristes, les philosophes, les voyageurs... Les lois morales qu'il faut nécessairement mettre au pluriel seraient donc des lois comme les autres.

Un déterminisme pluricausal

Il est évident que la morale, selon Montesquieu, ne peut être isolée de l'ensemble des multiples facteurs qui jouent au sein des sociétés. La méthode qu'il met en jeu consiste à observer, examiner les hommes, à rechercher sous la diversité empirique, une forme de nécessité qui ne relève pas de leur volonté consciente. Les cas particuliers sont rendus intelligibles, de même que les lois particulières, par des lois plus générales : « J'ai posé les principes, et j'ai vu les cas particuliers s'y plier comme d'eux-mêmes ; les histoires de toutes les nations n'en être que les suites ; et chaque loi particulière liée avec une autre loi, ou dépendre d'une autre plus générale » (*De l'esprit des lois,* préface). Dès lors, il est sûr que la pratique inductive n'est que secondaire ; sa mise en jeu dépend de la position des principes qui sont tirés de *la nature des choses.* C'est dire que c'est bien le système qui est posé en premier ; lui seul peut éclairer la profusion de faits qui peuplent l'histoire. En quoi consistent donc le système ou les principes qui sont fondés dans la nature des choses ? Ils consistent dans l'hypothèse posée au point de départ : toute chose a sa raison. Rendre compte de la diversité empirique des lois politiques, morales, sociales, c'est montrer comment la loi générale (qui est la raison humaine) peut se particulariser, comment l'universel peut se diversifier, étant bien entendu qu'il peut être retrouvé au sein des particularités. C'est dans ce processus de particularisation que jouent les séries causales.

Comment peut-on articuler ces séries ? Si on se réfère au titre complet du texte *De l'esprit des lois,* on constate que les lois doivent avoir rapport à la constitution de chaque gouvernement, aux mœurs, au climat, à la religion, au commerce... Au chapitre 3 du livre I de ce texte, l'ordre proposé dans les relations causales est différent. Les lois doivent être propres à tel peuple, se rapporter à la nature et au principe du gouvernement ; il s'agit du lien des lois au domaine politique. Puis, les lois sont dites relatives au physique du pays, surtout au climat, au

terrain, à la grandeur du territoire ; le déterminisme est ici géographique. Les lois sont soumises à un déterminisme économique selon que les peuples sont laboureurs, chasseurs, pasteurs ou commerçants. Enfin, les lois ont rapport déterminé au degré de liberté qu'une constitution admet, à la religion, aux mœurs et aux manières. De plus, chaque type de lois a rapport avec les autres types. Toute société, dans les conditions physiques, économiques, politiques, sociales, morales qui sont les siennes est une totalité organique. C'est par l'ensemble de ces déterminismes pluricausaux que peut se définir l'esprit des lois : « C'est dans toutes ces vues qu'il faut les (les lois) considérer. C'est ce que j'entreprends de faire dans cet ouvrage. J'examinerai tous ces rapports : ils forment tous ensemble ce que l'on appelle l'esprit des lois. »

La question est de savoir si, au sein de ces déterminismes où diverses causes interfèrent, une série porte plus que d'autres le poids de la détermination. L'ordre que Montesquieu adopte, lorsqu'il énumère les causes, varie selon les chapitre de *De l'esprit des lois.* L'esprit général est bien formé de causalités plurielles mais les causes prépondérantes varient selon les sociétés ; ainsi les conditions naturelles et climatiques dominent chez les sauvages, les mœurs à Lacédémone, les maximes du gouvernement à Rome, les manières chez les Chinois (livre XIX, chap. 3). Il reste que Montesquieu semble bien privilégier la série des causes politiques : les livres de *De l'esprit des lois,* du deuxième au treizième, sont consacrés à la typologie des gouvernements et aux conséquences de l'organisation politique dans le domaine des lois, des mœurs, etc. À la fin du livre I, il est affirmé que l'examen des sociétés doit commencer par l'étude des formes de gouvernement dans la mesure où ces formes (dans leur nature et leur principe) ont sur les lois « une suprême influence » alors que les autres causes sont plus particulières.

Dans les diverses énumérations que propose Montesquieu des différentes causes qui composent l'esprit général, figure le terme de *mœurs,* mais non point celui de *morale.* Les mœurs ont ce sort qui leur est commun avec les lois : elles dépendent des formes de gouvernement, en ce sens elles sont différentes dans les pays où règnent le despotisme, la monarchie, la république. Elles dépendent des climats ; le degré de chaleur ou de froidure peut déterminer l'impudeur ou la pudeur, l'excès ou la modération des désirs, les comportements sexuels... Elles dépendent des religions ; plus douces chez les chrétiens, elles sont excessives jusqu'à la violence dans le despotisme dit alors oriental, musulman. Cependant, les mœurs se distinguent des lois. Les lois sont établies, instituées ; elles règlent les actions des citoyens et en ce sens ce sont des institutions particulières. Les lois impliquent un accord entre les membres d'une même société et, en ce sens, elles sont inséparables de l'exercice de la liberté. Autant dire qu'il ne peut exister de lois que dans les pays *policés,* aux gouvernements *modérés* ; en conséquence, il n'y a pas de lois en sauvagerie ou en despotisme. Les mœurs ne sont pas, elles, établies, mais inspirées (*De l'esprit des lois,* livre XIX, chap. 12). Elles règlent des usages, les actions de l'homme et non du citoyen. On comprend alors que les sociétés sauvages et despotiques qui n'ont point de lois peuvent avoir des mœurs. C'est bien parce que les mœurs participent de l'esprit général qu'il est dangereux de les changer. Il en est ainsi dans le despotisme : changer les mœurs c'est provoquer un bouleversement total. C'est bien une telle révolution que provoque le changement des mœurs dans le Sérail des *Lettres persanes.* Les mœurs, enfin, caractérisent la conduite intérieure, alors que les manières, qui participent aussi à l'esprit général, regardent davantage la conduite extérieure.

Mais qu'entendre donc par morale ? Garde-t-elle quelque fonction spécifique face à la théorie des mœurs ? Il fut un peuple qui a tout confondu, la religion, les lois, les mœurs et les manières : « Tout cela fut la morale, tout cela fut la vertu » (*De l'esprit des lois,* livre XIX, chap. 17). Cette confusion s'opère dans les rites. L'exemple chinois permet d'éclairer le souci de Montesquieu : les mœurs ne peuvent épuiser le concept de morale sauf à confondre ce qui doit être non pas séparé, mais distingué.

L'écart et le redressement

Disons que la considération de la diversité des domaines des lois ne peut rendre compte du sens même de la loi. Et c'est sans doute dans cette voie que l'on peut rencontrer la signification de la morale, s'il est vrai que la morale implique, par-delà la relativité des coutumes, des mœurs, des habitudes, des pratiques diversifiées, une normativité qui permet au philosophe observateur qui compare, relativise, décrit, analyse, de porter des jugements axiologiquement fondés. Montesquieu, dans le chapitre du livre I de *De l'esprit des lois,* pose à la fois l'universalité de la loi et sa spécification selon ses champs d'application. Tout a des lois, mais ces lois sont-elles de même nature ? Y a-t-il une loi des lois, un esprit des lois, qui permette d'unifier les légalités ? « Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. » En terme de quantité logique, les lois sont universelles, en terme de modalité, elles sont nécessaires. La loi-rapport est une relation ; mais elle est plus qu'un effet des choses, elle est constitutive des choses. Que la loi *dérive* de la nature des choses signifie qu'elle n'est pas produite par l'essence de la chose, mais qu'elle en découle logiquement, qu'elle en définit la structure. La nécessité des lois implique la rationalité intégrale du réel, laquelle se spécifie en régions. La loi est, en ce sens, double rapport : l'un qui dérive de la nature des choses d'une même région, l'autre qui relie les lois des diverses régions

entre elles. Y a-t-il un troisième rapport privilégié des lois à un terme plus haut qui serait la source de tout rapport, source de la nécessité, source de la rationalité ? La réponse de Montesquieu est affirmative. En effet, déclarer la rationalité du réel n'est-ce pas courir le risque inhérent à la philosophie spinoziste, celui du déterminisme mécanique, *sans référence axiologique,* qui se confond avec une aveugle fatalité ?

Si l'on exclut de ce qui est toute finalité, il est impossible de comprendre la production d'êtres intelligents, qui requiert une cause créatrice, intelligente, non arbitraire. En elle, sont posées ensemble la nécessité et la finalité. Cette cause est appelée *Raison primitive,* c'est Dieu, source des lois, source de tout rapport.

La raison primitive est bien le fondement et le terme de tous les rapports, mais en elle-même, elle n'est pas rapport. Cette Raison est, comme les lois, nécessaire et universelle, mais en elle, nécessité et universalité ne sont pas dérivées. Dieu agit selon des lois qu'il a faites et « il les a faites parce qu'elles ont du rapport avec sa sagesse et sa puissance ». En Dieu, savoir et acte sont confondus, la nature de Dieu, c'est la nécessité elle-même, la nécessité est sagesse, elle est norme. Sommes-nous, en ce point, en présence du modèle que les comportements humains politiques ou moraux devront tenter d'imiter, s'ils doivent être soumis, non pas à l'aveugle mécanisme, mais à des normes ?

Montesquieu analyse la création du point de vue des lois qui la régissent. Les lois des choses matérielles se réduisent à celles de la matière et du mouvement. La matière est directement constituée et gouvernée par Dieu, elle est privée d'intelligence, elle suit nécessairement les lois ; en ce sens, c'est la matière qui est la plus proche de la légalité divine parce qu'elle ne peut pas s'en *écarter.* Les plantes suivent aussi leurs propres lois sans les sentir, ni les connaître. Avec les bêtes, régies par le sentiment, s'ouvre la possibilité de ne pas suivre toujours leurs lois.

Avec les êtres intelligents, la loi va changer de sens. Sans doute, comme être physique, l'homme est soumis à des lois invariables, mais il peut aussi faire des lois : il y a des lois positives, juridiques, politiques, morales. Mais l'homme peut-il créer n'importe quelle loi ? Montesquieu récuse en l'homme un pouvoir qui serait totalement arbitraire de constituer des lois. Il se réfère à une théorie de la possibilité : avant que l'homme ne fasse une loi, il y a une loi possible, de même qu'avant qu'un cercle ne soit effectivement dessiné, il y a une essence du cercle. Il est remarquable que dans l'ordre des lois possibles, correspondant analogiquement à la figure idéale de la géométrie, Montesquieu fasse apparaître la notion de *justice.* Par le biais du possible, la loi peut continuer d'être un rapport nécessaire qui dérive de la nature des choses ; la nature c'est ici l'essence de la loi positive avant sa réalisation. La dérivation est une effectuation empirique. La loi positive est, en ce point, la loi droite, conforme à l'essence. Si toute loi positive répondait à ce modèle, le monde intelligent aurait le même niveau de rationalité que le monde physique.

Mais l'homme a la possibilité de ne pas suivre les lois. L'homme est l'être de l'*écart.* Il peut violer les lois que Dieu a établies ; comment cela est-il possible si elles sont nécessaires ? En fait, ce viol atteint les lois possibles parmi les lois positives. Il peut violer les lois qui le régissent dans l'ordre juridique, politique, social, moral.

La possibilité de s'écarter des lois s'enracine dans la nature humaine. Montesquieu, sans se préoccuper de justifier ses assertions, reprend ici des thèmes triviaux de la théologie et de la philosophie la plus « traditionnelle ». L'homme, par nature, a un entendement borné, il est sujet à l'erreur : en ce sens, il viole les lois par défaut de connaissances ; en conséquence, si on connaît les lois on pourra d'autant mieux les observer. Par nature, les hommes « agissent par eux-mêmes ». Bien que Montesquieu n'utilise pas ici le terme, il s'agit bien de la liberté comme pouvoir de s'écarter du nécessaire. De cette double possibilité d'écart naît un deuxième sens de la loi positive : elle n'est plus primitive mais elle rappelle la loi primitive violée, en comblant autant que faire se peut l'écart. C'est une loi qui *redresse.* Redresser c'est restaurer la bonne et droite loi positive qui est elle-même conforme à l'essence de la justice, c'est-à-dire à la Raison primitive. Pour l'homme qui est soumis aux lois, la loi-redressement est norme obligatoire, ce qu'il ne comprend pas toujours ; du point de vue de la vérité, la loi-redressement est une loi rationnelle où, comme en Dieu, la norme se confond avec la nécessité.

La possibilité de s'écarter des lois, fondée dans la liberté, ne signifie pas que les hommes soient gouvernés par leurs « fantaisies ». Les fantaisies s'expliquent et entrent comme composantes dans l'esprit général. Il y a des *lois de l'écart* au sens où il y a des lois de la liberté, mais à l'extrême condition que la liberté soit une puissance rationnelle capable, s'il le faut, de s'autocorriger. La capacité de la liberté, tant en politique qu'en morale, de se normer a pour fondement le respect de la justice qui ne dépend d'aucune convention humaine (*Lettres persanes,* 83), qui règle les rapports des hommes entre eux et le rapport de l'homme à lui-même. La justice est au-delà de la distinction de la politique et de la morale.

Morale et politique

Montesquieu n'a pas, de son propre aveu, voulu faire œuvre de moraliste. Rendre intelligible l'esprit général ne consiste pas à le juger selon des critères moraux. Pourtant c'est au crible d'une axiologie qu'il examine les faits historiques, politiques, sociaux, les mœurs. Il opère des choix qui relèvent inséparablement d'une morale et d'une

politique. S'il prend soin de distinguer les vices politiques qui ne sont pas nécessairement des vices moraux et réciproquement, il reste que sous certaines formes, le bien moral et le bien politique peuvent s'unir dans le bien public qui est la véritable paix.

Montesquieu, à la suite d'une antique tradition, établit une typologie des formes de gouvernements politiques. Cette typologie est ternaire : « Je suppose trois définitions, ou plutôt trois faits » (*De l'esprit des lois,* livre II, chap. 2). Le projet est donc d'étudier une typologie concrète et de la décrire. En réalité, cette typologie reste idéale (au sens wébérien ultérieur de type-Idéal) dans la mesure où sont dégagées les conditions de possibilité de chaque gouvernement : sa nature, son principe, même si elles ne sont pas réalisées effectivement dans des formes historiques ; en ce point encore, le possible régit le réel. Par nature du gouvernement, il faut entendre la répartition de la puissance qui exerce le pouvoir : dans la République, la souveraineté appartient au peuple en corps (c'est la démocratie), ou à une partie du peuple (c'est l'aristocratie). Dans la monarchie, un seul gouverne mais par des lois fixes et établies que les jurisconsultes appellent lois fondamentales du royaume, lois dont ne tient plus compte une monarchie absolue comme celle qui régit alors la France, mais que respecte la monarchie constitutionnelle anglaise. Dans le despotisme qui sévit en un Orient plutôt mythique, un seul a le pouvoir souverain, sans aucun frein d'aucune sorte. C'est le règne de la volonté singulière, de l'arbitraire pur, du caprice, de l'irrationalité passionnelle.

La typologie ternaire trouve sa vérité dans une typologie binaire dont le principe est le suivant : s'il est vrai que le but de la société est la liberté de ses membres, quel est le type de gouvernement qui peut assurer cette liberté ? Il y a des gouvernements qui le peuvent, d'autres qui en sont incapables. Montesquieu prend soin de distinguer la liberté philosophique (liée à la volonté : être libre c'est faire ce qu'on veut) de la liberté politique qui découle non de la volonté mais de l'exercice de la loi ; un peuple est libre à proportion de la justice de ses lois. La liberté morale est toute proche de la liberté politique, car être libre moralement, ce n'est évidemment pas faire « ce qu'on veut ». « La liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir » (*De l'esprit des lois,* livre XI, chap. 3).

Une idée fondamentale de Montesquieu est que par une loi de la nature humaine, quiconque possède ne serait-ce qu'une once de pouvoir, tend à en abuser. Il en résulte que tout pouvoir d'un homme ou de plusieurs sur les autres veut irrépressiblement s'augmenter. Si donc on veut non point extirper la tendance à l'abus – c'est impossible – mais la contenir, ou, ce qui revient au même, si l'on veut empêcher une liberté d'accaparer celle des autres, alors il faut que les pouvoirs soient séparés, balancés, équilibrés par des corps intermédiaires qui limitent, pondèrent la pente naturelle à l'excès. Un état politique et social ne peut réaliser la liberté que s'il équilibre les actions et les réactions, s'il met en œuvre un système de contrepoids qui oppose le pouvoir à lui-même et permet de l'arrêter. Le choix de Montesquieu : la meilleure forme de gouvernement pour garantir la liberté est celle qui pratique la *modération,* est tout autant un choix moral que politique.

Les principes des gouvernements varient selon la forme de ces derniers. Le principe est ce qui fait agir un gouvernement, qui anime sa nature, il a la fonction d'un ressort. Les principes (la vertu est le ressort de la République, l'honneur celui de la monarchie, la crainte celui du despotisme) sont les passions humaines qui font mouvoir le gouvernement (livre III, chap. 1). Passions enracinées dans la nature humaine, les principes ne sont pas des sentiments qui relèvent de la morale mais plutôt de types de sociétés politiques déterminées. Pour répondre à des critiques qui, après la parution de *De l'esprit des lois,* lui reprochaient d'avoir soutenu que la vertu est le ressort de la République, Montesquieu, dans un *Avertissement,* souligne que ce qu'il entend par vertu a un sens essentiellement politique et non pas moral. La vertu est, dans la République, l'amour de la Patrie et de l'égalité qu'accompagne la forme économique de la frugalité, de la médiocrité dans la possession des biens. La vertu est moins requise dans le régime aristocratique parce qu'il est inégalitaire. Le principe de la monarchie est l'honneur, sorte de préjugé de chaque personne et de chaque condition (livre III, chap. 6). Il supplée et *représente* la vertu. L'honneur n'est pas conscient chez l'homme monarchique, ni dans son but, ni dans sa fonction de ressort ; chacun demande d'être préféré, distingué, il repose sur le seul amour de soi-même et, en cela, il n'est pas sentiment véritablement politique mais préjugé, précisément. Mais il n'en a pas moins une fonction, car chacun croyant agir pour soi, agit sans le savoir pour l'intérêt commun. Il est faux mais utile : ne contribue-t-il pas à modérer le vouloir du monarque qu'on ne peut honorer que s'il n'abuse pas de ses pouvoirs ? Tout irrationnel qu'il soit, l'honneur qui habite l'honnête homme (lequel ne relève pas, au sens strict, d'une définition morale) travaille au maintien du bien social, à la totalité organique monarchique.

Le principe du despotisme – mais est-ce encore un principe ? – est la crainte. Comment la crainte, mobile de la soumission d'où toute liberté responsable est absente, pourrait-elle être principe ? Elle est, en fait, la négation de tout principe possible, qu'il soit politique ou moral. Montesquieu porte un jugement négatif radical sur le despotisme : il instaure l'égalité de tous, car chacun y est esclave du maître qui est d'ailleurs lui-même esclave de ses passions et de celles de son vizir : « On ne peut

parler sans frémir de ces gouvernements monstrueux » (livre III, chap. 11). L'homme s'y conduit en bête, toute économie est détruite, elle est, au sens strict, désertée, désertique. Sans doute, le despotisme peut-il s'expliquer par des séries causales et tout particulièrement par des déterminismes climatiques : l'excès de chaleur, l'excès des dimensions des territoires rendent les peuples lâches et favorisent l'esclavage ; d'où il est clair que la politique despotique (qui n'est en toute rigueur qu'une monstruosité du politique) ne peut connaître la modération, la pondération, les contrepoids qu'utilisent, pour garantir, sauvegarder la liberté, les peuples du Nord qui jouissent de climats tempérés. Sous le règne du despotisme oriental (qu'il soit turc, moscovite, asiatique ou américain-sauvage), la liberté ne peut jamais augmenter parce qu'elle n'existe pas. Il en résulte que si la liberté ne peut se développer que dans le Nord, un gouvernement qui souhaite avec raison le bien de son peuple, doit veiller à installer le siège du pouvoir au bon endroit géographique et climatique. « Il est important à un très grand prince de bien choisir le siège de son empire. Celui qui le placera au midi courra le risque de perdre le nord ; et celui qui le placera au nord conservera aisément le midi » (livre XVIII, chap. 8). Il va de soi que le nord et le midi sont situés par Montesquieu, non point selon des critères géographiques réels mais bien plutôt selon une symbolique de la liberté tout inspirée par un jugement politique et moral. Dans les *Lettres persanes,* le despotisme persan ne règne pas seulement à Ispahan, il est aussi à Paris, capitale certes située au nord, mais qui n'en est pas moins le siège de la monarchie absolue où l'exercice de la liberté n'est pas possible.

Pour Montesquieu, héritier en cela d'une tradition antique, tous les gouvernements tendent à dégénérer. Cette décadence inévitable, qui peut être brutale ou progressive, est en particulier illustrée par l'histoire de la Rome antique. En 1734, dans les *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence,* est mise en place, à partir de l'exemple prestigieux de Rome, la thèse de l'inévitable corruption des empires. La décadence, où qu'elle se produise, est la perte de la liberté. Sans doute, la corruption des gouvernements obéit-elle à des séries complexes de causes qui peuvent tenir à des modifications territoriales, à des changements économiques... Mais la cause principale est dans l'abandon des principes qui sont les ressorts des gouvernements : la monarchie se corrompt par la perte de l'honneur, la république par celle de la vertu. Cette décadence inévitable ne peut être que retardée, différée, à l'expresse condition que soit mis en jeu un système modérateur. Au sens strict, le despotisme ne connaît pas la corruption inscrite dans le mouvement de l'histoire, parce qu'il est par essence corrompu : on ne perd pas la liberté là où elle n'a jamais vu la lumière. Le despotisme fascine Montesquieu parce qu'il est la mort de la politique, de la morale, la négation de la nature humaine, il est le *risque absolu* qui menace inéluctablement toute société, si elle peut se préserver.

Un choix pour l'humanité

Si les causes générales qui ne dépendent pas de nous l'emportent sur les causes particulières et si tout l'effort humain ne consiste qu'à maintenir et conserver, ne sommes-nous pas le jouet mécanique de la fatalité aveugle ? La morale comme la politique ne sont-elles pas frappées d'inutilité ? Montesquieu ne tombe-t-il pas sous la critique que certains de ses contemporains lui ont adressée, à savoir qu'il pèche par spinozisme, au sens où, à l'époque, on interprète cette philosophie comme une pensée du nécessitarisme absolu ? Si cette critique était fondée, on ne comprendrait pas pourquoi Montesquieu prend parti, avec constance, au sujet de certaines positions dont il est débattu au siècle éclairé. Quelques exemples seront pris ici, en ce qu'ils ont valeur privilégiée.

Il est d'abord à noter que Montesquieu estime que par nature les hommes ont un goût pour la morale : « Les hommes, fripons en détail, sont en gros de très honnêtes gens ; ils aiment la morale... » (livre XXV, chap. 3). Mais quelle est donc cette morale aimable, alors même que les mœurs sont si diversifiées ? C'est une morale qui permet de jauger et de juger les comportements des hommes entre eux. Ainsi, Montesquieu n'a cessé de condamner les cruautés, les exactions, les crimes des Espagnols lors de la conquête du Mexique et du Pérou. Les conquérants ont violé les devoirs de l'homme à l'égard de son semblable, ces « scélérats » prêchaient l'Évangile qu'ils pervertissaient et déshonoraient dans leurs actes (*Mes pensées,* 617). La perfidie criminelle des Espagnols, qui fut le contraire d'une quelconque modération, a abaissé les Indiens, mais plus encore les conquérants.

L'esclavage représente aux yeux de Montesquieu un scandale moral. Il viole la loi naturelle – éminemment normative – de l'égalité des hommes entre eux. Il faut ici souligner cependant que, étant donné l'ambiguïté du terme de nature – ensemble de faits régis causalement et norme – Montesquieu peut écrire (livre XV, chap. 7) que dans les pays chauds l'esclavage est « fondé sur une raison naturelle ». Ce que dénonce en profondeur Montesquieu, c'est l'idée, courante alors, que l'esclavage peut être légitimé par le fait que l'esclave a volontairement aliéné, vendu sa liberté. L'esclavage reposerait donc sur un contrat. Montesquieu démontre que ce prétendu contrat est une imposture juridique, la liberté n'est pas un bien, une propriété qu'un homme puisse aliéner. Il y a donc une antériorité de la liberté naturelle par rapport aux degrés de liberté de fait que rendent possible les lois positives : « Il n'est pas vrai qu'un homme puisse se vendre. La vente suppose un prix : l'esclave se vendant, tous ses biens entre-

raient dans la propriété du maître ; le maître ne donnerait donc rien, et l'esclave ne recevrait rien... Si la liberté a un prix pour celui qui l'achète, elle est sans prix pour celui qui la vend » (livre XV, chap. II). Ainsi est réfutée la théorie des jurisconsultes romains, selon une argumentation qui sera quasi textuellement reprise dans l'*Encyclopédie*, et dans le *Contrat social* de Rousseau. La révolte des esclaves est, selon Montesquieu, une forme de guerre juste. Il a écrit dans *Mes pensées* que la guerre conduite par Spartacus fut la plus légitime qui ait jamais été entreprise.

En matière morale, le sort des femmes pose des problèmes subtils. En effet, le statut des femmes varie avec le type de gouvernement, mais quelle que soit la forme politique, la femme n'a jamais le même degré de liberté que l'homme ; elle est toujours captive. Montesquieu constate, sans nécessairement approuver. Dans les républiques antiques, les femmes sont bien libres par les lois mais « captivées par les mœurs ». « Elles vivent dans le gynécée et l'amour est affaire des hommes entr'eux » (livre VII, chap. 9). Dans la monarchie, les femmes sont des instruments qui permettent aux hommes d'avancer leur fortune ; elles sont le moyen qui développe le luxe. C'est dans le despotisme que le sort de la femme provoque chez Montesquieu les jugements moraux les plus vifs. Depuis les *Lettres persanes*, il dénonce le fait que, sous ce type de « gouvernement », la femme n'est qu'un objet et, qui plus est, un objet de luxe. Les femmes n'ont qu'un statut d'esclaves, comme les hommes soumis au maître. Le despotisme, dans la crainte et la sujétion, réalise une sorte d'égalité monstrueuse des sexes. La liberté des femmes serait, pour le despotisme, mortelle. La révolte de la sultane Roxane qui transforme le sérail, jusque-là lieu des jouissances masculines, en lieu des plaisirs enfin goûtés par les femmes, est bien la fin du règne despotique. Le despotisme s'effondre par la voie même qui le maintenait : la violence. Roxane tient bien, dans sa révolte, un langage nouveau à son despote de mari : le langage de la liberté. Mais dans cette dialectique, avant la lettre, du maître et de l'esclave, nulle reconnaissance ne se fait jour. Roxane s'empoisonne, les gardiens du sérail répandent le sang. Spartacus est mort en croix, la sultane se donne la mort. Le despotisme qui guette toute l'histoire finit en catastrophe.

Cependant, les hommes sont des êtres historiques : leur raison peut-elle, par-delà la diversité des mœurs, des lois, trouver quelque asile, fût-il provisoire, dans la reconnaissance d'une norme commune qui serait coextensive à la définition de l'humanité ? Il le faut bien, sinon, tout est perdu. Montesquieu, si attentif aux différences des sociétés, des mœurs, des lois, si curieux de l'innombrable multiplicité des comportements et manières que le genre humain a pu – en étroite conjugaison avec la nature – produire, choisit, non point finalement, mais tout au contraire dès le départ de sa réflexion, l'universel, non le particulier, l'humanité et non pas une société singulière plutôt qu'une autre. Et c'est pourquoi Montesquieu le juriste hiérarchise les droits. Le droit privé qui régit les rapports contractuels des citoyens entre eux, lorsqu'il s'agit d'échanger des propriétés ou des services, est inféodé au droit civil ou public qui règle les relations des citoyens au pouvoir politique quel qu'il soit (le despotisme est, bien entendu, exclu de la sphère juridique privée ou publique). Enfin, existe ce que les Romains de la République accordaient aux étrangers qui vivaient à Rome : le *Jus gentium*, le droit des gens. Le droit des gens devint sous l'influence stoïcienne, reprise par Cicéron, le droit que tous les hommes ont par nature, quelles que puissent être leurs différences concrètes. Le droit des gens devient alors, sinon en fait, du moins au titre d'une exigence morale, celui de tout homme en tant qu'il habite notre monde. Ce droit n'est plus privé, ni public, ni politique, il est *cosmopolitique.*

Montesquieu affirme que le droit des gens constitue le fondement et donc, la vérité de toutes les autres réalités juridiques : « Considérés comme habitants d'une si grande planète, qu'il est nécessaire qu'il y ait différents peuples, ils ont des lois dans le rapport que ces peuples ont entr'eux ; et c'est le droit des gens » (*De l'esprit des lois*, livre I, chap. 3). Tout peuple a un droit des gens, même le plus exotique : les Iroquois...

C'est dans le privilège affirmé du droit des gens que le choix moral et politique de Montesquieu se déclare. Le droit que l'on appelle public ne devrait être qu'un droit civil qui réglerait non point les affaires des particuliers entre eux, mais les affaires du monde (*Lettres persanes*, 94). Si considérable fût-elle, la grandeur des antiques Romains a ignoré ce que commence à honorer le siècle éclairé : l'amour de l'humanité, qui est la suprême vertu. Mais qu'est donc la vertu, sinon par-delà tant de multiples différences, le souci de tout homme de secourir son semblable, même et peut-être surtout, s'il ne le connaît pas ? (*Mes pensées*, 604).

Montesquieu a prétendu ne pas oublier que dans l'inventaire inachevable qu'il propose des faits humains, demeure un principe unificateur : la loi en général est la raison humaine. « Si je savais quelque chose qui me fût utile, et qui fût préjudiciable à ma famille, je la rejetterais de mon esprit. Si je savais quelque chose utile à ma famille et qui ne le fût pas à ma patrie, je chercherais à l'oublier. Si je savais quelque chose qui fût utile à ma patrie et qui fût préjudiciable à l'Europe ou bien qui fût utile à l'Europe et préjudiciable au genre humain, je la regarderais comme un crime » *(Mes pensées)*. Les possibilités pour l'homme individuel et social d'agir sur son histoire sont faibles mais réelles. Les causes morales – au sens large du terme – l'emportent, en fin de compte, sur les causes physiques. Montesquieu soutient *stoïquement* qu'il y a des choses qui dépendent de nous.

● *Œuvres complètes*, éd. R. Caillois, Paris, Gallimard « Pléiade », 1949-1951, 2 vol. (rééd., 1979). — *Œuvres complètes de Montesquieu*, sous la dir. de Masson A., Paris, Nagel, 1950-1955, 3 vol. (inclut la *Correspondance*).

► BENREKASSA G., *La Politique et sa mémoire : le politique et l'historique dans la pensée des Lumières*, Paris, Payot, 1983. — BEYER C., « L'Optimisme de Montesquieu face à la crise du droit des gens au XVIIIe s. », *Revue des sciences morales et politiques*, CXL, 1985. — BINOCHE B., *Introduction à* De l'esprit des lois *de Montesquieu*, Paris, PUF, 1998. — CARRESE P. O., *The cloaking of power : Montesquieu, Blackstone, and the rise of judicial activism*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 2003. — CASSIRER E., *La Philosophie des Lumières*, Tübingen, 1932 (trad. fr., Paris, Fayard, 1966). — COURTOIS J.-P., *Inflexions de la rationalité dans* L'Esprit des lois, Paris, PUF, 1999. — CROCKER L. G., *An Age of Crisis : Man and World in Eighteenth Century French Thought*, Baltimore, J. Hopkins, Univ. Press, 1959. — DUCHET M., *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Paris, Maspero, 1971. — DURKHEIM É., *La Contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale*, Paris, 1982 (repr. in *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Paris, Rivière, 1966). — EHRARD J., *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe s.*, 2 vol., Paris, SEVPEN, 1963 ; *L'Esprit des mots, Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Genève, Droz, 1998. — GOLDZINK J., *La Politique dans les Lettres persanes*, Fontenay-ENS, Les Cahiers de Fontenay, 1988. — GOYARD-FABRE S., *La Philosophie du droit de Montesquieu*, Paris, Klincksieck, 1973. — GROSRICHARD A., *Structure du Sérail*, Paris, Le Seuil, 1979. — GUSDORF G., *L'Avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1973. — JUPPÉ A., *Montesquieu : le moderne*, Paris, Grasset, 1999. — LARRÈRE C., *Actualité de Montesquieu*, Paris, Presses de Sciences-po., 1999. — MACFARLANE A., *The riddle of the modern world : of liberty, wealth and equisetum*, New York, St. Martin's Press, 2000. — MAUZI R., *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe s.*, Paris, A. Colin, 1960. — MASON S. M., *Montesquieu's Idea of Justice*, La Haye, Nijhoff, 1975. — QUONIAM T., *Montesquieu, son humanisme, son civisme*, Paris, Téqui, 1977. — ROMBOUT M. W., *La Conception stoïcienne du bonheur chez Montesquieu et quelques-uns de ses contemporains*, Leyde, Univ. Press, 1958. — ROSSO C., *Montesquieu moraliste : des lois au bonheur*, Paris, Nizet, 1971. — STAROBINSKI J., *Montesquieu*, Paris, Le Seuil, 1989 (reprise de l'éd. de 1953). — TODOROV T., *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Le Seuil, 1989. — Coll. : *Revue Europe, Montesquieu*, numéro spécial, Paris, février 1977.

Michèle CRAMPE-CASNABET

→ *Justice ; Libéralisme ; Mœurs ; Vertu.*

MOORE George Edward, 1873-1958
La philosophie morale de Moore et l'intuitionnisme

G. E. Moore fut l'un des philosophes anglais les plus importants du XXe s. Il passa la plus grande partie de sa vie à Cambridge, où il étudia la philosophie entre 1890 et 1900, occupa un poste d'attaché de recherches *(research fellow)* à l'Université de 1898 à 1904, puis enseigna la philosophie de 1911 à 1939. Cette dernière période constitua à Cambridge l'âge d'or de la philosophie ; Moore fut professeur de 1925 à 1939, au moment où Cambridge voyait les techniques de l'analyse philosophique se développer grâce à Moore lui-même, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein et quelques autres. Pendant la majeure partie de cette période, Moore s'intéressa et apporta sa contribution aux domaines de la métaphysique et de l'épistémologie en particulier (il demeure tout particulièrement célèbre pour son étude du scepticisme et son apologie de « l'opinion du sens commun à propos du monde »). Cependant, dans la première partie de son œuvre, écrit entre 1898 et 1904, il s'est principalement intéressé à la philosophie morale, et il est au nombre des rares philosophes de ce siècle qui aient apporté une contribution importante à la fois à la philosophie morale et à la métaphysique.

Le sophisme naturaliste

La plus importante contribution de Moore à la philosophie morale réside dans ses *Principia Ethica*, publiés en octobre 1903 alors qu'il avait tout juste trente ans. Sa thèse principale en est que presque tous les auteurs de philosophie morale avant lui ont été victimes d'un sophisme, « le sophisme naturaliste ». En quoi consiste ce sophisme ? Malheureusement, comme Moore l'a clairement vu dans le brouillon de la préface de 1922 à la deuxième édition des *Principia Ethica* (cette 2e édition ne fut jamais publiée, et la préface ne le fut qu'en 1993), lui-même a confondu deux accusations tout à fait distinctes, ni l'une ni l'autre n'imputant à strictement parler de sophisme, au sens d'erreur de jugement, à celui qui est accusé (si quelqu'un est coupable de commettre un sophisme sur ce point, c'est bien Moore). Les accusations disent : *1)* que les auteurs de philosophie morale ont supposé à tort qu'on puisse analyser de façon réductrice tous les concepts moraux, *2)* qu'ils ont pensé à tort que les concepts moraux dénotaient des propriétés naturelles ou « métaphysiques » (au sens particulier qui sera spécifié plus bas). Ces accusations sont distinctes si l'on remarque qu'une analyse mathématique des concepts moraux tomberait dans la première erreur, mais non dans la seconde, les propriétés mathématiques n'étant ni naturelles ni « métaphysiques », au sens où Moore l'entend. De même, quelqu'un qui supposerait que la vie humaine possède une dimension irréductible, par exemple la nature des buts et des intérêts humains, commettrait la seconde erreur, mais non la première, aucune analyse réductrice des concepts n'étant proposée ici. Dans sa préface de 1922, tout en remarquant la distinction entre les deux accusations, Moore propose néanmoins de les combiner sous prétexte que ceux qui commettent le sophisme le font parce qu'ils supposent à tort qu'on peut analyser de façon réductrice tous les concepts moraux si on voit en eux des concepts

dénotant des propriétés naturelles ou métaphysiques. Mais puisque les argumentations en faveur de ces accusations sont distinctes, il me semble préférable de préserver cette distinction et de traiter séparément les propositions impliquées de manière sous-jacente, à savoir : *1)* que les concepts moraux sont irréductibles et que *2)* les jugements moraux n'attribuent pas des propriétés naturelles ou métaphysiques. Cette distinction nous permet entre autres de corriger l'attitude dédaigneuse de Moore à l'égard de l'histoire de la philosophie morale. En effet, même s'il est possible de soutenir que la première proposition est exacte, il n'est pas facile de dire que des philosophes tels qu'Aristote, Rousseau, Kant et J. S. Mill l'ont rejetée, bien que Moore les accuse tous de tomber dans le sophisme naturaliste. De même, bien que ces philosophes rejettent tous, d'une certaine manière, la seconde proposition, son exactitude est beaucoup moins évidente.

Parce qu'il fonde l'essentiel de sa théorie morale sur une forme d'utilitarisme, Moore considère que le concept moral fondamental est celui qu'on utilise pour évaluer les conséquences d'une action, ou une situation en général, et il appelle ce concept « goodness », c'est-à-dire la qualité de ce qui est bon. Mettons « bonté », mais retenons qu'il ne s'agit pas de la vertu de l'homme bon. La première proposition a donc tendance à devenir la proposition selon laquelle il est impossible d'analyser la « bonté » et la seconde, que la « bonté » n'est pas une propriété naturelle ni métaphysique. Par conséquent, c'est sous cet angle qu'il nous faudra examiner les arguments de Moore en faveur de ces deux propositions.

L'argument bien connu de Moore en faveur de l'impossibilité d'analyser la « bonté » dit que toute proposition d'analyse, si elle est vraie, doit l'être en elle-même de façon aussi évidente que toute tautologie informelle ; cependant, il est indiscutable que de telles analyses éventuelles ne possèdent pas ce caractère d'évidence immédiate. Ainsi, comme le dit Moore : « Il est de fait peut-être vrai que ce que nous désirons désirer est toujours aussi un bien ; il se peut même que la proposition inverse soit également vraie [est bon ce que nous désirons désirer] ; il est cependant très douteux qu'il en soit ainsi, et par le simple fait que nous comprenions très bien le sens de ce doute, on voit clairement que notre esprit a bien affaire à deux idées distinctes » (*PE*, p. 68). L'idée fondamentale ici, c'est que, pour reprendre l'exemple de Moore, s'il était correct d'analyser la « bonté » en termes de désirs du second ordre (désirs de désirs), alors nous n'aurions pas davantage de raisons de mettre en doute la tautologie selon laquelle c'est seulement la situation que nous désirons désirer qui est bonne, que nous en aurions de mettre en doute la proposition que c'est seulement la situation que nous désirons désirer que nous désirons effectivement désirer. Car, si l'analyse du concept de « bonté » est correcte, les propositions sont identiques. Il est néanmoins clair qu'il existe des raisons de mettre en doute l'analyse proposée, raisons qui ne sapent pas la simple tautologie.

Cette argumentation suppose qu'une analyse conceptuelle, pour qu'elle soit vraie, doit nous frapper comme tellement évidente qu'elle en devienne banale. C'est là une supposition devant laquelle on peut raisonnablement émettre une objection. Dans des écrits postérieurs portant sur le « paradoxe de l'analyse », Moore a lui même examiné ces questions et reconnu que l'identité des objets de la pensée n'était pas un problème simple. Cependant, même lorsque la supposition que Moore utilise dans *Principia Ethica* se trouve rejetée, il semble néanmoins que son argumentation conserve quelque valeur. Car, même s'il n'est pas nécessaire que les analyses conceptuelles soient évidentes, il faut néanmoins qu'elles puissent être assimilées par la réflexion, de sorte que ceux qui les admettent n'aient aucune raison sérieuse de les mettre en doute ; il faut qu'il finisse par apparaître que si une analyse ne s'impose pas à notre assentiment, c'est seulement à cause d'une confusion entre concepts. En toute vraisemblance, on peut donc à présent dire en faveur de Moore qu'aucune analyse réductrice de la « bonté », ou d'autres concepts moraux fondamentaux, ne remplit cette condition. Par exemple, dire qu'on définit la « bonté » d'une situation en parlant d'objets de désirs du second ordre, voilà qui rend impossible une évaluation digne de ce nom des désirs du second ordre eux-mêmes ; de plus, il semble qu'il y ait plus qu'une confusion entre concepts à considérer une telle impossibilité comme l'abandon d'un domaine significatif en matière d'évaluation critique.

Néanmoins, bien que l'hypothèse discutable de Moore n'y figure plus, cette version revue et corrigée de son argumentation est moins concluante que celle qu'il a signée. En effet, alors que cette dernière considère que la présence effective d'un doute concernant une analyse éventuelle est en elle-même décisive, l'argumentation revue et corrigée, elle, implique seulement que la persistance de tels doutes milite contre la véracité des analyses réductrices des concepts moraux. Libre aux critiques de Moore de dire que la persistance de ce doute n'est que le signe de la persistance de la confusion entre concepts (qui n'est peut-être elle-même que le reliquat de quelque forme transcendantale de la religion), et de faire miroiter la perspective d'une compréhension éclairée et dégagée de tels doutes. Par conséquent, pour rejeter cette possibilité, il faut aller au-delà de la référence que fait Moore à la phénoménologie de la réflexion morale, et parvenir à une autre description des concepts moraux qui expliquerait pourquoi ils sont irréductibles.

L'un des courants de pensée influents à ce sujet, celui qu'on associe tout particulièrement avec R. M. Hare (1952, 30), dit que les concepts

moraux sont nettement « prescriptifs », d'une façon qui les met à l'écart des autres concepts qui seraient, eux, seulement « descriptifs ». Cependant, bien que la distinction entre d'une part le descriptif, ou théorique, et d'autre part le prescriptif, ou pratique, soit assez probante, il ne me paraît pas juste d'assimiler l'éthique et le prescriptif ; en effet, il arrive que certaines normes ne soient pas morales (par exemple, les règles de l'étiquette), et que certaines évaluations morales soient plus contemplatives que prescriptives. Afin d'améliorer cet angle d'approche qui, comme celui choisi par Kant, cherche à justifier l'irréductibilité de la morale en présentant une caractéristique distinctive et *formelle* des concepts moraux, on peut être tenté de revenir vers Moore et, en cherchant à donner un *contenu* distinctif à la pensée morale, de lui attribuer le rôle de juge de la « bonté » ou, plus exactement, de la valeur intrinsèque des types de situation. Ce point appelle en lui-même nombre de questions, car c'est le caractère réfractaire à toute analyse de ces jugements qui est en cause. Néanmoins, si l'on s'inspire de la remarque émise par Moore lui-même disant que les situations sont intrinsèquement précieuses dans le cas où « purement par elles-mêmes elles valent d'exister » (*PE*, 237), il semble clair qu'on ne peut se préoccuper de ce qui est ainsi intrinsèquement précieux sans évaluer par la réflexion la structure complexe de la vie humaine. Si nous examinons le problème sous cet angle, il nous faut déterminer s'il est possible d'examiner la vie humaine sous un angle totalement dégagé de toute idée de valeur, sous lequel on parvienne à reconstruire de façon plausible et rationnelle la manière dont nous jugeons la valeur intrinsèque, ou bien si de telles tentatives sont toutes vouées à l'échec, soit qu'elles impliquent tout bonnement des jugements de valeur grossiers, soit qu'elles ne nous laissent pas la possibilité d'évaluer de façon critique leurs propres postulats concernant les plus profondes aspirations de la vie humaine. Quoi qu'il en soit, nous en sommes malheureusement au même point que lorsque nous avons examiné la version corrigée de l'argumentation de Moore : il est clair que les apparences parlent en faveur de Moore, mais elles ne sont pas décisives en elles-mêmes.

Je crois que, pour faire avancer cette argumentation, il faut que nous nous attaquions à l'autre aspect de la thèse émise par Moore sur le « sophisme naturaliste », à savoir la proposition selon laquelle la « bonté » ne serait pas une propriété naturelle ou métaphysique. Parce qu'il adhère à cette proposition, Moore considère les jugements de valeur intrinsèque comme des jugements issus de la réflexion et portant sur une propriété abstraite et quasi mathématique qui n'entretiendrait aucune relation systématique avec les autres propriétés habituelles. Ce point soulève en général l'objection, fort concluante, qu'il est impossible de comprendre pourquoi la présence ou l'absence de cette propriété abstraite serait d'une importance capitale pour nous. Au contraire, si on abandonne cet aspect de la position de Moore, et qu'on admette que la « bonté » est en quelque sorte une propriété « naturelle », de telle sorte que les questions de valeur intrinsèque se trouvent directement liées aux questions concernant la structure et à l'interprétation de la vie humaine, alors la thèse émise par Moore à propos de l'impossibilité d'analyser la bonté devient la thèse que l'interprétation des affaires humaines comporte une dimension morale irréductible à quoi que ce soit d'autre. De ce point de vue, les jugements de valeur intrinsèque s'inscrivent dans le cadre d'une psychologie et d'une sociologie politique plus vastes visant à développer une compréhension de soi et de la communauté.

Bien sûr, cette simple affirmation ne fait pas office de démonstration, et il existe en psychologie, en sociologie et dans les sciences politiques, une redoutable tradition positiviste qui serait encline à contester ce genre de position de « naturalisme moral » que j'ai essayé de mettre en lumière. Néanmoins, cet article n'est pas le lieu pour poursuivre tel débat ; je veux seulement suggérer que ce qui permet de justifier au mieux l'un des points de la thèse de Moore sur le sophisme naturaliste (point qui dit qu'il est impossible d'analyser la « bonté »), c'est le rejet de l'autre point, qui dit que la « bonté » n'est une propriété ni naturelle, ni métaphysique. Il nous faut donc à présent en venir à l'examen du contenu de ce point ainsi que des arguments de Moore en sa faveur. Or, voilà que nous découvrons que Moore associe deux thèses qu'il aurait réellement fallu examiner séparément. L'une de ces thèses est purement ontologique : les propositions concernant les propriétés « naturelles » s'appliquent toujours à ce qui existe dans le temps et dans l'espace, et les propositions concernant les propriétés « métaphysiques » s'appliquent à ce dont, comme Dieu, on conçoit l'existence, bien que ce ne soit pas dans le temps ou dans l'espace. Ainsi, d'après cette interprétation, Moore dit que les suggestions d'éthique générale portant sur la valeur intrinsèque des genres de situations sont en fait des propositions abstraites et quasiment mathématiques qui sont totalement distinctes des questions sur l'existence (*PE*, 162-163, 176-177). C'est le côté platonicien du non-naturalisme moral de Moore. Mais la position de Moore a davantage à offrir. En effet, il relie également les propriétés « naturelles » aux sciences « naturelles », et considère que sa thèse selon laquelle la « bonté » n'est pas une propriété naturelle implique que la morale n'est aucunement une branche des sciences naturelles ou de la psychologie (*PE*, 92, préface de 1922, 13). Finalement, tout en cherchant à savoir ce que c'est pour une propriété d'être « naturelle », Moore suggère que, si la « bonté » n'est pas une propriété naturelle, c'est parce que la « bonté » d'une situation dépend de ses autres propriétés, alors que ses autres

propriétés ne sont pas dépendantes à ce point les unes des autres (*PE*, 93).

Cette troisième thèse semble totalement distincte, et il nous faut donc tout d'abord nous demander si Moore étaie par de bonnes raisons l'antinaturalisme qu'il défend à la faveur des deux autres interprétations. J'ai bien peur que non : au lieu d'argumenter, il passe fallacieusement de la proposition qu'il n'est pas possible d'analyser la « bonté » en termes de propriétés naturelles à la conclusion que, par conséquent, la bonté ne peut constituer en elle-même une propriété naturelle. Pour faire mieux que lui, nous devons concentrer notre attention sur la deuxième interprétation, et admettre que les sciences « naturelles » sont celles qui s'intéressent aux lois de la nature, et en particulier aux lois causales. De fait, nous avons assurément de bonnes raisons pour rejeter l'opinion que la morale soit une science naturelle en ce sens : il est clair que la tradition de réflexion morale et politique qui nous vient d'Aristote ne nous fournit pas de lois nomologiques morales qui soient comparables à celles des sciences physiques et biologiques. L'une des réactions possibles devant cette situation pourrait constituer l'autre moitié de l'antinaturalisme de Moore : si les vérités morales générales ne peuvent constituer des lois de la nature, alors peut-être peuvent-elles néanmoins rester des vérités abstraites de la raison, comparables aux vérités mathématiques. Mais cette ligne de pensée n'est pas très attrayante, et il est possible de la remplacer par l'affirmation que les propriétés morales s'appuient de façon essentielle sur la structure psychologique et sociologique des êtres humains tels qu'ils sont, en admettant que la structure explicative de la psychologie et de la sociologie humaines n'est pas en elle-même complètement nomologique, ce qui constitue un thème courant de la tradition herméneutique.

À ce stade, l'analyse critique entreprise par Moore sur le naturalisme moral rejoint certains débats contemporains de la philosophie de l'esprit. En effet, on peut trouver dans ces débats des arguments et des inquiétudes fondés sur la crainte du réductionnisme, ainsi que des discussions déroutantes sur ce que représente réellement le « naturalisme », discussions qui rappellent fortement celles s'élevant dans l'œuvre même de Moore et à la suite de cette œuvre (voir, par exemple, Fodor, 1987 ; McDowell, 1985). Un autre lien s'établit à travers la suggestion de Moore, mentionnée précédemment, que les propriétés morales ne sont pas naturelles parce qu'elles dépendent de façon inhérente d'autres propriétés. Dans des écrits postérieurs (en particulier dans « La conception de la valeur intrinsèque »), Moore fait à juste titre la distinction entre cette thèse et le problème consistant à déterminer si les concepts moraux dénotent ou non des propriétés naturelles, et il développe la première en la mettant tout à fait à part, parvenant à la conclusion que, bien qu'il soit impossible de réduire un concept moral tel que la « bonté » à des concepts dénotant les propriétés « naturelles » d'une situation, la « bonté » d'une situation dépend de ses propriétés, en ce sens qu'il ne peut exister deux situations dotées exactement des mêmes propriétés naturelles, mais n'ayant pas la même « bonté ». On qualifie souvent de « survenance » (ou dépendance asymétrique) ce genre de dépendance (bien que Moore lui-même n'ait pas employé ce terme), et on considère la plupart du temps qu'il s'applique tout autant aux relations entre le mental et le physique (Davidson, 1980). En effet, il est possible de soutenir que cette survenance n'est nullement accidentelle, puisque le mental est fondamentalement normatif. Mais c'est un débat animé que celui qui concerne différentes sortes de relations de survenance, et leur rapport avec les deux dualismes (Kim, 1993).

Un utilitarisme idéal

Dans sa philosophie morale, Moore ne s'intéresse pas seulement aux problèmes conceptuels qui sont au cœur du débat provoqué par le sophisme naturaliste. Comme je l'ai déjà dit, il propose une forme d'utilitarisme, l'utilitarisme « idéal », dont la principale différence avec l'utilitarisme classique réside dans le fait qu'il rejette la thèse hédoniste selon laquelle les seules conséquences d'une importance quelconque sont celles ayant trait à la maximisation du plaisir. Moore a d'abord exposé cette position dans les *Principia Ethica*, puis lui a apporté quelques précisions dans le livre *Ethics* qu'il écrit plus tard, en 1912. On peut voir dans cette forme d'utilitarisme l'aboutissement de ce qu'avait tenté J. S. Mill afin d'échapper à l'apparente grossièreté du calcul des plaisirs effectué dans la lignée de Bentham et visant à apporter du bonheur, en classant les différents plaisirs par ordre de qualité (*L'Utilitarisme*, II). Comme beaucoup d'autres critiques, Moore n'était pas sûr que Mill ait pu combiner de façon cohérente cette classification qualitative avec son engagement officiel en faveur de la maximisation du plaisir (*PE*, 131-132). En conséquence, il rejette l'hédonisme et prétend, au contraire, que la valeur d'un plaisir dépend de ce qui le procure. Au lieu de proposer quelque autre propriété permettant de classer la valeur relative de ce qui constitue pour Mill des plaisirs d'une qualité supérieure, il affirme qu'il existe simplement une variété irréductible dans les genres de conséquences qui sont tous dotés d'une valeur intrinsèque. Ainsi, aux yeux de Moore, bien qu'une action bonne soit celle qui maximise la valeur intrinsèque, il n'existe aucun principe unique nous permettant de « calibrer » les différentes sortes de valeur intrinsèque et donc de calculer, même en théorie, quelle sera la ligne de conduite maximisant la valeur intrinsèque.

Sous cet angle, le point de vue de Moore ressemble à celui de ces déontologistes qui suggèrent que la moralité comprend plusieurs droits et

devoirs irréductibles. Cependant, malgré ce point commun, l'exposé conséquentialiste, dans lequel Moore présente ce qui fait qu'une action constitue la chose à faire, diffère nettement de celui des déontologistes. Il diffère aussi, en tout cas théoriquement, de notre « sens commun » moral, lequel est incontestablement déontologique, à la fois à cause de l'attitude que nous adoptons devant nos propres obligations, et à cause de notre inclination à distinguer entre les devoirs relevant d'une obligation parfaite et ceux relevant d'une obligation imparfaite ; il est donc à première vue surprenant de voir Moore, qui se fait l'avocat du sens commun à d'autres égards, adopter ici une position conséquentialiste. Nul doute que ce changement est en partie le signe de la profonde influence de Sidgwick sur l'œuvre de Moore, mais il s'avère également que Moore développe sa position conséquentialiste d'une façon telle que notre sens commun moral ne s'en trouve pas réellement inquiété. Son raisonnement part de la proposition que, aux yeux d'un conséquentialiste, il nous faut connaître la valeur des conséquences de toutes les lignes de conduite s'offrant à nous pour savoir laquelle serait bonne. Moore ajoute ici qu'il nous est purement et simplement impossible d'obtenir une telle connaissance de l'avenir, et il conclut donc que nous manquons de connaissances pour déterminer quelles actions sont bonnes ou mauvaises : « Nous n'avons jamais de raison de supposer qu'une action constitue notre devoir » (*PE*, 199). Bien que cette conclusion fasse preuve de scepticisme, elle n'est cependant pas censée susciter de paralysie morale ; en effet, Moore affirme que nous avons souvent à notre disposition un pis-aller en matière d'opinions probables concernant ce qui est juste ou injuste et ce, à travers l'expérience de la moralité conventionnelle du moment. En général, cette expérience nous assure que les règles morales sont profitables, au moins à court terme ; en effet, selon Moore, nous pouvons être assurés que l'adhésion à ces règles est « indispensable pour que se réalise à un degré considérable l'existence de tout ce qui peut être considéré comme bon en soi » (*PE*, 207). C'est pourquoi nous avons davantage de raisons d'agir en accord avec elles que d'une autre manière et, poursuit Moore, nous devrions donc *toujours* agir en accord avec elles (*PE*, 211).

C'est en suivant ce chemin détourné que Moore devient finalement un défenseur de la moralité du sens commun, même s'il ne défend pas les convictions déontologiques qui l'accompagnent en général. La voie sceptique qu'il suit pour arriver jusque-là est un peu étrange (il exagère certainement l'étendue et l'importance de notre ignorance du futur), mais sa position appartient à une catégorie qui est devenue courante dans la tradition utilitariste, selon laquelle il existe deux niveaux de pensée morale : un niveau strict et théorique d'appréciation de l'action selon des critères utilitaristes, et un ensemble plus intuitif de règles de conduite, généralement profitables et applicables sans trop de réflexion (Hare, 1981). La justification normale de ces deux niveaux réside dans l'inconvénient (en termes de perte de la spontanéité, de la fiabilité, et de la confiance) qu'il y aurait à vivre à l'intérieur d'une communauté dont les membres sauraient que chacun parvient à un jugement moral à travers un processus de calcul utilitariste, par comparaison avec une communauté dont les membres sauraient que les critères moraux de chacun proviennent d'un code moral facilement applicable, et généralement bénéfique. Je préfère cette ligne de pensée, qui peut être conciliée avec le soutien utilitariste qu'apporte Moore à la moralité du sens commun.

L'amour et la beauté

Nombreux sont les partisans de Moore qui ont eu le sentiment qu'il avait exagéré sa défense de la moralité conventionnelle (bien que Moore admette que, lorsque l'expérience ne montre pas que cette moralité est dans l'ensemble profitable, il n'est pas nécessaire de s'y conformer). Ils ont donc eu tendance à survoler cette partie de son analyse pour se préoccuper davantage de sa dernière partie, dans laquelle il identifie l'« idéal », c'est-à-dire les situations dotées de la plus grande valeur intrinsèque. En effet, c'est à ce stade que Moore avance sa célèbre thèse que « parmi les choses que nous pouvons connaître ou imaginer, de loin les plus précieuses sont ces états de la conscience que l'on peut grossièrement définir comme les plaisirs des relations humaines et la jouissance procurée par les belles choses » (*PE*, 237). Bien sûr, la thèse selon laquelle l'amour et la beauté sont suprêmement précieux n'a rien de nouveau : l'amour est une valeur centrale dans le monde chrétien, de même que l'art dans le mouvement romantique. Ce qui est néanmoins surprenant, c'est la façon dont Moore présente sa thèse sans user le moins du monde de cette métaphysique complexe qui accompagne d'ordinaire de telles thèses, en particulier dans le contexte de l'idéalisme du XIXe s., et je crois que c'est à cause de cette caractéristique que cette formule exerça tant d'influence sur ses amis du « Groupe de Bloomsbury » (en particulier Maynard Keynes, Leonard Woolf, Clive Bell et Lytton Strachey ; c'est Keynes qui décrit le mieux l'influence de Moore sur ce groupe dans son essai « My early Beliefs »). De fait, Moore paraissait offrir une tierce solution toute naturelle pour remplacer le choix éculé entre la métaphysique nébuleuse du romantisme idéaliste et les fades calculs de la rationalité utilitariste ; il semblait montrer qu'il était possible de combiner la clarté et la rigueur de la pensée utilitariste avec les valeurs séduisantes de la philosophie idéaliste.

Ainsi, les artistes et les écrivains de Bloomsbury prenaient à cœur le credo de Moore selon lequel ce sont l'amour et la beauté (ou l'art) qui ont le plus d'importance (« Que seules ces choses... peuvent

justifier que quiconque s'acquitte d'un devoir public ou privé », *PE*, 238), mais sans faire référence à la défense pleine de scepticisme que Moore avait faite de la moralité conventionnelle et qui avait précédé la présentation de ce credo dans les *Principia Ethica* eux-mêmes. Néanmoins, comme le reconnut Keynes par la suite, il était impossible qu'un tel credo constitue effectivement le fondement d'un système public de valeurs sociales. Parce qu'on n'a pas de l'amour et de l'amitié pour tout le monde, et parce que l'activité artistique et l'appréciation de la beauté nécessitent des compétences pratiques et théoriques que tout le monde ne peut pas posséder, le credo de Moore devient inévitablement élitiste dans la pratique. Les exigences de la justice publique demandent que soient reconnues des valeurs plus universelles, et par conséquent plus terre à terre. En outre, puisque les valeurs idéales de Moore ne concernent pas les nécessités prosaïques de l'existence, on ne peut les mettre en application que dans un cadre social et politique à l'intérieur duquel ces valeurs sont considérées comme admises et qui permet donc aux membres de la communauté d'exprimer leur individualité en réalisant des idéaux personnels dépassant le prosaïque. Les valeurs idéales de Moore caractérisent bien un idéal personnel de ce genre, avec lequel les membres du Groupe de Bloomsbury tentèrent d'accorder leur existence, et ce qu'ils ont accompli en littérature et en peinture prouve bien les vertus de cet idéal. Mais pour vraiment comprendre l'« idéal » d'amour et de beauté de Moore, il faut y voir un idéal personnel (au même titre que d'autres idéaux tels que la recherche du savoir et la protection de l'environnement), plutôt qu'une « vérité ultime et fondamentale de la Philosophie Morale » (*PE*, 238).

La position de Moore, telle qu'on la comprenait à l'intérieur du Groupe de Bloomsbury, affirmait entre autres que seuls les états de conscience ont une valeur intrinsèque. Ce qui était important n'était pas tant ce que l'on *faisait* que ce que l'on *ressentait* (on trouve ici des liens avec les merveilleuses explorations du flux de la conscience que fait Virginia Woolf dans ses derniers romans). Or, ce n'est pas là la position qu'adopte Moore dans les *Principia Ethica* eux-mêmes : il y affirme que la valeur intrinsèque accompagne la beauté, même si cette dernière n'est absolument pas appréciée. Mais Moore n'essaie pas de démontrer cette thèse (il se contente de la présenter comme évidente) et il l'abandonne dans *Ethics* (sans non plus avancer le moindre argument). Ce qui est intéressant ici à mes yeux, c'est l'éclairage que cette thèse jette sur la façon dont Moore conçoit la valeur intrinsèque. Dans les *Principia Ethica*, Moore répète que les états dotés d'une valeur intrinsèque sont tout simplement ceux qui « valent par eux-mêmes d'exister » (*PE*, 33), et il est facile de comprendre, selon ce point de vue, qu'il soit possible de penser qu'un objet de beauté que nul n'apprécie peut être considéré comme possédant une valeur intrinsèque. Cependant, comme je l'ai indiqué, Moore affirme également à ce sujet qu'un état doté d'une valeur intrinsèque est un état « qu'il vaut la peine d'avoir pour lui-même », et on peut penser que cette opinion, qu'il est totalement impossible d'appliquer à des objets de beauté qui ne seraient pas appréciés, conforte la thèse que seuls les états de conscience possèdent une valeur intrinsèque. En fait, je ne crois pas que ce dernier argument soit justifié : pourquoi croirait-on que des activités (telles que la création artistique) et des relations (telles que l'amitié) sont moins « dignes d'être possédées » que l'appréciation ou la jouissance passives qu'on en a ? Sur ce point, la pensée de Moore fait une supposition étrange, presque idéaliste, en faveur de la pensée et au détriment de l'activité. Néanmoins, ce changement de position signale bel et bien de façon tacite que les questions de valeur intrinsèque concernent des évaluations faites du point de vue du sujet conscient. Il serait facile de penser, après tout, que cela signifie que les questions concernant la valeur intrinsèque ne sont pas distinctes des intérêts essentiels de personnes telles que nous et que donc, en fin de compte, une analyse naturaliste de la conception de la valeur intrinsèque redevient possible.

Moore l'intuitionniste

Moore ne propose aucun argument pour étayer sa thèse selon laquelle jouir de l'amitié et apprécier la beauté sont les deux plus grands biens intrinsèques. En effet, son « intuitionnisme » a pour caractéristique de dire qu'il est impossible d'avancer aucun argument, que ce soit en faveur des jugements de valeur intrinsèque ou contre eux : pour lui, en proposant un tel argument, on utilise une analyse tacite de la « bonté », et on tombe dans le sophisme naturaliste (*PE*, 193-194). Je crois qu'il s'agit là d'une nouvelle occurrence de l'erreur que nous avons examinée précédemment à propos du sophisme naturaliste lui-même : si, sans émettre l'hypothèse que cette description est réductrice pour la morale, une personne propose une description naturaliste des propriétés morales, alors elle proposera certainement des arguments pour ou contre des jugements moraux spécifiques et ce, en restant dans le cadre général de sa psychologie morale. De fait, il est frappant de constater que, lorsque Moore lui-même analyse l'hédonisme, qu'il critique d'une manière efficace, il se trouve écartelé entre d'une part la doctrine qu'il a officiellement adoptée et qui dit qu'il lui est interdit d'*argumenter* contre lui, et d'autre part la force qu'il perçoit lui-même dans les arguments qu'il avance (« Je crois vraiment qu'ils *doivent* convaincre », *PE*, 128).

L'intuitionnisme de Moore constitue l'aspect le moins satisfaisant de sa théorie morale. Cet intuitionnisme suppose que nous pouvons élaborer des jugements intuitifs dignes de foi à propos, premiè-

rement, de la grande variété des situations qui sont dotées d'une valeur intrinsèque (positive ou négative) et, deuxièmement, des mérites relatifs de tous ces genres de situations. Il affirme également que nous devons aussi être capables d'évaluer, et c'est le troisième point, la valeur intrinsèque de chacune des situations potentielles complexes que nous envisageons, valeur qui ne peut être calculée seulement sur la base des valeurs que la première et la deuxième thèses nous permettent de discerner, et cela, en raison du « principe des unités organiques » qui dit que la valeur d'un « tout » n'est pas seulement la somme de la valeur de ses « parties ». Pour élaborer ces jugements, il nous faut utiliser une méthode d'« isolement par la réflexion » : nous sommes invités à imaginer un univers composé exclusivement de situations dont la valeur intrinsèque est mise en question, puis à nous demander s'il serait bon qu'un tel univers existât. Bien que Moore se dise sûr de la fiabilité de sa méthode et de sa facilité d'application, il est difficile de voir là autre chose qu'un fatras vide de sens. Mais, si la méthode de Moore est creuse, il ne nous reste que le postulat qui dit que la réflexion nous permet de distinguer cas par cas les réponses aux trois catégories de questions, de plus en plus complexes, qui ont été mentionnées, portant sur la valeur intrinsèque d'un genre de situations ; Moore déclare que nous sommes capables de déterminer « en examinant un genre de situations s'il possède ou non le prédicat unique “bon”, à quelque degré que ce soit ». J'ai bien peur que ces discours ne riment à rien ; la réponse à ces questions n'appartient ni au domaine de la moralité du sens commun, où nous pourrions peut-être dans une certaine mesure nous fier à ces convictions que nous n'avons pas acquises par la réflexion, ni au domaine abstrait de la raison pratique, dans lequel nous pouvons espérer quelques considérations *a priori*. Les jugements de valeur intrinsèque de Moore appartiennent à un domaine intermédiaire, dans lequel les désaccords et les changements d'avis dont nous avons l'expérience devraient prouver sans le moindre doute à toute personne douée de raison qu'il nous est impossible de simplement « regarder pour voir ». Il n'est de « science » que là où nous avons des prétentions systématiques à la connaissance que nous pouvons justifier par des arguments et par des preuves, et lorsque Moore espère fournir, pour la première fois, « les prolégomènes de toute éthique future qui puisse prétendre au titre de science » (*PE*, 35), il semble bien loin du compte.

L'intuitionnisme d'Oxford

Malgré les imperfections de l'intuitionnisme de Moore, il n'est pas inutile de nous demander s'il existe d'autres formes plus défendables d'intuitionnisme. On peut par exemple examiner l'« Intuitionnisme philosophique » de Sidgwick (*Methodes de l'Éthique*, 1907, 102), qui ne parle d'« intuition » que pour la mettre en rapport avec quelques principes moraux évidents très peu nombreux desquels, espère-t-on, on peut tirer la moralité du sens commun, accompagnée seulement des quelques réserves qui, à la réflexion, semblent nécessaires à la préservation d'une cohérence d'ensemble. Néanmoins, bien que non négligeable, cette opinion est fort éloignée de l'intuitionnisme historique de Clarke, Price et de bien d'autres, et je pense qu'il est préférable de la considérer comme une forme de rationalisme en éthique.

Les formes d'intuitionnisme adoptées par les philosophes d'Oxford, Harold Prichard (1871-1947) et Sir David Ross (1877-1971), ont été beaucoup plus influentes au cours de ce siècle. Il semblerait que Prichard ait développé de son côté une série d'opinions qui s'avèrent dans une certaine mesure remarquablement similaires à celles de Moore. Le thème principal de son premier article (le plus influent) de philosophie morale, intitulé « La philosophie morale est-elle fondée sur une erreur ? » (1912), ressemble fortement à la thèse développée par Moore à propos du sophisme naturaliste. Prichard déclare que la philosophie morale traditionnelle repose sur l'« erreur » qui consiste à penser qu'il devrait être possible de trouver des *arguments* ou même des *preuves* pour déterminer quels sont nos devoirs. Cette argumentation que développe Prichard fait partie d'une offensive contre ce qu'il appelle la « pensée généralisante » qui vise à élaborer une théorie qui, bien que partant de considérations qui ne sont pas particulièrement morales, puisse servir à justifier quelque postulat moral. Au lieu de cela, déclare-t-il, le seul véritable objet de la philosophie morale, c'est de clarifier les certitudes que nous avons d'ordinaire sur notre devoir jusqu'à ce que nous puissions considérer nos réflexions comme des « appréhensions immédiates » des genres de devoirs. Aussi cette philosophie morale de Prichard est-elle une défense internaliste de notre sens commun moral, ce que Prichard appelle « les certitudes morales de la vie ordinaire », et l'esprit de cette défense est remarquablement similaire à la défense que prend Moore de notre sens commun de perception, bien que la philosophie morale de Prichard soit très différente de la théorie morale de Moore.

Ross reprend cet aspect de la thèse de Prichard dans son ouvrage *The Right and the Good* (1930), en lequel il critique l'utilitarisme idéal de Moore d'un point de vue déontologique, avant d'avancer une théorie hybride d'après laquelle la moralité comprend une variété de devoirs dont le devoir utilitariste d'agir pour le mieux. Quoi qu'il en soit, Ross va plus loin que Prichard, puisqu'il va jusqu'au bout des conséquences du fait que les devoirs que nous reconnaissons ainsi sont susceptibles d'entrer en conflit. En effet, Ross les appelle « devoirs *prima facie* » (à première vue), puisqu'il veut tenir compte du fait que, dans une situation conflictuelle, il se peut qu'un agent agisse de façon

juste bien que, au bout du compte, au moins un de ces devoirs « à première vue » ne soit pas rempli. Néanmoins, cette terminologie est mal choisie, puisqu'elle suggère qu'un devoir à première vue ne serait pas un vrai devoir lorsqu'un devoir plus pressant l'emporte dans la balance, alors que nous estimerions normalement qu'un manquement à ce devoir, même lorsqu'un autre devoir a plus d'importance, nous impose le devoir de le réparer, dans la mesure de nos possibilités, afin de soulager le mal infligé par ce manquement ; il semble donc préférable d'admettre qu'il peut arriver que des devoirs (authentiques) entrent en conflit, et d'employer une autre expression (par exemple, « ce qu'on doit faire, tout bien considéré ») pour désigner la ligne de conduite que l'on adopte dans une telle situation. Une fois ce point clarifié, nous pouvons nous demander comment, selon Ross, un agent doit déterminer ce qu'il a à faire, tout bien considéré. Ross maintient, certainement à juste titre, que pour ces cas nous ne pouvons aspirer au genre d'évidence intrinsèque issue de la réflexion qui, selon lui, devrait être celle des jugements concernant nos devoirs ; elle pourra seulement être appliquée dans les cas où nous pouvons faire appel à quelque principe établi pour résoudre le conflit, et nombreux sont les cas où un tel principe n'existe pas. Ross affirme donc, dans la lignée d'Aristote, qu'il nous faut simplement suivre au mieux notre jugement, et l'agent qui émet de manière générale des jugements corrects est aussi chanceux que sage.

Ainsi, comme c'est le cas avec le contenu de sa théorie morale, qui renferme à la fois des éléments déontologiques et conséquentialistes, l'intuitionnisme de Ross est un hybride : lorsqu'il analyse notre connaissance du devoir, il adhère à la défense que prend Prichard de nos certitudes morales ordinaires en tant que sources d'un savoir formel qui se suffiraient à elles-mêmes, alors que lorsqu'il décrit la façon dont nous appréhendons ce que nous devons faire tout bien considéré, il fait référence à une capacité d'émettre des jugements justes qu'aucun ensemble de règles ne peut reproduire, et qui n'est pas absolument fiable. Cette distinction entre des certitudes générales et des jugements particuliers risqués reflète une caractéristique réelle de notre conscience morale ; à cet égard, la position de Ross atteste donc d'un progrès significatif sur l'intuitionnisme de Prichard ainsi que sur celui de Moore. Cependant, en ce qui me concerne, je ne crois pas qu'une analyse de la connaissance du devoir puisse se contenter de faire référence au sens commun ; pour étayer notre sens commun moral, comme notre sens commun de perception, il faut que nous comprenions quelle est notre position au cœur de l'univers et que cette compréhension nous explique pourquoi le sens commun est digne de foi. Dans le cas contraire, c'est seulement de façon dogmatique qu'est éliminé le scepticisme écarté par Moore et Prichard. Pour ma part, je crois qu'en essayant d'analyser la fiabilité de notre sens commun moral, on parviendra à ce genre de « raisonnement général » que déplore Prichard et à ce genre de naturalisme que Moore pensait avoir réfuté. Mais, tant qu'on ne tombe pas dans le réductionnisme, je n'ai rien à reprocher à la « pensée généralisante » naturaliste, et je pense qu'aucune forme défendable d'intuitionnisme ne permettra de l'éviter. Néanmoins, je crois tout autant qu'il n'existe aucune philosophie morale acceptable qui soit capable de contourner à la fois ces deux nécessités : ou bien faire entrer en jeu notre sens commun moral, ou bien se fier à la justesse de notre jugement dans les cas de conflits moraux qui sont généralement caractéristiques de la tradition intuitionniste.

● *Principia Ethica*, Cambridge, Univ. Press, 1903 (éd. revue et corr. T. Baldwin, comprenant la préface de 1922, Cambridge, Univ. Press, 1993 ; à paraître en trad. fr. aux PUF, avec la préface de 1922, « The freedom of will » et « Intrinsic value », en 1998). — *Ethics*, Londres, Oxford Univ. Press, 1966. — « The conception of intrinsic value », *in* MOORE, 1993, 280-298, à paraître en trad. fr., Paris, PUF, 1998.

► ARMANGAUD F., *G. E. Moore et la genèse de la philosophie analytique. Présentation et traduction de textes choisis*, Paris, Klincksieck, 1985. — BALDWIN T., *G. E. Moore*, Londres, Routledge, 1990. — CANTO-SPERBER M., *La Philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994. — DAVAL R., *Moore et la philosophie analytique*, Paris, PUF, 1997. — DAVIDSON D., « Les événements mentaux », *Actions et Événements*, Paris, PUF, 1993 (trad. de « Mental events », *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon, 1980, 207-225). — DUBOIS P., *Le Problème moral dans la philosophie anglaise*, Paris, Vrin, 1967. — FODOR J., *Psychosemantics*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1987. — FRANKENA W., « The naturalistic fallacy », *Mind*, 48, 1939, 464-477. — HARE R., *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon, 1952 ; *Moral Thinking*, Oxford, Clarendon, 1981. — HUTCHINSON B., *G. E. Moore's ethical theory : resistance and reconciliation*, Cambridge/New York, Cambridge Univ. Press, 2001. — KEYNES J. M., « My early beliefs », *Two Memoirs*, Londres, Hart-Davis, 1949. — KIM J., *Supervenience and Mind*, Cambridge, Univ. Press, 1993. — MCDOWELL J., « Functionalism and anomalous monism », *in* LEPORE E. & MCLAUGHLIN B. éd., *Actions and Events*, Oxford, Blackwell, 1985, 387-398. — PRICHARD H., *Moral Obligation*, Oxford, Clarendon, 1968 (contient « Does moral philosophy rest on a mistake ? »). — REGAN T., *Bloomsbury's Prophet*, Philadelphie, Temple Univ. Press, 1986. — ROSS sir D., *The Right and the Good*, Oxford, Clarendon, 1930. — SCHILPP P. A. éd., *The Philosophy of G.E.Moore*, La Salle, Open Court, 1968 (en particulier les articles de C. D. Broad et W. Frankena, et la « Reply » de Moore). — STROLL A., *Moore and Wittgenstein. On Certainty*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1994. — ZIMMERMAN M. J., *The nature of intrinsic value*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 2001.

Thomas BALDWIN

→ *Bien et mal, Blâme et approbation ; Descriptivisme ; Dilemmes moraux ; Évolution, Hare ; Idéalistes anglais ; Intuitionnisme ; Normes et valeurs ; Objectivisme ; Sidgwick ; Subjectivisme moral ; Survenance ; Utilitarisme ; Wittgenstein.*

MORALE → Éthique

MORALISTES FRANÇAIS DES XVIIe et XVIIIe SIÈCLES

Les moralistes classiques ne se savaient pas « moralistes ». Le mot ne se rencontre dans aucun dictionnaire avant Furetière (1690). Encore n'y est-il employé qu'au sens de l'auteur « qui écrit, qui traite de la morale », cette morale se réduisant elle-même à « la science qui enseigne à conduire sa vie, ses actions ». Le dictionnaire de l'Académie de 1694 ignore totalement le mot, et il faut attendre l'édition de 1762 pour voir le moraliste, jusqu'alors dit « philosophe » (fût-il La Rochefoucauld ou Vauvenargues), défini comme « un écrivain qui traite des mœurs ». L'apparition de ce sens élargi répond à l'obligation qui est faite alors de distinguer des docteurs de la morale ces non-spécialistes qui, hors de toute discipline et de toute institution, pensent l'homme dans sa réalité individuelle et sociale, psychologique et morale. L'expérience de ces amateurs éclairés n'est pas seulement celle des livres, elle est celle du « grand livre du monde » qui, de Montaigne à Descartes, semble non moins nécessaire et féconde que la culture livresque.

Après la passion du savoir encyclopédique qui caractérise l'humanisme, la nécessité s'est fait sentir vers 1580 d'une maîtrise critique de ce savoir et d'une affirmation individuelle affranchie du dogmatisme des institutions. Montaigne est l'un des tout premiers à prendre conscience de la tâche, et toute la littérature morale des XVIIe et XVIIIe s. lui est redevable d'avoir, selon le mot de Merleau-Ponty, pris le parti de « décrire l'homme comme problème ». Le retour à la paix intérieure et extérieure (1598) voit du reste apparaître un nouveau lectorat qui ne se satisfait plus des productions de la culture savante. Les femmes, qui n'ont pas fréquenté le collège, font une part importante de ce lectorat, et leur influence ne va cesser de grandir grâce au phénomène social du salon (Lafond, « Une vertu pour la ville : l'urbanité », *Villes, bonnes villes* [...], *Mélanges Chevalier,* Univ. Tours, 1989, 401-409). Cette ouverture sur le public mondain ne signifie pas que les moralistes relèvent de la catégorie vague d'une littérature mondaine. Qu'ils soient lecteurs ou auteurs, les mondains se définissent d'abord comme étrangers à la culture savante : tel est Poliandre, l'honnête homme qui n'a pas étudié et le destinataire pour Descartes de *La Recherche de la vérité.* Ce public est dans la situation de l'ignorant face aux détenteurs du savoir. Pour G. Deleuze, dans le *cogito,* « c'est l'Idiot qui dit *Je* », Descartes adoptant, par rapport au docteur, au professeur public, la position du penseur privé, qui n'entend recourir qu'à la lumière naturelle (Deleuze & Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, 60). Le moraliste est de même l'*idiôtès* / ἰδιώτης, le penseur privé, qui délivre à un public de non-spécialistes le produit d'une réflexion proche de l'expérience qui est la sienne et celle de ses lecteurs (Lafond, « La Rochefoucauld, le moraliste et l'Idiot », *Dalhousie French Studies,* 27, 1994, 65-80). À la parole du docte, il substitue celle de l'honnête homme, qui, lointain héritier de l'Idiot socratique, est l'ignorant porteur d'un autre savoir que celui de l'École.

Les moralistes du XVIIe s.

Le siècle s'ouvre sur *La Sagesse* (1601) d'un fils spirituel de Montaigne, le théologal Pierre Charron. Le livre, qui connaîtra un succès plus grand encore que celui des *Essais*, inscrit dès sa préface l'objet propre à la littérature morale : « La vraie science et la vraie étude de l'homme, c'est l'homme. » Dans l'ouvrage qu'il a consacré aux Lumières (1932), Ernst Cassirer cite le vers de Pope, extrait d'*An Essay on Man* (1732-1734) : « The proper study of mankind is man », où il voit l'expression du « sentiment profond que le XVIIIe s. a de lui-même » (trad. fr., Fayard, 1966, 43). La formule de Pope n'est en fait qu'un emprunt à *La Sagesse* où, dans son contexte, elle renvoie au socratisme chrétien, et c'est pour toute la littérature des moralistes classiques qu'elle prend valeur programmatique.

Si les *Essais* font figure d'œuvre mère, les moralistes, à l'exception des « libertins », n'en partagent pas nécessairement l'individualisme, jugé dangereux en un temps où on aspire à l'ordre. Leur visée est dès lors moins de poursuivre l'investigation d'un moi « ondoyant et divers » que de faire « l'anatomie » des « replis du cœur » humain, ou, en naturalistes, de présenter le tableau, la taxinomie des mœurs d'une société. Adoptant l'attitude valorisante de l'homme de science, ils veulent ne donner à voir que la représentation de leur objet, et c'est par la fidélité de cette représentation que doit leur être acquis l'assentiment du lecteur. Ils se détournent par là même des formes normatives ou parénétiques des morales traditionnelles pour se réapproprier l'approche socratique d'une morale fondée sur la connaissance de l'homme par lui-même.

Le succès de quelques grandes œuvres suscita beaucoup d'émules et d'épigones, faisant du XVIIe s. l'âge d'or des moralistes. L. Van Delft constate qu'entre la naissance de Louis XIV, en 1638, et sa mort en 1715, on ne compte pas moins de six cents titres. Pascal et Nicole étant l'objet d'articles spécifiques, nous nous en tiendrons aux œuvres majeures que sont les *Maximes* (1665-1678) de La Rochefoucauld, les essais de Saint-Evremond, publiés entre 1664 et 1700 et *Les Caractères* (1689-1693) de La Bruyère.

La Rochefoucauld (1613-1680). Rien ne prédisposait François de La Rochefoucauld, duc et

pair de France, à devenir l'un des moralistes les plus célèbres du XVIIe s. Il reçoit une formation intellectuelle des plus légères et, à moins de seize ans, fait campagne en Italie. Il est blessé à plusieurs reprises, en particulier à Paris au cours de la Fronde, où il s'est engagé par ressentiment contre Mazarin. Dans la retraite forcée qu'il connaît alors, il fréquente des milieux jansénistes, dont l'hôtel de Liancourt où il réside, et le cercle de Mme de Sablé. Cette dernière, l'ancien oratorien Jacques Esprit et La Rochefoucauld échangent, par billets ou par lettres, des sentences qu'ils projettent de publier dans un recueil commun. La qualité de la production du duc fait de lui le seul responsable de l'édition qui paraît, sous le voile de l'anonymat, en 1665. L'œuvre grossira de 317 à 504 maximes dans la cinquième édition de 1678. La Rochefoucauld meurt en 1680, et, en 1688, dix-neuf réflexions étendues, vraisemblablement postérieures à 1670, paraissent sous le titre de *Réflexions diverses* (*Maximes et réflexions diverses,* éd. Truchet, Paris, Garnier, 2e éd., 1983 ; éd. Lafond, Paris, Gallimard, « Folio », 2e éd., 1976).

Le thème majeur et originaire des *Maximes* est la dénonciation de l'amour-propre et des fausses vertus. C'est en effet parce que le mauvais amour de soi, qu'Érasme, Rabelais et Charron appelaient la philautie, se mêle subtilement à tous nos comportements, interdisant à ce que nous prenons pour des vertus d'être parfaitement désintéressées, que la critique des vertus est essentielle à la moralité. L'arrière-plan de ce qu'un chartreux, Bonaventure d'Argone, appelle à juste titre le « système de l'amour-propre » est l'opposition augustinienne de l'*amor sui* et de l'*amor Dei.* La Rochefoucauld s'en tient toutefois à l'étude des effets de l'amour-propre et refuse de s'engager sur le plan théologique, qu'il suppose admis dans la lettre qu'il adresse en 1664 au P. Thomas Esprit (éd. Truchet, 579 ; éd. Lafond, 269). L'attaque porte exemplairement contre la sagesse stoïcienne, jugée mensongère. Au frontispice, l'Amour de la vérité arrache à l'hypocrite Sénèque son masque d'impassibilité. L'orgueil seul porte le sage à cacher son angoisse, puisque c'est l'orgueil qui fait obstacle à la conscience de la faiblesse inhérente à l'être déchu qu'est l'homme depuis le péché. L'humilité, en revanche, est la vertu première du chrétien (max. 358). Comme l'étaient les deux cités d'Augustin, la nature humaine est en effet double. Avant le péché, elle était bonne, droite et pur amour de Dieu ; après le péché, elle est mauvaise, l'être humain tendant à présent à s'aimer « et toutes choses pour soi » (max. supprimée 1). Ainsi s'opposent un statut de droit et un statut de fait, que dans la lettre au P. Esprit, La Rochefoucauld aggrave à dessein : « L'on n'a pu trop exagérer les misères et les contrariétés du cœur humain pour humilier l'orgueil ridicule dont [l'homme] est rempli, et lui faire voir le besoin qu'il a en toutes choses d'être soutenu et redressé par le christianisme. » Une stratégie mise au service d'une apologétique implicite commanderait ainsi un naturalisme systématique. Il semble en effet que tous les moyens soient bons pour désespérer le lecteur de se constituer une morale autonome : le recours à l'intervention de la fortune et du tempérament le dépossède encore un peu plus de la maîtrise de soi. Le naturalisme ainsi conçu ne peut que rejoindre les vues des libertins et des épicuriens (Lafond, « Augustinisme et épicurisme au XVIIe s. », *XVIIe siècle,* avril-juin 1982, 149-168). Non sans danger, comme le montre l'utilisation que fera Helvétius des *Maximes* (*De l'esprit,* 1758, I, IV) : la perspective métaphysique ou théologique étant écartée comme illusoire, il ne reste d'autre issue que de faire de l'amour-propre, condamné par La Rochefoucauld, le mobile positif de toute action. La nature de fait est, dès lors, la seule dont il devienne légitime de tenir compte.

L'hypocrisie du sage est celle de quiconque croit aux vertus qu'il s'attribue, nos vertus n'étant « le plus souvent que des vices déguisés » (épigraphe des *Maximes*). Cette démystification se fait au titre d'une morale de l'intention, très proche de celle à laquelle fait allusion Kant, lorsqu'il écrit : « Il y a eu de tout temps des philosophes qui ont absolument nié la réalité de cette intention [d'agir *par devoir* et non *conformément au devoir*] dans les actions humaines, et ont tout attribué à l'amour-propre plus ou moins raffiné ; ils ne mettaient pas en doute par cela la justesse du concept de moralité » (*Métaphysique des mœurs,* 2e section, Ak. IV, 406, « Pléiade », II, 266). La conséquence en est que, chez La Rochefoucauld comme chez Kant, on puisse douter qu'il ait jamais existé un acte de pure vertu. Plus exactement, si l'on se réfère à la maxime 69, qui n'admet d'amour pur que « celui qui est caché au fond du cœur et que nous ignorons nous-mêmes », nos vertus et nos sentiments ne sont véritables que pour autant qu'ils échappent à notre conscience. Car la conscience a partie liée avec l'amour-propre, elle en est la complice ou l'instrument : « l'esprit est toujours la dupe du cœur » (max. 102), « l'homme croit souvent se conduire lorsqu'il est conduit ; et pendant que par son esprit il tend à un but, son cœur l'entraîne insensiblement à un autre » (max. 43). La psychologie intellectualiste du stoïcisme et de l'aristotélisme s'en tenait à des conflits ou à des jugements de la conscience claire. De l'*Astrée* au théâtre de Corneille, l'amour véritable est « amour d'estime » ; de Racine à Mme de Lafayette, l'amour ne saurait être qu'irrationnel et « d'inclination ». La découverte des « terres inconnues de l'amour-propre » (max. 3), que s'attribue à juste titre La Rochefoucauld, fait donc de l'homme un être qui est agi plus encore qu'il n'agit, et la morale entre par là dans l'ère du soupçon, qui connaîtra les développements que l'on sait avec Schophenhauer, Nietzsche et Freud.

Les morales philosophiques qui entendent tenir compte de notre condition de fait sont ame-

nées à adopter un double niveau : Platon admet une vertu populaire à côté d'une vertu fondée sur l'idée du Bien, Aristote une morale éthique à côté d'une morale dianoétique, etc. Ce sont là des « morales de remplacement » (Le Senne, *Traité de morale générale,* Paris, PUF, 1942, p. 136, 142 ; sur Spinoza, p. 210 et 147). Il en est de même dans les *Maximes,* où, en désespoir de cause, une éthique inférieure accorde aux fausses vertus de n'être pas seulement négatives. La vanité qui se mêle à certains de nos actes interdit que nous les considérions comme des actes pleinement vertueux : néanmoins, il faut admettre que « le désir de mériter les louanges qu'on nous donne fortifie notre vertu » (max. 150). Plus généralement, sur un thème qui lui est fourni par le P. Senault (*De l'usage des passions,* 1646, troisième traité, discours 4), La Rochefoucauld écrit dans la maxime 182 : « Les vices entrent dans la composition des vertus comme les poisons entrent dans la composition des remèdes. La prudence les assemble et les tempère et elle s'en sert utilement contre les maux de la vie. » Ce constat n'a rien d'un conseil ni d'une recette : une Nature où des remèdes sont tirés de poisons peut assigner à certains vices, bien tempérés, des fins utiles et toutes pragmatiques. Tout se passe comme si un mécanisme préétabli venait ici subvenir à la déficience de la nature humaine et remplir ainsi paradoxalement la fonction de système de secours.

L'être humain ne vit pas seul, et « il est inutile de dire combien la société est nécessaire aux hommes » (*Réflexions diverses,* II). Cette prise en compte de la dimension sociale pourrait ne donner lieu, comme il est courant à l'époque, qu'à une réflexion sur les conditions d'une civilité de bon aloi. L'honnête homme se définit en fait chez La Rochefoucauld par ses qualités morales, par la conscience qu'il a de ses défauts et l'aveu qu'il en fait (max. 202). Car il doit être vrai, c'est-à-dire authentique. La première des *Réflexions diverses* est consacrée à cette qualité, jugée essentielle au double plan éthique et esthétique, et la cinquième revient sur la sincérité, définie comme « amour de la vérité ». Du frontispice de 1665 au développement, bien postérieur, sur ce « lien de la société et de l'amitié » qu'est la confiance, le thème de l'authenticité apparaît comme la basse continue de l'œuvre. Dans cette perspective, la critique des vertus supposées relève d'une grande et rare exigence morale, qui n'a rien de la délectation morose et du cynisme qu'on a parfois, pour le condamner, attribués à La Rochefoucauld.

Saint-Évremond (1614-1703). Charles de Saint-Denis, seigneur de Saint-Évremond, est le cadet d'une famille de petite mais ancienne noblesse normande et le contemporain de La Rochefoucauld, qu'il a rencontré et dont il fait l'éloge (*Œuvres en prose,* éd. Ternois, Paris, Didier, t. III, 1966, 262-263). Après des études chez les jésuites, il part très jeune pour l'armée et sert sous les ordres de Condé en Allemagne et en Flandre. Certains propos critiques lui valent deux séjours à la Bastille en 1653 et 1658. Une lettre à Fouquet, où il critiquait la paix des Pyrénées (1659), est saisie lors de l'arrestation du surintendant en 1661. Il s'enfuit en Normandie, gagne la Hollande et l'Angleterre, où il est fort bien reçu à la cour. À l'exception d'un séjour hollandais de 1665 à 1670, il vit à Londres, d'où il entretient un commerce épistolaire avec ses bons amis, Ninon de Lenclos et La Fontaine. Il y meurt « en philosophe », en 1703, et est enterré dans l'abbaye de Westminster.

À l'expérience qu'il avait faite en France de l'armée, des salons et des libertins érudits, l'exil ajoute la découverte d'une société anglaise plus préoccupée de la « science des voluptés » que de la vertu. En Hollande, il fréquente les milieux intellectuels et rencontre Spinoza. Il acquiert à ces divers contacts un goût, assez rare à l'époque, de la liberté et de la tolérance. De bons critiques, dont Paul Hazard, ont pu de ce fait le traiter en contemporain de Fontenelle et de Bayle, qui sont de trente et quarante ans plus jeunes que lui. L'erreur s'explique par le retard que, dans sa négligence de mondain, Saint-Évremond a mis à publier ses textes. Alors que la majeure partie de son œuvre est antérieure à 1675, certains essais importants ne furent édités qu'entre 1684 et 1689, et, trop souvent, hors de tout contrôle de sa part.

Saint-Évremond n'a rien d'un penseur systématique. Il récuse la spéculation métaphysique et, en héritier du Montaigne de l' « Apologie de Raymond Sebond », il estime que la philosophie, à laquelle il faisait confiance dans sa jeunesse, n'offre « de certitude et de sûreté nulle part » (*ibid.*, t. II, p. 6-14). À Descartes, il préfère Gassendi, « le plus éclairé des philosophes et le moins présomptueux », qui lui a appris que le malheur de l'homme est de vouloir « connaître toutes choses » alors même qu'il « ne se connaît pas lui-même » (*ibid.*, t. II, 116-118). La morale l'intéresse donc tout spécialement, et, comme La Fontaine, il adopte celle d'Épicure, que Gassendi s'employait à remettre à l'honneur dans le *De vita et moribus Epicuri libri octo* de 1647 et le *Syntagma philosophiae Epicuri* de 1659. Aristote n'est qu'un sophiste, et Sénèque un « fanfaron de vertu » (*ibid.*, t. II, 123-127). Saint-Évremond rejoint par là le courant antistoïcien qui domine à partir de 1650, mais dont la correspondance entre Guez de Balzac et Descartes atteste l'existence bien avant. Pour Saint-Évremond, la pierre de touche du véritable philosophe est son comportement devant la mort ; plus encore qu'Épicure, Pétrone est ici son grand modèle, parce que, à sa mort, son hédonisme « ne nous laisse qu'une image de la vie » (*ibid.*, t. I, 167). L'homme est né « pour vivre au monde » et il n'est heureux qu'à condition d'oublier dans les plaisirs la « dureté de notre

condition » et « les misères » qui y sont associées (*ibid.*, t. IV, 12-23). En 1698, à quatre-vingt-quatre ans, il adhère au mot du gassendiste Bernier selon lequel « l'abstinence des plaisirs » est « un grand péché ». La diversion montaignienne, qu'un Pascal interprète comme la preuve sensible de l'infirmité de l'homme, devient le moyen le plus simple de satisfaire à « la condition humaine » : « Je veux que la connaissance de ne rien sentir qui m'importune, que la réflexion de me voir libre et maître de moi me donnent la volupté spirituelle du bon Épicure ; j'entends cette agréable indolence qui n'est pas un état sans douleur et sans plaisir ; c'est le sentiment délicat d'une joie pure, qui vient du repos de la conscience et de la tranquillité de l'esprit » (*ibid.*, t. IV, 21). Dans le débat, classique chez les épicuriens, entre plaisir en repos et plaisir en mouvement, Saint-Évremond opte, dans l'esprit qui sera celui du XVIIIe s., pour un plaisir « vif et animé ». À la jointure des sens et de l'intelligence, son « art de jouir » conjugue les satisfactions du corps et de l'esprit. L'amitié, si chère à Épicure, et l'amour participent étroitement au bonheur. Dans l'une de ses lettres, il oppose avec humour au *cogito* cartésien un « j'aime donc je suis », qui se confond avec un *cogito* sensualiste : je sens, et me sens exister, donc je suis ; car « que vous sert-il de vivre encore, si vous ne sentez pas que vous vivez ? » (*Lettres,* éd. Ternois, Paris, Didier, 1967, t. I, 297).

L'expérience de l'exil et l'histoire ont confirmé le lecteur de Montaigne dans un relativisme très positif : « Tous les temps ont un caractère qui leur est propre ; ils ont leur politique, leurs intérêts, leurs affaires, ils ont leur morale en quelque façon, leurs défauts et leurs vertus. C'est toujours l'homme, mais la nature se varie en l'homme » (*ibid.*, t. I, 344). Dans ses *Réflexions* sur Rome (*ibid.*, t. II, 220-365), il s'attache à éclairer la relation de la morale publique aux régimes politiques. Cette « critique du sens », qu'il réfère à Machiavel traitant de Tite-Live, relève, avant Montesquieu, d'une authentique philosophie de l'histoire.

De la morale chrétienne il attend qu'elle « s'accommode à la nature » : « Le christianisme est divin, mais ce sont les hommes qui le reçoivent et, quoi qu'on fasse, il faut s'accommoder à l'humanité [...] » (*ibid.*, t. IV, 53-54). Les querelles des Églises lui paraissent contraires à toute raison, et il accorde plus facilement sa confiance à la morale qu'à la religion : « L'humanité se mécompte peu dans la pratique des vertus, car il est moins en notre pouvoir de penser juste sur les choses du Ciel que de bien faire » (*ibid.*, t. III, 366). Au reste, les religions modernes « ne sont que différence dans la religion et non religion différente », et « chacun doit être libre dans sa créance » (*ibid.,* t. IV, 152-153). Comme Spinoza, Saint-Évremond distingue les formes extérieures, publiques, du culte, sur lesquelles s'exerce « le droit des souverains », et la croyance personnelle, intérieure, qui ne relève que du droit imprescriptible de chacun (*ibid.,* t. IV, 153). Il est sensible à certaine inquiétude religieuse et il se dit partagé entre le doute et la foi, mais il semble que le doute l'ait finalement emporté. Il est toutefois trop hostile à tous les dogmatismes, et trop libéral, pour ne pas admettre d'autres convictions que les siennes. Dans son égotisme, où se mêlent les influences française et anglaise, Saint-Évremond fut un moraliste indépendant, que le XVIIIe s. exploitera sans toujours reconnaître sa dette.

La Bruyère (1645-1696). Fils d'un contrôleur général des rentes, Jean de La Bruyère appartient à une famille de bourgeoisie aisée. Après des études de droit, il achète en 1673 une charge de trésorier général à Caen, où il ne résidera jamais. À la sollicitation de Bossuet, il accepte en 1684 d'enseigner diverses matières, dont la philosophie cartésienne, au petit-fils de Condé. Lourde charge, qu'il abandonne à la mort du prince en 1686. Il a, depuis 1670 environ, composé des maximes et des réflexions sur l'homme et la société. La première édition des *Caractères* paraît, anonyme, en 1688, la neuvième et dernière en 1696. Le livre est passé de 420 à 1 120 fragments. Dès la publication, les Modernes, attaqués par lui, lui sont hostiles : Fontenelle, Thomas Corneille et le *Mercure galant* s'opposent à son entrée à l'Académie en 1691. Élu néanmoins en 1693, il meurt à Versailles en 1696.

Placés sous le patronage de l'aristotélicien Théophraste, les *Caractères* sont situés par leur auteur dans la tradition des *Proverbes* de Salomon et de ceux, perdus, que Diogène Laërce attribue à Théophraste lui-même, c'est-à-dire des « réflexions ou remarques » en « pièces détachées ». Si « tout est dit » sur l'homme, que faire d'autre sinon « glaner après les anciens et les habiles d'entre les modernes » (I, 1) ? Ces habiles sont La Rochefoucauld et Pascal, dont les œuvres « sont dans les mains de tout le monde » et par rapport à qui La Bruyère tient à marquer sa différence. Théophraste lui permet de renouveler le traitement d'une matière en voie d'épuisement. Si la maxime domine encore dans la première édition (1688), les réflexions étendues et les caractères se multiplient à partir de 1690. Dans cette œuvre en devenir se constitue ainsi un tableau des mœurs, prises dans la double dimension de l'ici et du maintenant. La Rochefoucauld et Pascal étudiaient l'homme, il étudiera les hommes, dans la diversité de leurs conditions. Il retient de l'augustinisme la condamnation de l'amour-propre, mais son augustinisme est bien tempéré : rien ici qui rappelle la radicalité des *Maximes* et des *Pensées*. Lorsqu'il situe son projet par rapport à ces œuvres prestigieuses, il dit ne tendre « qu'à rendre l'homme raisonnable, mais par des voies simples et communes » (Discours sur Théophraste, *Les Caractères,* éd. Garrapon, Paris, Garnier, 1962, 15). La polémique que suscite la publication de portraits, dont certains représentent

non des types mais des individus, l'amène à mettre en avant le dessein apologétique qui soutiendrait le recueil. Dans la préface à son discours de réception à l'Académie, il dit de nouveau avoir voulu « rendre l'homme raisonnable et plus proche de devenir chrétien » : les quinze premiers chapitres « ne sont que des préparations au seizième et dernier chapitre, où l'athéisme est attaqué, et peut-être confondu ». Les premiers chapitres auraient ainsi pour fonction de « ruiner tous les obstacles » qui s'opposent à « la connaissance de Dieu ». L'argument n'a pas toujours convaincu. Le dernier chapitre est néanmoins très significatif de l'intérêt porté par La Bruyère au thème de l'inégalité sociale. La preuve ultime (XVI, fr. 47-49) de l'existence de Dieu est tirée de la disparité excessive des conditions : si une certaine inégalité se révèle utile, « une trop grande disproportion, et telle qu'elle se remarque parmi les hommes », aujourd'hui en France (frag. 49), appelle nécessairement une « compensation », le rétablissement d'une justice que Dieu seul peut assurer. Le fragment 26 des « Biens de fortune » opposait richesse et pauvreté extrêmes et concluait : « Cela ne prouve-t-il pas clairement un avenir ? Sinon, Dieu n'est pas Dieu » (XVI, frag. 49).

Comme ses amis du « Petit Concile » – Bossuet, Cordemoy, Fleury, Fénelon – La Bruyère est favorable à un catholicisme social qui condamne le luxe et préconise un retour à la simplicité des temps bibliques. Fleury avait exposé cet idéal dans les *Mœurs des israélites* (1681) et les *Mœurs des chrétiens* (1682). L'État est fait pour assurer le bonheur des citoyens, et le roi doit y veiller en bon pasteur. Des conditions sociales, la plus méprisable est celle des grands, la plus innocente est celle du peuple, et le tableau que La Bruyère présente de la misère des paysans est resté célèbre (XI, 128). Entre les deux, « faut-il opter ? Je ne balance pas : je veut être peuple » (IX, 25). Il y a du reste une politique de La Bruyère, dont le fragment X, 24 présente les grandes lignes : « l'oppression et l'indigence », la politique de grandeur, les exactions des grands y sont dénoncées, comme l'est la guerre dans des développements qui, reprenant un thème érasmien, font penser par avance à Montesquieu et à Voltaire (X, 9, 10, 11 ; XII, 119). Il ne suffit toutefois pas de s'en tenir à faire de La Bruyère un disciple des théoriciens du « Petit Concile ». Une certaine violence est chez lui sensible, qui se nourrit d'un ressentiment nouveau, celui de l'homme de lettres dans une société où l'argent est roi et où la hiérarchie sociale ne fait aucune place au mérite. Que peut faire « le philosophe » dans le mépris où on le tient ? Se persuader « que le monde ne mérite point qu'on s'en occupe » (XII, 75) ? Peut-être, mais du moins se faire un devoir de dénoncer l'injustice. Il est caractéristique que la satire des mœurs est, dans les *Caractères,* portée au compte de Socrate ou de pseudonymes de l'auteur dont le nom est à lui seul symbolique de leur position critique : Antisthène et Antisthius.

Il serait tout aussi inexact d'enfermer l'œuvre dans la vue pessimiste d'un présent sans espoir. L'histoire n'est ici ni répétition ni décadence. Le fragment XII, 107, développe avec un enthousiasme évident l'idée d'un devenir ouvert : « Quelles choses nouvelles nous sont inconnues dans les arts, dans les sciences, dans la nature ! [...] quelles découvertes ne fera-t-on point ! quelles révolutions ne doivent pas arriver sur toute la face de la terre, dans les États et dans les empires ! » À l'étude sur fond de culture humaniste des mœurs de son temps, La Bruyère a acquis le sens de l'inscription dans l'histoire et dans la réalité sociale. Et l'originalité de sa position morale tient à la prise de conscience de l'importance des catégories sociales pour une juste évaluation de la condition humaine. Son essentialisme de départ, qui semblait le vouer à ne constituer qu'une taxinomie des types humains, s'en trouve modifié, relativisé. De plus, chacun des fragments de ce texte très travaillé, très « littéraire », doit être mis en perspective. R. Barthes parle de « la soumission de La Bruyère aux formes les plus emphatiques (et donc les plus plates) du culte royal », en s'en tenant, à tort, au seul portrait du bon roi (X, 35). Or, ce portrait ressortit à « l'idée » platonicienne « du souverain » – La Bruyère se présente en lecteur de Platon dans VI, 12 – et les fragments 24 et 28 corrigent ce que l'éloge du roi pourrait avoir d'excessif. R. Barthes souligne en revanche très judicieusement la littérarité d'une écriture qui amène « la question au bord de sa réponse », en une pratique du dire indirect qui, dans la dénonciation critique, prend « la valeur profonde d'un *réveil* »: « Parce qu'il s'est voulu écrivain, sa description de l'homme atteint les vraies questions » (« La Bruyère », in *Essais critiques,* Paris, Le Seuil, 1964, 236-237).

Moralistes du XVIIIe s.

Dans le « clair-obscur » qui, de A. Thibaubet à J. Dagen, les caractérise, les *Caractères* appartiennent à cette période de passage entre le XVIIe et le XVIIIe s. que Paul Hazard a placée sous le signe de « la crise de la conscience européenne » (Paris, 1935, 3 vol.). Vauvenargues hérite de la tradition des moralistes classiques (*Œuvres,* éd. Dagen, Paris, Flammarion, 1981, 171), mais à l'homme de cabinet qu'était l'auteur des *Caractères* succède, en Vauvenargues, un homme d'action que la vie a prématurément brisé.

Vauvenargues (1715-1747). Né dans une famille de vieille noblesse provençale, Luc de Clapiers de Vauvenargues entre dans l'armée et combat en Italie en 1735. Dans l'hiver de 1742, une retraite désastreuse le conduit de Prague en Bavière. Gravement malade, il quitte l'armée pour vivre à Paris, où il fréquente les milieux intellec-

tuels, Voltaire et Marmontel en particulier. Une première édition de son *Introduction à la connaissance de l'esprit humain* y paraît, anonyme, en 1747, et il meurt, l'année suivante, d'un « mal de poitrine ». Une seconde édition, augmentée, paraît quelques mois plus tard, et d'importants inédits seront publiés en 1787, 1806 et 1857 (éd. Gilbert, en 2 vol.).

Au risque de bousculer une certaine tradition de l'histoire de la philosophie, E. Bréhier avait jugé bon de consacrer un chapitre de son *Dix-huitième siècle* à un moraliste qu'à ses yeux, seules les circonstances ont empêché de constituer sa pensée en système : Vauvenargues porterait dans la connaissance de l'esprit le même idéal newtonien que Hume et Condillac. Il se réfère en fait surtout à Fontenelle et à Locke, pour qui « toutes les passions roulent sur le plaisir et la douleur » : le plaisir est « attaché à être », à la perfection de l'être, la douleur « à être imparfaitement », au sentiment de l'imperfection ou du dépérissement de l'être (*Œuvres, op. cit.,* 83). Si l'amour-propre est condamnable, cette condamnation ne commande plus la vie morale comme chez Pascal et La Rochefoucauld : avant Rousseau, Vauvenargues reprend la distinction, introduite, après François de Sales, par Abbadie dans *L'Art de se connaître soi-même ou la recherche des sources de la morale* (1692), d'un bon et nécessaire amour de soi et d'un mauvais amour-propre (*op. cit.,* 229). Adoptant le thème stoïcien des semences de vertu, « de bonté et de justice » (*op. cit.,* 230), innées en l'homme, il dénonce « ces philosophes qui méprisent tout dans le genre humain et se font une gloire misérable de n'en montrer que la faiblesse [...]. Pourquoi veulent-ils nous détourner de la vertu, en nous insinuant que nous en sommes incapables ? Et moi, je leur dis que nous en sommes capables » (*op. cit.,* 387). L'erreur a consisté à juger l'être humain au nom d'une Idée de la vertu qui est « incompatible avec la nature de l'homme » (*op. cit.,* 213). Pourtant, des temps nouveaux sont en vue : « Si l'homme est maintenant en disgrâce chez tous ceux qui pensent [...] peut-être est-il sur le point de se relever et de se faire restituer toutes ses vertus » *(ibid.).* C'est bien en effet à cette réhabilitation de la nature humaine que vont œuvrer les hommes des Lumières.

Pour y parvenir, Vauvenargues entend restaurer les valeurs du sentiment et de l'énergie. « La véritable vertu [...] consiste principalement dans la bonté et dans la vigueur de l'âme » (*op. cit.,* 230) : « Le sentiment a toujours précédé la réflexion », « les grandes pensées viennent du cœur », et « c'est l'âme qui forme l'esprit et qui lui donne l'essor ». Le sentiment d'humanité, déjà privilégié par La Bruyère, devient primordial (*op. cit.,* 411). Quant au progrès des lumières, il n'entraîne pas nécessairement le progrès des valeurs humaines : « Tout ce qui ne dépend que de l'âme ne reçoit nul accroissement par les lumières de l'esprit » (*op. cit.,* 385).

Une conception dynamique de la moralité se devait d'accorder beaucoup à la « vigueur de l'âme » : « L'esprit est l'œil de l'âme, non sa force. Sa force est dans le cœur, c'est-à-dire dans les passions. La raison la plus éclairée ne donne pas d'agir et de vouloir » (*op. cit.,* 200). L'activité est la loi de la vie : « Qui condamne l'activité condamne la fécondité. Agir n'est autre chose que produire ; chaque action est un nouvel être qui commence et qui n'était pas. Plus nous agissons, plus nous produisons, plus nous vivons » (*op. cit.,* 334). L'action étant la loi du cosmos, le divertissement pascalien est infondé : « Le feu, l'air, l'esprit, la lumière, tout vit par l'action [...]. De là l'unité et l'harmonie dans l'univers. Cependant cette loi de la nature si féconde, nous trouvons que c'est un vice dans l'homme. Et parce qu'il est obligé d'y obéir, ne pouvant subsister dans le repos, nous concluons qu'il est hors de sa place » (*op. cit.,* 207-208). L'inquiétude, qui se confond avec l'activité, prend ici, contre l'*iquietum cor* des augustiniens, la valeur positive d'une « force inquiète » (Deprun, *La Philosophie de l'inquiétude [...],* Paris, Vrin, 1979, 197-199). L'âme peut et doit développer un sentiment de grandeur et de puissance. Il y a un héroïsme admirable, fût-ce aux dépens de la morale : Alexandre, Brutus et Catilina permettent de comprendre qu'il existe « des vices qui n'excluent pas de grandes qualités, et par conséquent de grandes qualités qui s'éloignent de la morale » (*op. cit.,* 109). Cette éthique de l'énergie vitale relève d'un naturalisme original : Daniel Acke voit dans le « projet anthropologique » de Vauvenargues un pluralisme moral visant à concilier la tendance naturaliste à l'unité et « la pensée de la diversité » (*Vauvenargues moraliste [...],* Cologne, Janus, 1993).

Chamfort (1740-1794). Un destin artiste a voulu que le siècle des Lumières donnât pour pendant à l'œuvre du marquis de Vauvenargues celle d'un homme issu du peuple, qui connut un sort non moins tragique au cours d'une Révolution qu'il avait appelée de ses vœux.

Né à Clermont-Ferrand en 1740 et baptisé sous le nom de Sébastien-Roch Nicolas, ce fils naturel de parents inconnus fit, comme boursier, de très bonnes études. Il connaît quelques succès sous le pseudonyme de Chamfort et il est reçu à l'Académie en 1781. Républicain et ami de Mirabeau, il participe activement à la Révolution de 1789, mais son hostilité à Marat et à Robespierre lui vaut d'être emprisonné en 1793. Il tente vainement de se suicider et meurt en 1794. Publiée par son ami Ginguené en 1795, son œuvre morale regroupe, sous le titre ironique de « Produits de la civilisation perfectionnée », des « Maximes et pensées, Caractères et Anecdotes ». C'est cette édition qui permet à Frédéric Schlegel de découvrir l'intérêt d'une forme, l'aphorisme, et d'un « authentique cynique, au sens antique du terme »

(Lacoue-Labarthe & Nancy, *L'Absolu littéraire,* Paris, Le Seuil, 1978, 58 et 95).

Comme les cyniques en effet, Chamfort s'est voulu un homme libre, sans illusions, et soucieux de conformer ses mœurs à son éthique. Sa misanthropie lui a valu d'être traité, par J. Stuart Mill, de La Rochefoucauld du XVIIIe s. et, par Faguet, de La Rochefoucauld plébéien – toutes formules qui ne rendent justice ni à l'un ni à l'autre. Chamfort récuse en fait « ceux qui n'ont vu la nature humaine que du côté odieux ou ridicule », Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Swift ou Mandeville, et « ceux qui ne l'ont vue que du beau côté et dans ses perfections », tel Shaftesbury : « Au moral et au physique, tout est mixte. Rien n'est un, rien n'est pur » (*Maximes et pensées, Caractères et anecdotes,* éd. Dagen, Paris, Garnier-Flammarion, 1968, max. 126). C'est moins la nature humaine qui est condamnable que la société : « Il faut recommencer la société humaine, comme Bacon disait qu'il faut recommencer l'entendement » (*op. cit.,* max. 522). Peu d'hommes osent faire un plein usage de leur raison, alors que « le temps est venu où il faut l'appliquer ainsi à tous les objets de la morale, de la politique et de la société... » (*op. cit.,* max. 63). La première qualité du philosophe n'est dès lors pas seulement d'être lucide, elle est dans le courage de sa lucidité, dans la force du caractère. L'homme « est perdu s'il ne joint pas à l'esprit l'énergie du caractère. Quand on a la lanterne de Diogène, il faut avoir son bâton » (*op. cit.,* max. 277).

Après Vauvenargues, Chamfort estime qu'il y a « un juste amour-propre dont il serait absurde et impossible de vouloir dépouiller la nature humaine » (*op. cit.,* max. 402). Comme lui, il croit à l'action : « La vie contemplative est souvent misérable. Il faut agir davantage, penser moins, et ne pas se regarder vivre » (*op. cit.,* max. 341). Il croit aussi à l'utilité des passions : elles « font *vivre* l'homme, la sagesse le fait seulement *durer* » (*op. cit.,* max. 118). À tout prendre, la morale strictement personnelle se réduit à peu de chose : « Jouis et fais jouir, sans faire de mal ni à toi ni à personne, voilà, je crois, toute la morale » (*op. cit.,* max. 319). Chamfort ne s'en tient cependant pas à l'hédonisme. Ses « pensées morales » (chap. V) donnent une image plus complexe de son échelle des valeurs. Il s'y révèle sensible à l'amour et à « l'amitié délicatement vraie », pour laquelle il trouve de jolies formules : « L'amitié extrême et délicate est souvent blessée du repli d'une rose » (*op. cit.,* max. 317). Il fait de « l'homme par excellence » un portrait qui a toutes chances d'être un autoportrait. Cet « honnête homme détrompé de toutes les illusions », aimable, indulgent, insouciant, gai, « parce qu'il est constamment en état d'épigramme contre son prochain », est comparable à celui « qui, d'un endroit éclairé, voit dans une chambre obscure les gestes ridicules de ceux qui s'y promènent au hasard. Il brise en riant les faux poids et les fausses mesures qu'on applique aux hommes et aux choses » (*op. cit.,* max. 339). Ce bris des idoles et des fausses valeurs s'exerce tout spécialement sur une société injuste et absurde : Chamfort s'indigne de la condition faite aux pauvres, qui « sont les nègres de l'Europe » (max. 519), il condamne les privilèges nobiliaires, le fanatisme des prêtres et, plus généralement, l'absence de liberté dans un régime politique qui s'apparente au despotisme oriental. Dans les Anecdotes, il se met en scène sous le masque de « M... » ou de « M. de... » pour dire plus librement encore son hostilité au christianisme et à l'aristocratie : « M. de..., qui voyait la source de la dégradation de l'espèce humaine dans l'établissement de la secte nazaréenne et dans la féodalité, disait que, pour valoir quelque chose, il fallait se défranciser et se débaptiser et redevenir Grec ou Romain par l'âme » (max. 807). Pour valoir quelque chose, Chamford craint moins l'excès que la faiblesse : « On s'effraie des partis violents, mais ils conviennent aux âmes fortes, et les caractères vigoureux se reposent dans l'extrême » (max. 807). Ou encore : « Il y a une certaine énergie ardente, mère ou compagne nécessaire de telle espèce de talents, laquelle pour l'ordinaire condamne ceux qui les possèdent au malheur, non d'être sans morale, de n'avoir pas de très beaux mouvements, mais de se livrer fréquemment à des écarts qui supposeraient l'absence de toute morale » (max. 416).

Ces positions ne pouvaient que rencontrer l'adhésion d'un Nietzsche, qui regrette seulement qu'un penseur de cette envergure ait cru bon de participer à la Révolution. A. Camus, à l'inverse, lui sait gré de n'avoir « pas cessé de prendre le parti des vaincus », et d'avoir été « un moraliste de la révolte ». Il faut, pour le moins, reconnaître que la passion investie par Chamfort dans l'affirmation de soi et dans la cohérence d'une vie et d'une morale a quelque chose d'exemplaire.

Les moralistes français, de Montaigne à Chamfort, constituent un ensemble assez homogène pour qu'on puisse s'y référer globalement. Nietzsche a dit l'importance de ces « grands connaisseurs d'hommes », de ces « déniaiseurs », qu'il a lus en compagnie de Paul Rée (*De l'origine des sentiments moraux,* éd. crit. P.-L. Assoun, Paris, PUF, 1982). Dilthey leur accorde d'avoir, en tant que *Lebensphilosophen,* « fait preuve d'une intelligence de l'homme » peu commune. Si le moraliste décrit plus qu'il ne prescrit, c'est qu'il ne croit plus à l'efficace des morales dogmatiques. Il emprunte donc la voie socratique en donnant à prendre conscience de soi et du monde : « Les autres forment l'homme, je le récite [raconte] » (*incipit* de l'*Essai*, III, 2). Les morales augustiniennes du XVIIe s. n'en sont pas moins sous-tendues par un dessein apologétique, qui met en œuvre une stratégie plus ou moins contraignante. Saint-

Évremond, Vauvenargues et Chamfort explorent les possibles que sont les quêtes du plaisir et du bonheur, et la plénitude de l'être ou de « l'énergie ardente ». La Bruyère et Vauvenargues se rencontrent sur l'importance à accorder à la vertu d'humanité, et Chamfort reprend à Montaigne la notion antique de « culture de l'âme ». Ruptures et discontinuités ne font donc pas obstacle à certaines continuités, ne serait-ce que celle de la notion d'une Nature une et multiple. Rien ne serait cependant plus inexact que de réduire le jeu des diverses thématiques à une pure combinatoire de *topoi*. À eux seuls, le style de pensée et l'écriture propres à chacun des moralistes interdisent toute réduction au même.

► ACKE D., *Vauvenargues moraliste. La synthèse impossible de l'idée de nature et de la pensée de la diversité*, Cologne, Janus, 1993. — BÉNICHOU P., *Morales du Grand Siècle*, Paris, Gallimard, 1948. — DAGEN J., *L'Histoire de l'esprit humain dans la pensée française, de Fontenelle à Condorcet*, Paris, Klincksieck, 1977. — DEPRUN J., *La Philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe s.*, Paris, Vrin, 1979. — DILTHEY W., *Le Monde de l'esprit*, 2 vol., trad. M. Remy, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, t. I, 367-371. — EHRARD J., *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe s.*, Paris, SEVPEN, 1963 (rééd., Paris, Albin Michel, 1994). — GOUHIER H., *L'Anti-Humanisme au XVIIe s.*, Paris, Vrin, 1987. — LAFOND J., *La Rochefoucauld. Augustinisme et littérature*, Paris, Klincksieck, 3e éd., 1986 ; « Die Theorie der Leidenschaften und des Geschmacks », in *Ueberweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 2/1, Bâle, Schwabe, 1993, 167-186 ; éd., *Moralistes du XVIIe s.*, Paris, R. Laffont « Bouquins », 1992. — LEVI A., *French Moralists. The theory of passions, 1585 to 1649*, Oxford, Clarendon Press, 1964. — MAUZI R., *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe s.*, Paris, A. Colin ; 1960 (rééd., Paris, Albin Michel, 1994). — MYDLARSKI H., « Les moralistes des Lumières : une macrolecture », in *Revue des Sciences humaines*, n° 215, 1989-3, 59-75. — ROSSO C., *Virtù e critica della virtù nei moralisti francesi*, Pise, Goliardica, 2e éd., 1971. — SELLIER P., « La Rochefoucauld, Pascal, saint Augustin », *RHLF*, LXIX, 1969, 551-575. — TOCANNE B., *L'Idée de nature en France dans la seconde moitié du XVIIe s.*, Paris, Klincksieck, 1978. — VAN DELFT L., *Le Moraliste classique*, Genève, Droz, 1982. — VIAL F., *Une philosophie et une morale du sentiment, Luc de Clapiers, marquis de Vauvenargues*, Paris, Droz, 1938. — ZUBER R., « Die Theorie der Honnêteté », in *Ueberweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 2/1, Bâle, Schwabe, 1993, 155-166. — Coll. : « La Bruyère », *Cahiers de l'Assoc. Intern. des Études françaises*, n° 44, 1992, 245-366. — « Moralistes français des XVIIe et XVIIIe s. », *Cahiers de l'Assoc. Intern. des Études françaises*, n° 30, 1978, 105-194.

Jean LAFOND

→ *Amour de soi ; Augustinisme ; Genres littéraires ; Montaigne , Scepticisme , Stoïcisme jusqu'au XVIIe s.*

MORT → Vie et mort

MOUNIER Emmanuel, 1905-1950
Mounier et le personnalisme

Un réalisme spirituel

Emmanuel Mounier, fondateur de la revue *Esprit*, a été initié à la philosophie à l'université de Grenoble par Jacques Chevalier qui enseignait que le vrai se pratique autant qu'il se formule, que de l'action naissent les pensées justes et que la morale est au fond de toute métaphysique. Mounier cherche à dix-neuf ans une « philosophie humaine » où l'homme et Dieu ne seraient pas exclus, ni situés en relation extrinsèque l'un avec l'autre. Aussi est-il sensible à un *cogito* qui, non seulement, tel celui de Descartes, est acte d'un sujet autant qu'intuition d'une intelligence, mais est aussi, tel celui de Maine de Biran, communication intime de l'Esprit avec notre esprit propre. De même que celle-ci s'était avérée pour Biran « un véritable fait psychologique et non de foi seulement », de même la vie spirituelle n'est-elle pas pour Mounier une « vie séparée » et n'écrit-elle « son histoire visible qu'avec les matériaux que lui dispense le composé humain » (Mounier, *Œuvres II*, 1961, 681). Aussi y a-t-il une intériorité de l'homme qui n'est pas fuite du réel ni complaisance de soi mais travail simultané d'intégration de soi et d'interrogation du monde. Dès lors, cherchant le lieu d'une réalité morale féconde, Mounier le situe dans « le rapport intérieur et libre d'un homme à ses actes », hors des « métaphysiques et des psychologies de l'habitude », loin des « moralistes » et des « dévots » que stigmatisait Péguy, « ceux qui, l'âme vide, pratiquent la formule par inertie, paresse ou intérêt : en un mot, les politiciens de la vie spirituelle – plus simplement encore les pharisiens » (Mounier, *Œuvres I*, 1961, 83). Pour Mounier comme pour Péguy, la vraie morale ne sera jamais « un enduit qui rend l'homme imperméable à la grâce » (Péguy, *Œuvres en prose*, 1957, II, 418), d'autant plus que le père Pouget avec qui, dès son arrivée à Paris, Mounier travaille la Bible, lui enseigne que « nous naissons moralement développables, mais non développés » (cité par Guitton, *Portrait de Monsieur Pouget*, 2e éd., 1962, 32).

Suite à Péguy pour qui « le spirituel est constamment couché dans le lit de camp du temporel » (*L'Argent suite*, XIV, 9), Mounier répugnera toujours à « faire de la morale une chose à part jointe du dehors et après coup à la religion, et des vertus un registre de bienséance joint après coup à la vie chrétienne » (Mounier, *Œuvres I*, 1961, 87). Par ailleurs, l'ordre moral spirituel ne se confondra jamais pour lui, précisément parce qu'il s'agit d'un autre ordre, avec l'ordre moral social. De plus, lorsque ce dernier sera justifié par ceux que cela arrange en se prévalant indûment du premier, Mounier le dénoncera avec force. C'est ainsi qu'il combattra les « pseudo-valeurs spirituelles fascistes », aussi bien

que le « réalisme tronqué » du communisme, mais aussi la collusion entre le spirituel et le réactionnaire. Se cristallise alors en lui « un triple sentiment : *1)* le sentiment... qu'un cycle de création française était bouclé, qu'il y avait des choses à penser qu'on ne pouvait écrire nulle part ; qu'à nous autres, pianistes de vingt-cinq ans, il manque un piano ; *2)* la souffrance de plus en plus vive de voir notre christianisme solidarisé avec ce que j'appellerai un peu plus tard « le désordre établi » et la volonté de faire la rupture ; *3)* la perception, sous la crise économique naissante, d'une crise totale de civilisation » (*Œuvres IV*, 1963, 476).

Après la mort à vingt-deux ans de son seul ami, l' « ami d'adolescence », Georges Barthélémy, la lecture de Péguy venait tout juste de sauver Mounier de l'angoisse : « Péguy me réconcilie avec tout ce que porte la terre », écrivait-il (*Œuvres I*, 1961, 15/16). Désormais, sa manière de philosopher est liée à cette prise de conscience d'une crise de civilisation, comme l'a noté Lacroix (*Le Monde,* 23 mars 1960). Ce n'est donc plus seulement en pensant sa vie que se découvre pour Mounier, en sa propre personne, la réalité morale, mais c'est aussi en vivant sa pensée. L'objet moral ne se légifère-t-il ainsi pas davantage qu'il ne se décrète puisqu'il se promeut en événement à vivre. « L'événement sera notre maître intérieur », écrira encore Mounier quelques mois avant sa mort à Jean-Marie Domenach (*Œuvres IV,* 1963, 817).

Le lieu fécond de la réalité morale se trouve donc là où se dessine « une harmonie qui ne soit pas conformisme, une autonomie qui ne soit pas séparation » (*Œuvres IV,* 1963, 466), à la conjonction d'un mouvement d'extériorisation et d'un mouvement d'intériorisation reliés entre eux par un mouvement de transcendance continuelle du donné. Éveiller, réveiller l'homme, l'appel socratique que tient Mounier au plein cœur du XXe s., c'est inventer et entretenir une cohésion et un équilibre entre ces trois sollicitations. À ne pousser qu'en un seul sens, l'homme se mutile, comme chaque fois qu'il confond une dominante avec une exclusive. C'est cette triple dimension qui constitue pour Mounier ce qu'il va bientôt nommer : *la personne.* Lieu de médiation rejetant dos à dos individualismes et collectivismes, idéalismes et pragmatismes, spiritualismes abstraits et matérialismes idéologiques, la personne désigne dès lors le lieu du combat. Il s'agit donc d'inventer un monde commun de personnes responsables et libres, un monde « où l'on pourrait arrêter le premier venu au tournant d'une rue, et, égal du premier coup à tout ce qu'il est, continuer avec lui sans autre étonnement sa conversation intérieure » (*Œuvres IV,* 1963, 519).

C'est ainsi qu'à vingt-sept ans, en octobre 1932, Mounier a fondé avec Izard et quelques amis la revue *Esprit,* seule revue des années 1930 à exister encore aujourd'hui. Cela l'a conduit aux grands axes d'une « révolution personnaliste et communautaire » (in *Œuvres I*) où non seulement « la révolution sera morale ou elle ne sera pas » comme chez Péguy, mais où « la révolution morale sera économique ou elle ne sera pas ». Le spirituel étant « présence et responsabilité » (*Œuvres I,* 1961, 219), cela l'a conduit aussi à l' « affrontement chrétien » (in *Œuvres III*), où, en chrétien, il rappelle aux chrétiens que Nietzsche leur tançait qu'il faudrait qu'ils aient un air « plus délivré » et qu'ils lui « chantassent des chants meilleurs ». Cela l'a conduit enfin à l'élaboration d'une anthropologie, commencée en 1930, écrite *in umbris,* dans les prisons de Pétain en 1942, terminée en 1943 à Dieulefit, haut lieu de la résistance en zone italienne, et publiée en 1946 sous le titre *Traité du caractère (Œuvres II).*

La morale personnaliste

On l'a compris : l'anthropologie personnaliste entée sur un réalisme spirituel est un combat pour l'homme. Elle peut donner naissance à des engagements politiques différents selon les lieux, les situations, les interprétations et en fin de compte selon les personnes elles-mêmes. C'est l'histoire, par exemple, de l'équipe d'*Esprit.* Elle ne peut en revanche, quelles que soient les tendances politiques, se passer d'une morale comportant à la fois une phénoménologie des attitudes morales, une éthique et une esthétique impliquant une théorie de la connaissance, une philosophie de l'action débouchant sur une théorie de l'engagement, enfin une philosophie de l'éducation et de la culture au sein d'une conception de la démocratie. Ainsi, en deçà de cette « matrice philosophique », selon un mot de Ricœur, esquissée par Mounier, une philosophie de la personne et de la communauté ne pourrait être tenue. Considérons ainsi quelques-uns de ses traits essentiels.

Une phénoménologie des attitudes morales. Allant dans le sens d'une phénoménologie des attitudes morales qu'il considère à juste titre comme à peine commencée, Mounier souligne que l'éducation morale doit tenir compte des structures morales des différents âges si elle veut être comprise et efficace. Si un minimum d'assurance morale est nécessaire à l'équilibre personnel élémentaire, l'incertitude morale, c'est-à-dire l'impuissance à décider si l'on est digne d'amour ou de haine, est à l'origine de nombreuses difficultés psychologiques. Aussi l'équilibre ou le déséquilibre moral qui résultent de cette laborieuse édification entre les mouvements d'autonomisation, les tendances à l'hétéronomie et la dynamique de transcendance au sein de la personne intéressent aussi bien le psychologue que le moraliste. S'adapter au réel est une lutte qui suppose une puissance d'affirmation capable de résister à la poussée impersonnelle des pulsions et à celle des conformismes sociaux.

S'il y a des tempéraments moraux, ils se groupent autour de la prédominance sur les deux

autres d'une de ces trois attitudes fondamentales : l'affirmation, le repli et l'élan. Mounier insiste d'autant plus sur l'affirmation, où la vigueur vitale s'unit à la force spirituelle, que l'époque est riche en conformismes comportementaux en même temps qu'en dérèglements pulsionnels et qu'ils s'appellent les uns les autres. « La vie morale est risque, surabondance, affirmation, lucidité », dit-il, et non pas application de « règles automatiques à des situations toutes faites, de manière à en éliminer le maximum de risques. Chaque jour, elle nous offre plus que nous n'en saurions porter de conflits déchirants, d'alternatives déconcertantes, d'occasions uniques d'aventure et de grandeur ». Aussi, la puissance morale naît-elle de « la conjugaison des qualités d'attaque et d'ampleur, telle qu'on la trouve chez les passionnés ».

« Puissance d'aimer, goût du service, rigueur spirituelle » sont les trois composantes de la richesse de la conscience morale (*Œuvres II,* 1961, 687). Cette affirmation n'est pas abstraite, elle est affirmation de soi contre le néant ou la mort, elle est estime de soi qui elle-même a son histoire familiale et sociale où la valorisation peut prendre couleur de sous-estimation ou de surestimation. Aussi la juste estime de soi, ce mouvement pour aller plus loin avec justesse, c'est-à-dire avec désir et force bien placés, est-elle à éduquer : se situer dans son entourage est le premier acte créateur de l'enfant, mais l'aider à trouver sa juste place est le travail princeps des éducateurs. Pour se garder à la fois de l'amour-propre, cette inflation de l'estime de soi, et de l'avarice de soi de ceux qui couvent et comptabilisent leurs vertus, il est nécessaire de s'ouvrir au réel du monde et au réel d'autrui. À leur tour cependant, une extériorisation et une adaptation excessives dispersent la vie morale aux quatre vents de l'action. Le souci de l'utilité, de l'ordre, de la sociabilité refoule l'univers de l'amour, de la poésie et de la réflexion. À l'inverse, une intériorisation excessive détourne l'action vers le rêve et fabrique une « belle âme » idéaliste finalement indifférente, aveugle ou paresseuse car se reposant, au nom de sa pureté, de tout effort sur le présent, fuyant le réel en se parant du langage même de la moralité.

Mais, de même qu'une ouverture au réel réussie brise les attitudes infantiles d'opposition et conduit l'égocentrisme à un amour de soi bien compris, à une juste estime de soi, de même une intériorisation réussie assure la réserve, le recul, la méditation, l'intimité recueillie. Quant à la fidélité à soi-même, elle suppose un effort incessant d'intégration entre ces tendances opposées, en même temps qu'une ferveur entretenue dans sa vie par de larges structures créatrices de valeurs mais aussi ce laisser-être sans quoi il manque de ne manquer de rien et que Péguy appelait l'espérance : « Ce on ne sait quoi, cette ouverture laissée au destin, ce jeu, cette ouverture laissée à la grâce... "et puis je ne m'en occupe plus" qui est au creux des plus hautes fortunes » (*Œuvre en prose* [1909-1914], 1957, 1308-1309).

Qu'il s'agisse des attitudes de crainte et de soumission aux culpabilités maladives autopunitrices qui font aussi bien des criminels allant au crime comme à une détente psychique que des ascètes moroses se parant des plus hautes vertus, ou qu'il s'agisse des attitudes d'autosatisfaction et d'agression aux culpabilités inconscientes et accusatrices, qui font aussi bien les désignations de boucs émissaires que les pharisaïsmes les plus pervers, tous les monstres de la vie morale sont souvent confondus avec ce que les chrétiens appellent le péché. Dans *L'Affrontement chrétien,* Mounier fera leur part aux déviations du sens du péché, tout en ne chargeant pas indûment, dans ce travail délicat du tracé des frontières séparant le psychologique du spirituel, les valeurs spirituelles de leurs contrefaçons perverses. « Tenez votre cœur au large », disait François de Sales qui conseillait par ailleurs à Jeanne de Chantal de ne pas étouffer « la juste liberté que l'Esprit de Dieu donne à ceux qu'il possède ». Pour Mounier, la saveur de ce fort climat de liberté est le grand vent du christianisme. Chaque fois que les chrétiens, au sein même de leur Église, le laissent s'affadir, ils engendrent cette *tristitia* ou cette *acedia* que Cassien et beaucoup d'autres après lui dénoncent comme un mal dévorant pénétré de péché, ce qui fait dire à Nietzsche : « Il faudrait qu'ils me chantassent des chants meilleurs pour que j'apprenne à croire à leur Sauveur, il faudrait que ses disciples aient un air plus délivré. »

L'expérience religieuse n'est pas dans les systèmes de protection. Si le dogme dispense de penser, la providence d'oser, la raison de trembler, nous sommes en présence de défenses psychologiques et non de la « vie aventurée en l'Esprit ». Mettre la protection avant l'amour c'est faire « une caricature dégradée de la Prudence au-dessus des théologales », dit Mounier « *Ama et fac quod vis,* cela ne veut pas dire : échauffe-toi et fais le fou, mais cela veut tout de même dire que l'absolue subordination de toutes les vertus, même de la sacro-sainte prudence, à la charité, libère un esclave et dilate une vie » (*Œuvres III*, 1962, 49).

Ainsi, le sens ouvert de la vie morale l'épanouit dans une vie spirituelle disposée pour que « nous ayons la vie en surabondance » comme le dit saint Paul. Une telle attitude morale est animée par le sens de la grâce, si l'on emploie un vocabulaire religieux, par le sens de la générosité, si l'on emploie un vocabulaire profane, sans pour autant que grâce et générosité ne soient à confondre, pas plus que la théologie et la morale. Grâce et générosité travaillent continuellement à purifier le monde moral des miasmes de la conscience morose et des aigreurs de la conscience agressive en les libérant l'une et l'autre de l'intérieur. Une vie saine, profane ou religieuse, fait des âmes décantées et libérées.

Mounier retrouve, à la fin du *Traité du caractère,* les mêmes règles préalables à l'action que celles qu'il s'était à lui-même données douze ans auparavant avant de se lancer dans l'aventure de la revue *Esprit.* En voici la teneur : – Connais-toi et accepte-toi toi-même, parce qu'il ne peut y avoir d'efficacité pour toi hors des chemins et des limites qui te sont assignées. En d'autres termes, n'essaie pas de sauter par-dessus ton ombre. – Tu ne te trouveras tel que tu es qu'en te dépassant sans cesse. – Pousse chacune de tes inclinations sur les voies où elle t'apporte le plus de richesse et d'ouverture ; désarme-la dans ses durcissements et dans ses exclusives, aime à t'harmoniser par des dispositions contraires aux tiennes tout en te maintenant fermement dans ta direction maîtresse. – Comprends et accepte la manière d'être d'autrui car elle est le chemin obligé pour te conduire à son mystère, pour briser ton égocentrisme et pour établir entre vous les fondements durables d'une vie commune.

Une théorie de la connaissance, une éthique, une esthétique. Chez Mounier, la recherche de vérité ne peut avoir lieu sans référence à une liberté qu'elle appelle et qui s'y donne. Aussi, une logique personnaliste ne peut-elle pas être une logique simplifiée de l'identité : négation, déchirement, ambivalence, tension des contraires sont inscrits dans la dynamique du dépassement de la vie personnelle. Elle ne peut être non plus une logique de l'implication ou de la synthèse dialectique : « À des phases de négation et de suspension de soi, qui devront éviter de se bloquer dans l'ironie stérile, succéderont des phases de compréhension, d'engagement, de confiance ontologique ; la richesse de leur butin risque à son tour d'accabler l'esprit sous l'indécision, il doit alors trancher, chasser, rejeter, et ainsi de suite » (*Œuvres III,* 1962, 492).

Car la liberté de la personne est sous condition de sa situation concrète. Tout n'est pas possible et tout n'est pas possible à tout moment. Personne ne dispose dans l'arbitraire de sa liberté car elle n'est pas seulement exercice d'une spontanéité mais œuvre de libération d'une personne valorisée, personnalisation du monde en même temps que d'elle-même. *La* liberté ne doit pas faire oublier *les* libertés, les conditions personnelles et communes de la liberté, qu'elles soient biologiques, économiques, sociales, juridiques, politiques, etc. Mais les libertés ne sont que des chances et des tremplins à *l'esprit de liberté.* À ne s'occuper que des libertés, les hommes s'y assoupissent : « Quand les hommes ne rêvent plus de cathédrales », dit Mounier, « ils ne savent plus faire de belles mansardes » (*Œuvres III,* 1962, 483). La liberté n'est pas seulement liberté de choix, conquête de l'autonomie, rupture, mais elle est aussi adhésion, ce qui ne veut pas dire adhérence compacte. « L'homme libre est un homme que le monde interroge, et qui répond : c'est l'homme *responsable...* La liberté n'est pas l'être de la personne, mais la manière dont la personne est tout ce qu'elle est, et l'est plus pleinement que par nécessité » (*Œuvres III,* 1962, 484).

La personne n'est pas l'être, elle est « mouvement d'être vers l'être ». Aussi, qu'il s'agisse de bonheur, de connaissance, de vérité, de valeurs morales, d'art, de destin de l'humanité, de valeurs religieuses, de valeurs culturelles, d'éducation, l'univers des valeurs bascule-t-il d'un panthéon impersonnel ou d'une connaissance *a priori* à une réalité non indépendante des relations des hommes entre eux. Comme les idées, les valeurs ne sont rien sans les hommes qui seuls peuvent les enfanter, les nourrir, en même temps qu'elles servent de médiation entre eux. En ce qui concerne la connaissance, Mounier le soulignera un an avant sa mort : « L'esprit connaissant n'est pas un miroir neutre, ou une usine à concepts en état de sécession au sein de la personnalité totale ; c'est un existant indissolublement lié à un corps et à une histoire, appelé par un destin, engagé dans cette situation par tous ses actes, dont les actes de connaissance. Il se renouvelle avec chacun et les nourrit de son renouvellement » (*Œuvres III,* 1962, 491-492). Les lignes d'une éthique personnaliste sont de ce fait traçables : « L'univers personnel définit l'univers moral et coïncide avec lui » (*Œuvres III,* 1962, 493). Ce qui s'en exclut, ce ne sont ni l'erreur, ni la faute ni le péché qui sont à la fois effet et condition de la liberté, c'est l'abandon aux automatismes impersonnels des habitudes, au foisonnement des pulsions, c'est l'égocentrisme, c'est l'indifférence, c'est l'aveuglement. La connaissance objective du bon et du mauvais ne suffit en rien à dissiper ce mal moral. Pas d'avantage une hygiène du bien vivre : la sensation d'être bien dans sa peau, si agréable soit-elle, n'a jamais suffi et ne suffira jamais à donner le critère d'une éthique. Il y faut un retournement, une décision, ou une rencontre pour que la coque protectrice défensive, mi-consciente ou inconsciente, soit touchée, blessée ou percée, mais de telle manière que les défenses ne se ferment pas d'autant plus vite ou d'autant plus fortement, en des raideurs personnelles ou groupales.

La loi peut être instrument de libération et d'adhésion à un univers de personnes morales lorsqu'elle est posée dans l'esprit de liberté, lorsqu'elle est médiatrice entre la pratique et l'invention. Au quotidien, le champ de la moralité personnelle est toujours en tension entre l'éthique de la loi et l'éthique de l'amour. Qui donc, ou quoi donc, finalement, prévaut ? L'être ? le néant ? le mal ? le bien ? le malheur ? le bonheur ? le désespoir ? l'espérance ? la tristesse ? la joie ? Ni l'expérience, ni la raison ne peuvent en décider, dit Mounier. Ceux qui en décident, chrétiens ou non, ne le font que guidés par une foi qui déborde toute expérience. « La parousie est un mystère... ils se laisseront surprendre comme des enfants »

(*Œuvres III,* 1962, 349). L'être pas davantage que le néant, le néant pas davantage que l'être, n'appartiennent à personne.

Cette éthique se double d'une esthétique qui ne se réduit pas à un traité des sensations pour une meilleure ivresse de la vie ou une meilleure exaltation de la puissance créatrice ni à un traité des techniques de contemplation. C'est une « vie en poésie » conçue, « sur toute l'étendue de l'existence », comme « l'expression sensible de la gratuité intime de l'existence », qui nous fait sortir de la « perception immédiate du monde objectif », lorsque ce n'est pas de la « soumission vulgaire à la vision habituée et utilitaire ». L'art est une protestation, au nom d'une réalité plus ample, contre le mensonge d'un soi-disant « réel » alors que celui-ci n'est qu' « un compromis, généralement bas, destiné à nous rassurer sur la réalité plus qu'à la révéler » (*Œuvres III,* 1962, 494). Quant à l'artiste, il « est à la fois la parole de l'univers secret et la parole des hommes de son temps. Intermédiaire de l'un aux autres, jamais entièrement accordé ni à l'un ni aux autres, il doit tendre cependant à nouer cette double communauté avec l'univers et avec les hommes, et si possible rejoindre l'une à l'autre » (*Œuvres I,* 1961, 261).

Philosophie de l'action et théorie de l'engagement. On l'a compris : une philosophie de l'action n'est pas un appendice au personnalisme, elle occupe la place centrale. Mais ce n'est pas de n'importe qu'elle action qu'il s'agit. Elle ne se réduit ni à l'impulsion vitale, ni à l'utilité ni au devenir. « Du côté de l'homme, elle désignera l'expérience spirituelle intégrale, du côté de l'être, sa fécondité intime... Il n'est d'action valable que celle où chaque conscience particulière, fût-ce dans la retraite, se mûrit à travers la conscience totale et le drame entier de son époque... Que demandons-nous à l'action ? De modifier la réalité extérieure, de nous former, de nous rapprocher des hommes, ou d'enrichir notre univers des valeurs » (*Œuvres III,* 1962, 498-500). Là aussi, à n'aller que dans un seul sens, on mutile l'action et, en la mutilant, on mutile l'homme. Si, sur le registre du *faire,* l'instrument de mesure est la maîtrise, l'efficacité technique ou économique, le déséquilibre provient des deux côtés : si le *faire* devient exclusif, la technocratie n'est pas loin mais aussi le technicisme, l'économisme, l'utilitarisme ; si par contre le *faire* vient à manquer, alors l'incompétence technique, l'inefficacité ou le manque de maîtrise dans l'outillage entretiendront une sorte de « complexe d'Archimède ».

Sur le registre de *l'agir,* l'instrument de mesure est l'authenticité, la dignité, la qualité de présence. Dans la formation du sujet, de l'acteur ou de l'agent, à ne pousser que de ce côté, l'idéalisme s'installe, qu'il ait couleur individuelle ou groupale d'individualisme ou d'élitisme ; mais à ne jamais aller de ce côté, c'est le spontanéisme qui se met en place, l'activisme tous terrains avec ses prurits pulsionnels. Sur le registre de l'équipe de travail, de la « communauté de destin », le critère est celui de la qualité du vivre ensemble et de celle de l' « humanisation commune ». À n'aller qu'en ce sens, tous les collectivismes idéalistes se mettent en place, avec leurs cortèges bureaucratiques et leurs organisations sans sujets auteurs de leurs destins, ou avec leurs armées civiles et militaires et leurs individus fascinés par un mythe ou mystifiés par un chef ; mais à n'y aller jamais, c'est une sorte, là, de « complexe de Diogène » qui se noue : action isolée, solipsisme psychologique, solitaires sans espérance. Sur le registre enfin des valeurs, qu'il s'agisse de les accueillir, de leur donner sens ou de les explorer et de les vivre, l'instrument de mesure est dans la qualité du discernement ou dans la plénitude d'une œuvre accomplie. Ne tenir compte que de cette dimension de l'action, c'est prendre le risque de basculer dans un spiritualisme désincarné ; ne jamais en tenir compte fait d'un homme une girouette qui manque d'horizon, d'imagination ou de projet et de l'action une activité aveugle ou à courte vue, où l'immédiateté fait loi.

Pour qu'il y ait action, intégrité et intégralité de l'action, cela suppose de tenir compte et d'intégrer ces quatre dimensions : économique, éthique, communautaire et prophétique. Certes, chaque homme ne peut être tout à la fois, il n'y a pas de situation idéale, nous ne choisissons jamais que dans des « certitudes difficiles », « nous ne nous engageons jamais que dans des combats discutables sur des causes imparfaites ». Cependant, « on parle toujours de *s'engager* comme s'il dépendait de nous : mais nous *sommes engagés,* embarqués, pré-occupés. C'est pourquoi l'abstention est illusoire » (*Œuvres III*, 1962, 504). La force créatrice de l'engagement naît de sa tension féconde « entre l'imperfection de la cause et sa fidélité absolue aux valeurs impliquées »... « Le risque que nous assumons dans l'obscurité partielle de nos choix nous place dans un état de dépossession, d'insécurité et de hardiesse qui est le climat des grandes actions » (*Œuvres III,* 1962, 505). Aussi l'engagement n'a-t-il pas à être confondu avec un embrigadement quel qu'il soit, mais suppose-t-il une certaine continuité pour ne pas être une velléité ou une agitation. Une action non mutilée est toujours dialectique, cherchant l'embrayage tout en tenant les deux bouts de la chaîne : du politique au prophétique, de l'engagement au dégagement. Ainsi, pour que l'éducation morale ne s'enlise pas, elle devrait avoir pour axe la conduite même de la décision « si l'on ne veut plus voir les intellectuels donner l'exemple de l'aveuglement, et les consciencieux, de la lâcheté » (*Œuvres III,* 1962, 506). C'est à une philosophie de l'éducation que nous sommes ainsi conduits.

Une philosophie de l'éducation au sein d'une conception de la démocratie. Le but de l'éducation

est d'*éveiller* des personnes en les suscitant par appel, il n'est pas de fabriquer par dressage des personnages, qu'ils soient familiaux ou sociaux, professionnels ou étatiques. Éduquer un enfant, un adolescent, un jeune adulte ne peut se limiter à les adapter à une fonction ou à un rôle que plus tard ils auraient à jouer. Une personne n'appartient pas comme un objet à sa famille, ni à son milieu social, ni à son corps de métier, ni à sa patrie, ni à son Église. Elle y est insérée, elle se forme par eux et en eux, certes, mais elle n'y est pas assujettie. Si les familles, les écoles, les sociétés, les professions, les Églises doivent tenir compte des logiques des situations concrètes et des besoins, y compris des leurs, elles n'ont pas à enrôler les personnes en les inféodant. Au contraire, elles ont à les servir en les faisant grandir car ce sont elles qui sont faites pour les personnes, ce ne sont pas les personnes qui sont faites pour elles.

Ceci ne veut pas dire que les institutions n'ont rien à transmettre : si elles ne transmettaient rien, ni savoirs, ni savoir-faire, ni savoir-être, la barbarie ne serait pas loin. Mais cela veut dire qu'elles doivent prendre garde au fait que transmettre n'est pas seulement instruire mais éduquer, et que l'influence d'un esprit sur un autre n'est pas de l'ordre d'un schématisme grossier de transvasement d'un lieu à un autre : la personne n'est pas seulement un système d'accommodation, d'assimilation, d'extériorisation, mais un lieu de transfiguration au plus insu d'elle-même où sont impliqués ses désirs et ses rejets, ses amours et ses haines, son génie et ses manques, qui sont tous autant d'appels à déchiffrer et de messages lancés à entendre. Si une imitation est nécessaire, celle-ci n'est pas simiesque mais humaine. C'est donc bien un éveil qui est requis, une adhésion libre du cœur et de l'esprit, et non une adhérence soumise et répétitive.

Le travail de l'éducateur relève de ces humbles science et art d'aimer où de l'insu de l'un à l'insu de l'autre, il y a un « bon moment », non programmable, où la parole tombe juste, où la rencontre arrive à point. Par ailleurs, les problèmes de l'éducation ne se réduisent pas à ceux des écoles ou des universités et à ceux des familles. Les secteurs éducatifs extra-scolaires doivent jouir d'une liberté aussi entière que possible. L'enfant, l'adolescent, le jeune adulte s'éduquent d'autant mieux qu'ils sont confrontés à une pluralité de situations entre pairs et entre générations différentes dans les familles, dans les écoles, dans les secteurs éducatifs extra-scolaires. Une éducation fondée sur la personne ne peut être totalitaire, elle ne saurait être que totale : le totalitarisme est la mise en système de la partie d'un ensemble organique. Aussi, éviter d'être totalitaire en éducation c'est s'intéresser à l'homme tout entier, toute sa conception et toute son attitude de vie. C'est ainsi qu'on ne peut séparer instruction et éducation : si l'on répartit à l'école l'instruction et à la famille l'éducation, cette séparation jouerait au seul profit des familles ayant les moyens matériels et les loisirs d'assurer à leurs enfants une éducation suivie et compétente ; d'autre part, l'école serait limitée aux seules fins pratiques, sociales et économiques, de la société : la préparation technique du producteur et la formation civique du citoyen. Une école qui prendrait pour fondement la philosophie de la personne et de la communauté ne pourrait justifier ou couvrir « l'exploitation de l'homme par l'homme, la prévalence du conformisme social ou de la raison d'État, l'inégalité morale et civique des races ou des classes, la supériorité, dans la vie privée ou publique, du mensonge sur la vérité, de l'instinct sur l'amour et le désintéressement » (*Œuvres I*, 1961, 552).

Aucune école n'est en fait éducativement neutre dans la mesure où l'école a aussi fonction d'apprendre à vivre, et non pas seulement de faire acquérir des connaissances exactes et des savoir-faire. L'enfant, l'adolescent, le jeune adulte doivent être éduqués comme des personnes, par les voies de l'épreuve personnelle et l'apprentissage du libre engagement. Tant que les personnes ne sont pas majeures, elles relèvent de leur famille ou de toute autorité reconnue par elle et, l'aidant, voire la suppléant, du corps éducatif. L'État n'a aucun regard sur la vie personnelle comme telle et n'a pas le monopole de l'éducation. Cette prérogative de la famille sur l'État et sur l'école n'a évidemment pas à être un droit arbitraire ni une mainmise inconditionnée sur la personne de l'enfant. Elle est subordonnée, d'abord, au bien de l'enfant, ensuite, au bien commun de la cité. Dans une démocratie personnaliste, la personne doit être protégée contre l'abus de pouvoir, ce qui exige un statut public de la personne (il fut proposé dans la revue *Esprit* en 1939 puis en 1944 et 1945 ; il y a fait l'objet d'un projet de « déclaration des droits des personnes et des communautés » reproduit dans *Œuvres IV*, 1963, 99-104), une équilibration du pouvoir de l'État par les pouvoirs locaux, une organisation du recours des citoyens contre l'État, l'*habeas corpus*, une limitation des pouvoirs de la police et une indépendance du pouvoir judiciaire.

Mais la démocratie réelle est toujours un avenir à réaliser et non pas seulement une acquisition à défendre. La liberté considérée comme un but en soi sans rapport à quoi se donner, l'égalité par le vide entre des individus interchangeables, la fraternité abstraite entre des individus abstraits vidés de toutes attaches et de toutes nourritures spirituelles, ces démocraties-là sont exsangues et sans force. « La grande tradition démocratique, oui », dit Mounier, « mais pas les petites. Et pour la grande, les grands chemins » (*Œuvres I*, 1961, 297).

Le personnalisme ne se ramène pas, on l'a compris, à un comportement moral. C'est une véritable vision du monde, une philosophie du monde humain et de la vie humaine. Ainsi, le personnalisme communautaire d'Emmanuel Mounier

est à la fois : – Une *attitude* d'ouverture, de refus de se clore sur soi, que ce soit individuellement ou socialement. – Une *méthode* de tension et d'interaction de positions diverses, voire contraires (par exemple : liberté et solidarité), par refus de tronquer la personne, qui apparaît comme le paradigme du « volume total de l'homme », l'image de sa grandeur. – Un *processus* de personnalisation qui allie intériorisations et extériorisations selon un mouvement de dépassement, à partir de ruptures consenties et délibérées avec les processus d'impersonnalisation individuels et groupaux. – Une *« matrice philosophique »*, pour garder le mot de Ricœur, reliant l'homme à la triple dimension de sa « vocation », c'est-à-dire de l'appel à réaliser son être propre, de son « incarnation », c'est-à-dire de sa tendresse et sa relation communicante avec les êtres et les choses, de la « communauté », qui ne peut exister sans un mutuel apprentissage à la vocation de chacun. – Une *anthropologie éducatrice* s'estimant responsable de l'ouverture continue d'un avenir où l'homme peut habiter le monde en s'habitant lui-même, où la relation humaine fondamentale est relation cofondatrice d'accouchements mutuels, fécondante ainsi de démocratie (« la grande... pas les petites »). Aussi est-il possible de dire tout aussi bien que, dans toutes ces dimensions, cette philosophie est morale, y compris et peut-être surtout en cela que Mounier, comme Pascal dans *Les Pensées,* « ne prend point cela par système, mais par la manière dont le cœur de l'homme est fait ».

● *Œuvres 1931-1939*, Paris, Le Seuil, 1961. — *Traité du caractère,* Paris, Le Seuil, 2e éd., 1961. — *1944-1950,* Paris, Le Seuil, 1962. — *Recueils posthumes, Correspondance,* Paris, Le Seuil, 1963. — Articles cités : « À propos d'une thèse sur Maine de Biran : la leçon d'une vie », *La Vie catholique,* 3 sept. 1947. — « L'action intellectuelle ou de l'influence », *Revue de Culture générale,* 20 oct. 1931.

► BARLOW M., *Le Socialisme d'Emmanuel Mounier,* Toulouse, Privat, 1971. — BORNE É., *Mounier,* Paris, Seghers, 1972. — CHEVALIER J., *Leçons de philosophie II, Morale et métaphysique,* Grenoble / Paris, Arthaud, 2e éd., 1946. — CONILH J., *Emmanuel Mounier,* Paris, PUF, 1966. — COLL J. M., *Emmanuel Mounier i el personalisme,* Barcelona, Cruilla Editorial, 2002. — DIAZ C., *Emmanuel Mounier : un testimonio luminosité,* Madrid, Ediciones Palabra, 2000. — DOMENACH J.-M., *Emmanuel Mounier,* Paris, Le Seuil, 1972. — GUITTON J., *Portrait de Monsieur Pouget,* Paris, Le Livre de poche chrétien, 2e éd., 1962. — LACROIX J., « Le dixième anniversaire de la mort du fondateur d'*Esprit* », *Le Monde,* 23 mars 1960 ; *Personne et Amour,* Paris, Le Seuil, 3e éd., 1956 ; *Le Sens du dialogue,* Neuchâtel, La Baconnière, 5e éd., 1969. — LANDSBERG P.-L., *Problèmes du personnalisme,* Paris, Le Seuil, 1952. — LESTAVEL J., *Introduction aux personnalismes,* Paris, La Vie Nouvelle, 1961. — LUROL G., *Mounier I – Genèse de la personne,* Paris, Éd. Univ. « coll. européenne », 1990. — MOIX C., *La Pensée d'Emmanuel Mounier,* Paris, Le Seuil, 1960. — PÉGUY C., *Œuvres en prose 1909-1914,* Paris, Gallimard « Pléiade », 1957 ; *Œuvres poétiques complètes,* Paris, Gallimard « Pléiade », 1957. — RICŒUR P., *Histoire et Vérité,* Paris, Le Seuil, 1955 ; *Soi-même comme un autre,* Paris, Le Seuil, 1990. — TRAPANI J. G. Jr. éd., *Truth matters : Essays in honor of Jacques Maritain*, Washington DC, The Catholic Univ. of America Press, 2004. — Coll. : *Emmanuel Mounier,* numéro spécial de la revue *Esprit,* déc. 1950.

Gérard LUROL

→ *Action ; Caractère ; Charité ; Christianisme en France ; Éducation morale ; Grâce ; Identité morale ; Individu ; Normes et valeurs ; Phénoménologie ; Réalisme moral ; Responsabilité.*

MOYEN ÂGE

La notion de philosophie morale appliquée à la période médiévale est ambiguë. On peut, en effet, considérer qu'il y a philosophie morale dès qu'il y a traitement rationnellement argumenté de questions éthiques – en ce sens très large, la théologie peut être considérée comme relevant du champ de l'enquête sur « la philosophie morale au Moyen Âge ». On peut aussi décider de limiter le sens de l'expression au traitement philosophique des questions éthiques, ou, plus précisément encore, à l'ensemble des problèmes, des thèmes et des doctrines propres à une discipline autonome, la *scientia moralis*, relevant exclusivement du secteur de la production philosophique. Chaque méthode a ses inconvénients. Dans le premier cas, on s'expose à accepter comme faisant partie du champ de la philosophie morale des types de discours ou d'analyses qui, dans l'esprit de leurs auteurs comme dans l'horizon de leur époque, n'appartenaient aucunement à la philosophie. Dans l'autre cas, on risque de manquer la spécificité de la pensée médiévale – l'interaction constante et croissante du philosophique avec le théologique –, et de perdre l'essentiel des apports du Moyen Âge en matière de réflexion éthique.

Pour éviter cette double impasse, l'historien de la philosophie doit s'en tenir aux faits, c'est-à-dire à la manière dont les médiévaux se sont eux-mêmes représenté le contenu de la philosophie morale et la nature de ses rapports avec la théologie. De ce point de vue, trois observations s'imposent. *1)* Même si la *philosophia moralis* des médiévaux ne se réduit pas à la lecture et au commentaire de l'*Éthique à Nicomaque*, l'émergence d'une éthique philosophique, au sens strict du terme, est massivement liée à la « réception » de l'œuvre d'Aristote, elle ne se conçoit pas sans elle, et c'est d'elle qu'elle reçoit ses directions principales en même temps que sa réalité institutionnelle. *2)* Bien que la théologie soit en principe étrangère au champ de la philosophie morale, l'éthique chrétienne non philosophique, qu'il s'agisse de la théologie morale proprement dite ou de l'élaboration théologique de phénomènes moraux, de la théorie des vertus à celle du mal, est souvent dotée d'une

instrumentation philosophique ou de références philosophiques qui font qu'on ne peut laisser de côté le travail du théologien aux prises avec la philosophie soit pour l'assimiler soit pour la critiquer. En ce sens, l'histoire des relations entre théologie et philosophie morale fait partie de l'histoire de la philosophie morale. *3)* En outre, il y a une pertinence des matériaux théologiques pour l'historien de la philosophie morale comme il y a une pertinence des matériaux théologiques pour l'historien de la logique, ce, dans la mesure où le dogme propose au théologien un certain nombre de problèmes ou de situations non standard qu'il ne peut traiter avec les outils philosophiques qui sont à sa disposition dans l'exercice de son activité propre. En ce sens, de même que le problème de la transsubstantiation ou celui du mouvement angélique obligent le théologien à sortir du cadre de la logique aristotélicienne pour formuler des logiques alternatives fondées sur le rejet du principe de bivalence ou celui du principe de contradiction, de même certaines hypothèses propres au théologien le contraignent d'assumer un certain nombre de situations éthiques non standard, comme l'existence d'impératifs contraires au devoir, impossibles à formuler dans le cadre de la philosophie morale héritée de la tradition aristotélicienne.

L'éthique médiévale avant la réception d'Aristote

C'est avec l'*Ethica* de Pierre Abélard (mort en 1142) que se marque la coupure entre la théologie morale développée jusqu'au XI[e] s. dans un contexte essentiellement monastique et une nouvelle forme d'éthique dite aujourd'hui « subjective », caractéristique de ce que l'on a appelé « l'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale », un phénomène complexe, où l'élément légaliste, disciplinaire, pénitentiel de la vie morale telle que la concevait la société du haut Moyen Âge, commence à céder le pas à celui de la disposition intérieure, y compris dans les pratiques judiciaires, où l'*aveu*, même arraché par la torture, commence de se substituer aux « épreuves », « serments » et autres formes « objectives » de codage de la dimension individuelle de l'action. L'engouement pour les doctrines antiques de l'amitié (Cicéron, Sénèque), la montée de l' « amour courtois », avec sa valorisation de l'adultère *choisi* par rapport au mariage *contracté*, participent de ce mouvement général vers l' « intériorité », où psychologie et morale se rencontrent et se fortifient l'une l'autre d'un même rejet du juridisme extérieur. Le cadre où se déroule la réflexion n'en reste pas moins strictement théologique : dans la théologie d'Anselme de Cantorbéry (mort en 1109), qui précède l'*Éthique* d'Abélard, c'est à partir de la chute d'Adam que se laissent penser toutes les catégories rectrices du discours éthique – justice, liberté, bonheur. Créé originellement juste, l'homme qui a péché en Adam doit recouvrer la justice dont il a été déchu, pour pouvoir gagner la vie éternelle. Mais pour être juste, l'homme doit *vouloir* le bien suprême « pour lequel il a été fait », c'est-à-dire le vouloir comme tel, pour ce que ce bien est *(propter se)* ; mieux, il *doit vouloir* exclusivement ce que Dieu *veut* qu'il *veuille*. La droiture ou rectitude de la volonté, dont Anselme fait le centre de toute sa morale « subjective », reste donc théologiquement suspendue au fondement « objectif » qu'est la volonté du Dieu créateur, laquelle ne peut, sous peine de n'être pas divine (c'est-à-dire juste) vouloir pour la créature autre chose que ce qu'elle veut. Malgré les apparences, l'éthique d'Abélard participe de cette vision des choses. Certes, elle introduit le thème de l' « intention droite » *(intentio recta)*, comme seul porteur de l'évaluation morale, au lieu de l'acte extérieur et de ce qui s'y rattache, mais l'intériorité où s'écrit cette intention reste ouverte au regard de Dieu, qui est à la fois le témoin « objectif » de sa qualité et le fondement « objectif » de sa valeur. Si donc Abélard fait une innovation véritable en posant que les actes sont en eux-mêmes moralement indifférents et ne tiennent leur qualité morale que de l' « intention du sujet » *(intentio agentis)*, on retrouve chez lui le même type d'exigence théonomique que chez Anselme : ce qui fait qu'une intention est droite, c'est, en dernière analyse, sa conformité au vouloir divin *(ordinatio divinis)*. Il ne suffit donc pas à l'homme de faire le bien *(bonum facere)*, il lui faut vouloir bien faire *(bene facere)*, « car on peut faire le bien sans faire bien, c'est-à-dire sans bonne intention ». Et il ne lui suffit pas non plus que son vouloir se rencontre avec le vouloir de Dieu, car il ne suffit pas qu'un homme veuille faire ce que Dieu veut qu'il soit fait, il faut qu'il veuille le faire parce que Dieu veut qu'il soit fait. Le Père, qui a livré son Fils, et Judas, qui l'a trahi, ont « accompli le même acte » objectif ; nul, pourtant, ne dira que Judas a bien agi. Bien agir, ce n'est donc pas simplement vouloir la même chose que Dieu, c'est le vouloir pour accomplir sa volonté. La morale de l'intention est une morale de la gémination : la volonté droite est celle qui *veut vouloir* ce que Dieu *veut* qu'elle *veuille*. Malgré sa structure théonomique, l'éthique d'Abélard a été vivement combattue. Si Guillaume de Saint-Thierry se contentait de lui reprocher le titre « monstrueux », *Scito te ipsum (Connais-toi toi-même)*, sous lequel elle se « cachait », en 1141, le concile de Sens condamnait, à l'instigation de Bernard de Clairvaux (mort en 1153), la charte même de la morale de l'intention : la théorie du *consensus*, affirmant que le péché est le consentement au mal, non sa réalisation effective ou « l'acte par lequel nous effectuons ce à quoi notre esprit avait consenti ». Dans sa *Profession de foi*, Abélard se défendit d'avoir jamais soutenu que « ni l'acte, ni la volonté, ni la concupiscence, ni le plaisir qu'elle excite ne constituaient le péché et qu'on n'était pas tenu de vouloir éteindre cette concupiscence ». En fait, c'était bien sa doctrine – le philosophe du Pallet n'avait-il

pas écrit que l'homme ne pouvait pécher en éprouvant du désir pour une femme mariée, car c'était la nature, et elle seule, qui le forçait ainsi « à vouloir ce qu'il ne voudrait pas vouloir », alors que, de lui-même, il voudrait seulement qu'elle ne fût pas mariée ? –, mais c'était sa doctrine interprétée dans le sens d'un laxisme contraire à son inspiration la plus constante, puisque, précisément, ce qui rendait à ses yeux l'homme pécheur n'était ni le désir qu'il éprouvait malgré lui ni l'acte qu'il accomplissait pour s'en défaire, mais le consentement qu'il lui donnait. Avec la condamnation d'Abélard, une page, de toute façon, se tournait. Dans les générations ultérieures, l'éthique quittait le terrain de la théologie pour celui de la philosophie : l'âge de l'*Éthique à Nicomaque* commençait, il durerait, non sans résistances, jusqu'à la fin du XVe s.

*Réception de l'*Éthique à Nicomaque

Plusieurs vagues de traductions gréco-latines de l'*Éthique* se sont succédé jusqu'à la Renaissance. On appelle *Antiquissima translatio* une traduction des livres II et III (jusqu'à 1119 *a* 34 : « ... ad puerilia peccata transferimus ») désignée au Moyen Âge sous le titre d'*Ethica vetus*, qui a été faite à la fin du XIIe s. L'*Antiquior translatio*, qui date du début du XIIIe s., comprenait, elle, le livre I, la fin du livre III (1119 *a* 34-*b* 18), et les livres IV-X. Le livre I a circulé de façon autonome sous le titre d'*Ethica nova*. Les deux *Éthiques*, la *Vetus* et la *Nova*, ont été rassemblées sous le titre de *Liber Ethicorum* en trois ou quatre livres (les chap. 1-8 du livre III constituant le troisième livre, les chap. 9-15 formant le quatrième). Le reste de l'*Antiquior translatio* a connu des fortunes diverses. On appelle *Ethica borghesiana* des fragments du livre VII et le début du livre VIII (chap. 1-6, jusqu'à 1157 *b* 17 : « concupiscere autem quod delectabile ») découverts en 1921 dans un manuscrit unique (Bibl. Vat. *Borgh. 108*), et dont le principal utilisateur semble avoir été Albert le Grand (mort en 1280). Le reste de l'*Antiquior translatio* n'a survécu qu'en fragments.

C'est du milieu du XIIIe s. que date le véritable essor de l'*Éthique à Nicomaque*, avec la *Translatio lincolniensis* due à Robert Grosseteste, évêque de Lincoln (mort en 1253). La « traduction » de Robert était une œuvre composite dont le « triple contenu a directement ou indirectement commandé toute l'exégèse médiévale de l'*Éthique* » (R. A. Gauthier). Elle contenait : *1)* une révision de l'*Antiquior complète* ; *2)* un recueil de commentaires grecs (compilé à Constantinople vers la fin du XIIe s.) comprenant le commentaire d'Eustrate sur le livre I, celui de l'*Anonyme ancien* sur les livres II-V, celui de Michel d'Éphèse sur le livre V, celui d'Eustrate sur le livre VI, celui de l'*Anonyme récent* sur le livre VI, celui d'Aspasius sur le livre VIII, et, pour les livres IX et X, celui de Michel d'Éphèse ; *3)* des *Notulae* de Robert qui ne nous sont parvenues que très partiellement. L'œuvre lincolnienne a connu deux diffusions distinctes. Une première, fondée sur le corpus entier (traduction, commentaires, notules), a servi de base au *Cours sur l'Éthique* professé par Albert le Grand à Cologne entre 1248 et 1252 et recueilli par Thomas d'Aquin (mort en 1274), alors son élève. Ce *Cours*, qui procède par la méthode de l'*expositio litterae* et des *quaestiones*, est le texte « classique » de l'exégèse médiévale de l'*Éthique à Nicomaque*, car il utilise toutes les traductions et sources disponibles. Il ne faut pas le confondre avec le second commentaire d'Albert, l'*Ethica* composée sous forme de paraphrase entre 1263 et 1267. Les deux livres sont, en tout cas, les commentaires de l'*Éthique* les plus cités au Moyen Âge après celui d'Eustrate.

Vers 1260, une nouvelle recension de la traduction de Grosseteste apparut, qui circula seule. Fondée sur une *editio minor* (déjà amputée des commentaires et des notules) de la *Translatio lincolniensis,* elle a été parfois attribuée à Guillaume de Moerbeke, mais sans raison décisive. C'est sur elle que s'est établie la diffusion universitaire parisienne d'Aristote.

La traduction de Robert resta longtemps en usage. Vers 1476, un imprimeur inconnu en publia une version imprimée d'après un texte contaminé et corrompu mélangeant toutes les recensions antérieures. Cependant, depuis 1416-1417 elle avait un concurrent : la traduction latine de Leonardo Bruni d'Arezzo, dit l'Arétin (1374-1444), qui dénonçait son caractère barbare. La version de l'Arétin fut imprimée à Strasbourg avant le 10 avril 1469. Vers 1480, une autre traduction « humaniste », celle du Byzantin Jean Argyropoulos (qui enseigna sur l'*Éthique* en Italie dès 1457), était imprimée à Florence.

La réception de l'*Éthique à Nicomaque* « grecque » ne fait pas le tout de l'histoire médiévale de l'éthique aristotélicienne. Aux traductions gréco-latines, il faut ajouter des sources arabo-latines. La première est la *Translatio hispanica*, par Hermann l'Allemand (1240), du commentaire moyen d'Averroès, qui contient le texte d'Aristote, cité paragraphe par paragraphe avec une brève paraphrase. La seconde, également d'Hermann, est la *Summa quorundam Alexandrinorum* (encore appelée *Compendium* ou *Translatio alexandrina*) qui est la version latine du *Résumé alexandrin*, abrégé de la première traduction arabe de l'*Éthique* (par Isḥâq ibn Hunayn, mort en 911), ainsi qu'une traduction des dix-huit lignes du livre III manquant à l'*Ethica vetus* (le texte complet gréco-arabo-latin devenant l'*editio longior*). Les deux traductions d'Averroès et du *Résumé alexandrin* ont eu une indéniable influence : leurs principaux utilisateurs ont été Albert le Grand dans le *Super Ethica* et Roger Bacon, dans sa *Moralis philosophia*. Le *Compendium* a été traduit en français par Brunetto Latini qui l'a intégré à ses *Livres dou Trésor* (1267).

*L'enseignement de l'*Éthique *à l'université*

Dès le début du XIIIe s. l'*Éthique* est enseignée à l'université de Paris. Le statut de 1215 de Robert de Courson pour la faculté des arts prévoit un enseignement facultatif *(si placet)* et seulement cursif sur l'*Éthique* « les jours de fête » *(in festivis diebus)*. Grâce à un passage du *De communibus artium liberalium* on sait que, au début des années 1250, la traduction de Robert de Lincoln servait de base à l'enseignement parisien mais que, sur ses dix livres, seuls les trois premiers étaient officiellement au programme *(« de forma »)* : « Dans le *Livre des Éthiques* le philosophe traite du bien moral, et il y a là dix livres, dont trois sont prescrits par le programme : dans le premier, il traite du bonheur qui est la fin ultime des actions humaines, dans le deuxième il traite des vertus en général, qui sont les principes des œuvres parfaites qui mènent à l'acquisition du bonheur, dans le troisième, du volontaire et de l'involontaire, objets d'élection et de conseil. » Dans le statut de 1255, l'*Éthique* passe dans les cours ordinaires – douze semaines sont requises, si le texte est étudié avec un autre, la moitié, s'il est étudié seul. Au XIVe s., les listes de serments et les statuts de 1366 montrent que l'étude des quatre premiers livres de l'*Éthique* est obligatoire pour la licence et celle de sa « majeure partie » pour la maîtrise.

Au début de sa réception, l'*Éthique* était expliquée en première année. On connaît au moins six témoins de ces cours élémentaires fondés sur les premières traductions de l'œuvre d'Aristote : le commentaire d'Avranches, le commentaire du pseudo-Pecham, le commentaire attribué à Robert Kilwardby, le commentaire de Paris, un autre commentaire préservé dans le Nat. lat. 3572 et le commentaire de Naples. Malgré les attaques de Bonaventure contre la philosophie (1268) et la condamnation de l'« aristotélisme éthique » ou « radical » à Paris, le 7 mars 1277, par l'évêque Étienne Tempier, l'*Éthique*, dans la version de Grosseteste, s'est par la suite irrésistiblement et massivement implantée à l'université, comme le prouvent les nombreux commentaires rédigés au XIVe s. – par des théologiens (Gui Terrena, Guiral Ot, Gui de Rimini, Richard de Chillington) autant que par des maîtres ès arts (Jean Buridan, Henri Totting de Oyta) – et l'importante production des Allemands, des Autrichiens et des Français au XVe s.

Définition de la philosophia moralis

À l'Université, la philosophie morale est conçue à partir de deux sortes de divisions de la philosophie : la tripartition platonico-stoïcienne de la philosophie en *naturalis*, *moralis* et *rationalis*, une bipartition « aristotélicienne » (d'après *Métaph.*, II, 1, 993 *b* 19-21) entre philosophie théorique ou spéculative et philosophie pratique ou active, attestée chez Cassiodore (qui l'emprunte à Ammonius) et Isidore de Séville (qui l'emprunte à Cassiodore), mais transmise en ces termes exacts chez le seul Boèce (*In Isagogen Porphyrii, Ed. prima*, I, 3). La *philosophia moralis* est généralement identifiée à la « philosophie pratique libérale », qui s'oppose à la « philosophie pratique mécanique » – ce qui permet de rejoindre un autre schéma tripartite d'Aristote (*Métaph.*, VI, 1, 1025 *b* 25) distinguant philosophie « pratique », « poiétique » et « théorétique ».

La philosophie morale comprend trois domaines assumés par trois disciplines transmises elles-mêmes par des corpus distincts. La première discipline est la « monostique » *(monostica)*, la deuxième, l'économique, la troisième, la politique. Pour les premières générations de maîtres ès arts, qui ne disposent ni d'une *Éthique* complète, ni des *Économiques*, ni de la *Politique*, la monostique est transmise dans les « Éthiques », c'est-à-dire, à l'époque, l'*Ethica vetus* et l'*Ethica nova*, l'économique, c'est-à-dire l'économie familiale ou domestique, dans le *De officiis* de Cicéron, la politique, dans les *« leges et decreta »*. Le texte entier d'Aristote n'étant pas connu, l'expression *« leges et decreta »* ne renvoie évidemment pas à la distinction aristotélicienne (*Éthique*, VI, 8, 1141 *b* 24-28) entre sagesse législative (nomothétique) et sagesse politique, sources respectives des lois générales permanentes et des décrets statuant sur les cas particuliers et temporaires, mais à une autre distinction : celle des lois civiles, les *leges*, et des lois ecclésiastiques, les « décrets ».

La dimension qui unifie les trois disciplines en profondeur est celle de « gouvernement » ou, comme on dit, de « régime » *(regimen)* : la politique est la science du « gouvernement d'un peuple, d'un pays ou d'une ville », l'économique, « la science de gouverner et administrer sa propre famille », la monostique, « la science relative au gouvernement d'un seul, à savoir de soi-même ». L'étymologie, plus ou moins motivée, accentue la dimension individuelle de l'éthique comme conduite de soi : « Le bien monostique est nommé d'après *monos*, qui signifie "un" et *custos*, au sens de "science de la garde d'un seul *(de custodia unius)*". » Il n'y a donc pas à s'étonner de voir tel auteur expliquer que le « moine, *monachus*, doit être dit avoir pour bien un bien monostique, puisqu'il n'a cure que de son âme », et d'ajouter : « D'ailleurs *monachus* est nommé d'après *monos*, qui signifie "un" et *ycos*, qui signifie "*custos*" (gardien), au sens de "gardien d'un seul", à savoir : de son âme. » Ainsi, le moine est le prototype du sujet moral entendu comme sujet monostique. Cette morale « monostique » évoque la notion de « régime du solitaire », titre d'un célèbre ouvrage du philosophe andalou Ibn Bâjja (mort en 1139), que les Latins toutefois n'ont pas connu. Régime et gouvernement sont, en tout cas, étroitement mêlés. Le « régime » est ce qui articule les trois réseaux conceptuels, dont le recoupement dis-

tingue la notion médiévale de la notion moderne du gouvernement : celui de la « conduite de soi », celui de l'« administration domestique » et celui de la « direction de l'État ». Si, quand il écrit le traité d'éducation du prince qu'est le *De regimine principum* (1280), Gilles de Rome démarque partiellement l'*Éthique à Nicomaque*, c'est qu'il parle avant tout de « la manière dont doivent *se conduire* les princes ». Le diagnostic de G. Wieland affirmant que l'éthique des *magistri* médiévaux se distingue de celle d'Aristote par la perte de la dimension politique de la morale souffre donc nécessairement plusieurs exceptions. Certains maîtres vont, en effet, jusqu'à réduire la philosophie morale à une bipartition entre monostique et politique, pour mieux souligner l'aspect fondamentalement politique de la morale. C'est le cas, notamment, du maître anonyme qui explique que selon le bien monostique, c'est-à-dire l'art de bien se comporter avec soi-même, l'ermite est dit bon, alors que selon le bien politique, c'est-à-dire l'art de se comporter bien « envers tous ou plusieurs au sujet de la cité », il ne peut être dit bon. Et de rappeler le texte d'« Aristote », en réalité Averroès (*In Metaph.* X, 4, comm. 16, f. 264 raC), affirmant « l'ermite n'est ni bon ni mauvais, parce qu'il ne fait pas partie de la cité ». Pour cet auteur donc, il ne fait pas de doute que « c'est d'un seul bien, qui est le bien politique, qu'Aristote traite dans le livre des *Éthiques*, parce que ce bien renferme tous les autres biens ». La question de la moralité individuelle ou plutôt de l'individualisme moral est donc plus ambiguë qu'il n'y paraît. Pour nombre de philosophes du XIIIe s., la moralité de l'ermite, c'est-à-dire *ipso facto* celle du moine ou du religieux qui a seulement soin de lui-même, est confinée à la sphère d'une monostique qui ne se confond pas avec la morale philosophique, laquelle est fondamentalement politique – le bonheur politique ou civil se subordonnant tous les autres biens moraux. Pour d'autres, au contraire, monostique et morale philosophique sont identifiées, le couronnement de la morale philosophique étant, ultimement, d'ordre contemplatif (« théorétique »), puisqu'il consiste dans une sorte d'union mystique avec Dieu où la *phronêsis* / φρόνησις d'Aristote se voit réinterprétée comme « vertu mystique suprême » (R.-A. Gauthier).

Toute mention du bonheur politique n'implique pas pour autant un primat du politique sur la morale. Lorsque l'on soutient au XIIIe s. que le sujet que le Philosophe a entendu traiter dans son *Éthique* est la félicité civile, qui consiste dans l'exercice des vertus acquises, et non pas la félicité contemplative, qui procède des vertus infuses ou gratuites dont la connaissance appartient au seul théologien, l'opposition portante est celle de la vie active et de la vie contemplative reformulée du point de vue du théologien dans le cadre de sa propre théorie, chrétienne, des vertus. De même, toute référence à la *felicitas civilis* n'implique pas la dévalorisation de la morale individuelle. En fait, la doctrine la plus commune, c'est-à-dire la voie « moyenne », consiste à poser que la morale est la science de la conduite de soi *dans la société*, la seule question étant de savoir quelle est la vertu suprême de l'homme et la forme de vie dans laquelle elle s'accomplit. C'est en effet dans l'*Éthique*, non dans la *Métaphysique*, que les médiévaux trouvent l'affirmation de la suprématie absolue de la vie contemplative, en tant que seule réalisation de l'essence de l'homme. Et ce sont souvent les mêmes auteurs, au premier rang desquels Dante Alighieri, qui soutiennent à la fois, et sans contradiction, que le but de l'homme et de la société humaine tout entière est la sagesse théorétique.

Les résistances à l'aristotélisme

Face à l'intrusion d'une éthique dite « intellectualiste » ou « théorétique » qui bouleversait la répartition des savoirs et des pratiques encore solidement fixée à l'époque d'Abélard, les adversaires de l'aristotélisme multiplièrent les obstacles. Comme le révèlent certains textes des « averroïstes » Siger de Brabant et Boèce de Dacie, comme le confirment les censures universitaires parisiennes de 1277, les « professionnels » de la pensée qu'étaient les maîtres ès arts de l'Université de Paris avaient, aux années charnières des XIIIe et XIVe s., défini un style de vie philosophique, profondément ascétique, offrant une véritable alternative à l'ascétisme chrétien : exaltation d'un célibat non consacré, d'une parfaite abstinence non liée par un vœu de chasteté, célébration d'un « égoïsme vertueux » ouvrant sur une communion des esprits, une « communication » – la *koinônia* / κοινωνία d'Aristote – présentée comme l'accomplissement d'une « vie d'intimité » (autre expression de l'*Éthique à Nicomaque*), dont la vie universitaire offrait le cadre social et institutionnel. Aux yeux de ces philosophes « artistes » (*artistae*), pour arriver à la perfection de l'« autarcie », c'est-à-dire à l'achèvement philosophique de la vie individuelle, l'homme devait être absolument lui-même, c'est-à-dire « vivre selon ce qu'il y avait de meilleur en lui » : la pensée (*intellectus*) – une activité qui, en bon aristotélisme, supposait un partage intellectuel (dont l'université était le cadre idéalisé), sans quoi la vie sociale de l'homme se fût réduite à celle des bestiaux qui, comme le dit l'*Éthique à Nicomaque*, « consiste seulement à paître dans le même lieu ». La monostique bien comprise menait à l'« amitié » (*philia* / φιλία).

Durant la seconde moitié du XIIIe s., l'exaltation de la vie philosophique, inspirée du livre X de l'*Éthique*, a donc instrumenté un discours corporatiste où la faculté des arts faisait valoir ses idéaux propres face à la faculté de théologie. Bien que les sujets de litige entre théologiens et philosophes de métier fussent nombreux, c'est sur un problème précis que se sont concentrées les discussions et les censures : la question de la supé-

riorité de la vertu philosophique suprême, la magnanimité selon Aristote, sur la vertu chrétienne suprême, l'humilité. L'occasion de la querelle peut surprendre. Tout s'explique mieux si l'on voit que la vertu de « magnanimité » est l'expression éthique de la valeur spirituelle de la contemplation philosophique, tandis que, coupée de la connaissance et de la contemplation intellectuelle (la *théôria* / θεωρία d'Aristote), l'humilité chrétienne, c'est-à-dire la vertu du religieux, reste selon le mot de Siger de Brabant « une petite vertu et une vertu de petits ».

Fondé à la fois sur une notion technique de « félicité intellectuelle », héritée de l'enseignement d'Albert sur l'*Éthique*, et sur une critique philosophique de l'humilité, le point de vue des aristotéliciens radicaux ou « averroïstes », qu'il vaut mieux considérer comme un « aristocratisme intellectualiste », a, malgré les résistances, été illustré sous des formes diverses chez un grand nombre d'auteurs du XIVe s., des « averroïstes », comme Jacques de Douai, Gilles d'Orléans, Thomas Wylton ou Jean de Jandun, à divers commentateurs anonymes de l'*Éthique à Nicomaque*, en passant par toute une pléiade d'auteurs où les maîtres ès arts comme Jean de Dacie, Raoul le Breton, Jacques de Pistoia ou Jean Buridan côtoient des penseurs comme Dante ou des théologiens comme Pierre d'Auvergne.

C'est contre cette version particulière, éthique, de l'aristocratisme professionnel des maîtres aristotéliciens que, dès Pétrarque, les humanistes ont fait porter l'essentiel de leur critique morale de la scolastique. Puissamment orchestré dans le *De sui ipsius et multorum ignorantia* de Pétrarque, le thème de la « sainte ignorance » opposée aux vains prestiges de la science aristotélicienne s'est cristallisé autour de deux rôles thématiques d'ordre éthique : celui de la « petite vieille pieuse » *(vetula),* à l'humble ignorance, face à celui du penseur de métier, gonflé d'un savoir facteur et fruit de l'orgueil – deux partenaires, de saveur franciscaine, que l'on retrouvera encore à la fin du XVe s. Jusqu'à un certain point, l'humanisme, la Renaissance et la Réforme ont donc communié avec les théologiens anti-intellectualistes dans un même rejet de l'aristotélisme éthique.

Le problème du mal

L'imbrication de la problématique du mal et de la question de l'être, caractéristique de la vision antique et tardo-antique du mal, bien attestée dans le *De subsistentia malorum* de Proclus (où le mal est défini comme une « contre-existence », *parupostasis* / παρυπόστασις), se prolonge au Moyen Âge, mais elle se présente sous plusieurs visages. En dehors de la problématique psychologique abélardienne axée sur la volonté et le péché comme consentement, on peut distinguer en effet : *1)* une problématique ontologique augustinienne axée sur la réalité intime, l'expérience intérieure du mal, sa dramatisation ontologique ; *2)* une problématique transcendantale et ontologique thomiste reprenant les vues d'Augustin dans une perspective axée sur la réalité naturelle du mal, son inscription dans la nature.

Contre les manichéens, qui hypostasiaient l'être et le néant, le bien et le mal, comme deux principes contraires, Augustin avait développé une métaphysique de la conversion, permettant de penser l'existence du chrétien dans le Christ comme une conversion vers l'être pris comme principe unique – une *conversio* « constitutive d'être », le péché étant précisément défini comme une contre-conversion, un détournement, une *aversio*. Cette aversion était elle-même pensée comme une chute dans un néant inaccessible et sans limites, incapable de se poser en antagoniste de l'être, n'étant lui-même que défaut ou défaillance, privation, cause « défaillante » *(deficiens)* et non cause « efficiente » *(efficiens)*. Portant littéralement sur rien, le désir du pécheur ne pouvait s'accomplir en rien, il ne pouvait que tendre toujours plus vertigineusement vers un terme « impossible ». L'ontologisation de la problématique du mal permettait de penser la vie morale en termes d'être et de croissance dans l'être, et de caractériser le mal comme un abîme, voire comme un mouvement de l'abîme dans l'âme humaine elle-même. Elle découvrait la place du mal dans un mouvement d'aversion psychique qui n'était pas psychologique, mais précédait ou fondait ontologiquement toute psychologie de la vie intérieure. L'âme était tendue entre l'unique nécessaire – l'être – et l'impossible – le néant – et cette tension portait chaque événement psychique ou moral : elle fournissait la polarité même de la conscience. L'intériorisation, la réflexion, le retour de l'âme en elle-même étaient fonctionnellement identifiés au désir de l'être – à la vie – tandis que la dispersion, l'extériorisation, la chute étaient identifiées à l'interminable anéantissement de l'âme dans le multiple, le mal et la mort. Tel que le présentait Augustin, le pécheur était ainsi la réfutation vivante du manichéisme : son incapacité à faire être le mal, à se faire être lui-même dans et par le mal, était la preuve de l'inconsistance d'une doctrine qui avait érigé le mal en principe. La substantification manichéenne du mal était censée expliquer la souffrance et le malheur dans le monde, Augustin montrait, au contraire, que c'était l'inexistence du mal, sa non-substantialité qui, liant au plus profond de l'âme le désir à la frustration, y faisaient codéfaillir la souffrance et le péché.

Homme de l'Antiquité tardive, Augustin s'interrogeait encore sur le suicide et il traquait le vouloir-vivre jusque dans son contraire : la mort volontaire. Son éthique faisait place à une illusion, une apparence transcendantale : le goût du néant, la volonté d'en finir ne pouvaient être qu'illusoires – celui qui voulait mourir voulait, en réalité, être ;

à son insu, c'est donc toujours l'être, et non pas le néant, qu'il cherchait dans la mort – inévitable illusion.

À l'âge de la scolastique, l'ontologie allait absorber et simplifier tout. Pour penser la signification *morale* du suicide, Thomas d'Aquin, prenant argument d'un célèbre *topos* d'Avicenne, s'en tient à la sémiotique de l'être : dans la mesure où il a affaire aux signes, le désir semble, dans certains cas, se porter sur une absence. Certaines choses ne peuvent être signifiées positivement, parce qu'elles ne sont pas des choses au sens propre du terme. L'agneau désire l'absence du loup, laquelle n'est pas une réalité positive, mais une carence, signifiée négativement. Ce qu'il désire n'est rien, c'est qu'il n'y ait pas de loup. Il y a une raison d'évitement *(ratio fugibilis)* comme il y a une raison d'appétence *(ratio appetibilis)* à travers lesquelles l'être vivant se rapporte négativement ou positivement aux choses. Cela ne veut pas dire, pour autant, que l'on puisse désirer le néant pour lui-même. Il est vrai que l'agneau désire l'absence du loup, mais ce qu'il vise, c'est sa propre conservation, et s'il fuit la présence du loup, c'est qu'elle est une menace pour sa vie, qu'elle apporte la corruption et la mort. L'éthique se fonde donc sur des règles de conduite ontologiques : l'être est objet de désir par soi, et objet d'évitement par accident ; le non-être est objet d'évitement par soi, objet de désir par accident ; le bien en tant que bien est seul à être quelque chose, le mal en tant que mal n'est que privation. Il ne faut pas être dupe des signes ou des codes qui semblent rendre présent le mal : la seule réalité est le vouloir-être.

Sur cette base ontologique, la théologie scolastique répond donc toujours de la même manière aux deux questions d'étiologie du mal : *1)* la cause du mal est le bien, le mal est « fondé » dans le bien ; *2)* le mal n'est qu'une cause accidentelle, il ne peut supprimer tout bien ni s'ériger en mal suprême face au Bien.

Si l'on ne prête pas seulement attention au présupposé ontologique général, qui fait que, pour un scolastique, poser la question du mal revient à poser celle de l'être du mal, et finalement celle du sens de l'être, et si l'on remonte aux principes qui en organisent l'efficacité ou le fonctionnement, on constate qu'ils ne font pas prioritairement référence au monde humain, ni *a fortiori* à la sphère de l'agir moral : tout agent agit en vue d'une fin *(omne agens agit propter finem)* ; tout agent agit en vue du bien *(omne agens agit propter bonum)* ; le mal n'arrive pas intentionnellement *(malum est praeter intentionem in rebus)*, il ne se produit dans le réel qu'en dehors de l'intention des agents *(in rebus incidit praeter intentionem agentium)*. Ces trois principes, Thomas les présente dans le cadre d'une théorie générale de l'action ou de l'activité, qui vaut aussi bien, sous certains aspects, dans le domaine physique que dans le domaine psychologique (*Somme contre les Gentils*, III, chap. 2-4). Dans l'éthique scolastique, la dynamique augustinienne du péché s'efface devant un objectivisme ontologique qui tend à rapporter à la même source – le désir de l'être – les phénomènes moraux, psychologiques, physiques et biologiques.

La référence à la causalité naturelle, et, plus généralement, à la nature et à l'ordre naturel *(ordo naturalis)*, fournit un cadre de réflexion et d'évaluation si prégnant que l'on peut parler non seulement d'un physicalisme, mais d'un biologisme de l'éthique scolastique. C'est ainsi, par exemple, que la qualification morale et juridique de la peine de mort est fondée dans l'idée de hiérarchie naturelle des espèces qui, subordonnant la plante à l'animal et l'animal à l'homme, permet « naturellement » à l'animal d'user, en l'occurrence de consommer, la plante, et à l'homme de consommer les deux, au nom du principe « naturel » voulant que l'imparfait soit subordonné au parfait et la partie « naturellement » subordonnée au tout (c'est-à-dire naturellement « utilisable » par lui). Le modèle « organique » traditionnel de la société venant se surimposer à celui de l'ordre naturel, la peine de mort apparaît alors comme un simple acte médical opéré sur le *corps* social : « Toute personne individuelle se rapportant à la communauté comme une partie à un tout, si un individu humain est dangereux pour la communauté, et qu'il risque de la corrompre par son péché, il est louable et salubre de le faire périr » *(occidere)* et de le « retrancher » *(abscindere)* « pour préserver le bien commun » (*Somme de théologie*, II-II *ae*, q. LXIV, a. 2). Ainsi l'organicisme et la médicalisation sont deux traits caractéristiques de ce qu'on pourrait appeler le « naturalisme éthique » de la philosophie scolastique d'inspiration « aristotélicienne ».

Impératifs contraires au devoir et théorie des normes

L'« aristotélisme » intellectualiste et naturaliste n'est pas le seul visage de la *philosophia moralis* au Moyen Âge. Le développement d'une logique déontique marque, au contraire, une évolution notable et imprévue dans le traitement médiéval des questions d'éthique. La mise en parallèle des relations entre les notions modales de nécessité, de possibilité et d'impossibilité avec les notions « morales » d'obligation, de permission et d'interdiction, acquise dès Abélard, permet de poser les principes généraux d'une logique nouvelle, la logique des normes, fondée sur des formules d'équivalence déontique comme : $\sim O \sim p \equiv Pp$; $\sim P \sim p \equiv Op$; $\sim Op \equiv P \sim p$; $Pp \equiv O \sim p$; $Op \equiv F \sim p$; $Fp \equiv O \sim p$ (où « O » désigne l'obligation, « P » la permission, et « F » l'interdiction). Très vite, cependant, les médiévaux mettent en question la possibilité de transposer purement et simplement les inférences modales dans le domaine des normes. Deux des règles de base de la logique déontique : « Si $p \supset q$, alors $Op \supset Oq$ » et « si $p \supset q$, alors $Pp \supset Pq$ », sont en

effet susceptibles d'être rejetées d'un point de vue théologique. Si, par exemple, on considère qu'être pécheur est une condition nécessaire du repentir, il est clair que, du point de vue de la logique déontique ainsi définie, on ne peut vouloir efficacement l'un sans vouloir du même coup l'autre. Or, selon la loi divine, « vouloir se repentir » est une obligation, mais, pécher étant interdit, la règle inférentielle « $p \supset q$, alors $Op \supset Oq$ » ne peut être une norme universelle, puisqu'elle ne peut s'appliquer à une situation où, pour pouvoir vouloir un conséquent obligatoire, on devrait aussi vouloir son antécédent interdit. Le type de problèmes soulevé par l'impossibilité d'une application automatique des schémas d'inférence modaux dans le domaine normatif est la version médiévale des problématiques assumées en philosophie moderne par la théorie des « impératifs contraires au devoir » *(Contra-to-Duty Imperatives)*. Dès le XIII[e] s., la plupart des théologiens en discutent diverses versions : la *reverentia subiectionis nostri ad Deum* « autorise-t-elle », si Dieu le veut, l'homme à faire le contraire de ce que « prescrivent » les préceptes de la « Première table » du Décalogue (Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, III, 8, 3, 2 ; Alexandre de Halès, *Summa theologiae*, I, n. 276 ; Bonaventure, *I Sentences*, 47, 4) ? Connaissant par révélation qu'il sera damné, un homme doit-il « vouloir » sa propre damnation ou est-il « autorisé » à vouloir le contraire de ce que la volonté divine a fixé (Ulrich de Strasbourg, *De summo bono*, II, 3, 12) ? La problématique des impératifs contraires au devoir n'a toutefois qu'une portée limitée par rapport à la crise beaucoup plus grave qu'ouvre pour la philosophie morale le volontarisme radical de la théologie post-scotiste et ockhamiste.

Le volontarisme radical

Deux conceptions de l'homme s'affrontent durant le Moyen Âge tardif : l'intellectualisme et le volontarisme. Les théologiens intellectualistes, généralement dominicains, maintiennent, avec Aristote, que l'acte par excellence de la béatitude divine est la pensée de la pensée, que « le plus heureux acte de l'âme est l'intellection de ce qu'il y a de plus parfait », que « la plus haute vie de l'homme est la vie selon la contemplation » et que « l'Être qui est au plus haut point est par excellence Intellect (divin) » – un ensemble de thèses auxquelles se rattachent aussi, de leur point de vue, les aristotéliciens radicaux. Au contraire, les volontaristes, généralement franciscains, définissent comme amour (ou charité infinie) l'acte par excellence de la béatitude divine et en déduisent, avec Duns Scot, que « le plus heureux acte de l'âme est l'acte fini d'aimer l'étant infini », que « la plus haute vie de l'homme est la vie selon l'amour » et que « l'Être qui est au plus haut point est Dieu dans la mesure où il est volonté » – un ensemble de principes qui suppose une définition de la volonté comme pure spontanéité : la volonté n'a pas de raison au-delà d'elle-même, elle veut parce qu'elle veut, c'est un principe sans principe, un moteur non mû, d'un mot : une liberté (O. Boulnois).

Cette contradiction entre les deux théologies a un évident retentissement en philosophie morale. Dans un premier temps, elle alimente une série de controverses sur la suprême faculté humaine – l'intellect, qui forme le concept du bien ou la volonté qui y adhère librement –, mais très vite, c'est le fondement même de l'éthique qui est mis en question.

Dans la perspective « aristotélicienne » telle que la définissaient les « intellectualistes », l'obligation morale était clairement fondée dans la nature raisonnable de l'homme, et, au-delà, dans la loi de nature exprimant son « ordination » naturelle au bien, « la loi de nature étant » à la fois « la première règle de la raison » (Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I *a* II *ae*, q. 95, a. 2) et une sorte de « participation à la loi éternelle dans la créature rationnelle » elle-même (*Summa theologiae*, I*a* II *ae*, q. 91, a. 2). Avec Duns Scot, la philosophie morale change littéralement de fondement : la libre volonté divine, contenue dans les seules limites du possible logique, devient la substance même de toute moralité comme de toute légalité. La volonté de Dieu étant l'unique cause du bien, tout ce que Dieu veut, du seul fait qu'il le veut, est bien (« eo ipso quod vult aliquod, ipsum est bonum »). En fondant dans un seul et même concept nouveau de « légalité *de facto* » les notions traditionnelles de « puissance divine absolue » et de « puissance divine extraordinaire », Scot redistribue entièrement la donne philosophico-théologique dans les domaines de l'éthique, du droit et de la politique. Tout ce que Dieu fait est *de facto* juste, même si cela s'oppose à la loi établie antérieurement. Dieu peut donc agir au-dessus de la loi *(supra legem)* valant *de iure* : cette action est juste *de facto*, car la substance de toute légalité et de toute justice est le décret souverainement libre de la volonté divine. La substance de la loi est la volonté du souverain qui n'est contrainte par rien d'autre qu'elle-même : c'est ni plus ni moins la liberté d'un souverain ayant la puissance de faire – et donc aussi de commander ou de permettre – tout ce qui ne renferme pas de contradiction. Dans ces conditions, l'homme peut être dispensé de se conformer aux préceptes de la « seconde table » : seuls les deux premiers préceptes du Décalogue ne sauraient souffrir d'exception ni de dispense.

Avec Ockham et ses disciples, l'extrême conséquence de l'assimilation de l'essence de la loi et de l'obligation à la volonté divine s'énonce dans une série de thèses qui poussent à la limite le volontarisme radical de Scot : il n'y a ni mérites en soi ni fautes en soi qui obligeraient Dieu à récompenser ou à punir, il dépend de sa seule volonté de perdre, s'il le veut, l'innocent et de sauver, s'il le

veut, le coupable – « tout ce que Dieu veut, du seul fait qu'il le veut, devient juste » (*In Sent.* IV, q. 9 E) –, bien plus, s'il l'avait voulu, Dieu aurait pu commander à l'homme de le haïr et c'eût été alors un acte « méritoire » que de le haïr (*In Sent.* II, q. 19 P). La théorie des « impératifs contraires au devoir » est ainsi extraordinairement relancée, mais, en contrepartie, on peut se demander quel modèle de scientificité peut bien encore valoir pour l'éthique : si « l'unique discipline morale démonstrative *(moralis demonstrativa)* est celle qui dirige les œuvres humaines, sans aucun précepte d'ordre supérieur » (*Quodl.* II, 14), le relativisme semble inévitable. Pourtant, en de multiples occasions, Ockham réaffirme qu'une volonté droite est « conforme à la droite raison » (*In Sent.* I, d. 41 K). L'identification de la substance de la loi à la liberté de Dieu a donc peut-être pour fonction non, comme le suggère E. Gilson, de poursuivre la destruction nominaliste des « essences et des archétypes universels » jusqu'à lever « toute barrière à l'arbitraire du vouloir divin », mais, plutôt, de rejeter toute idée de dérivabilité objective du « doit » *(Sollen)* à partir du « est » *(Sein)*, et, ce faisant, de rompre avec les descriptions téléologiques de l' « ordre naturel » qui, dans la scolastique « aristotélicienne », tiennent lieu de normes *morales.* Si tel est le cas, la théologie postscotiste et ockhamiste marquerait moins l'âge du volontarisme radical que celui de la refondation de l'éthique sur une base non « naturaliste ». C'est sur cette alternative que se clôt la réflexion médiévale sur l'éthique. Reprise en main par les théologiens, la philosophie morale perd l'essentiel de son contenu et de sa structure, l'équipement « aristotélicien », l'objectivisme et le double primat du « théorétique » et de l' « ordre naturel », mais elle y gagne un nouveau fondement : la liberté humaine, et un nouveau domaine : l'agir.

● **Sources anciennes :** ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, éd. W. Kübel (*Editio Coloniensis*, XVI/1), Münster, 1968 ; *Ethicorum libri X* ou *Ethica*, éd. A. Borgnet, t. 7, Paris, 1880. — ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa theologiae*, 4 vol., Ad Claras Aquas (Quaracchi), Collegium S. Bonaventurae, 1924-1948. — BOÈCE DE DACIE, *De summo bono*, éd. N. J. Green-Pedersen (*Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi,* VI/2), Hauniae, 1976. — BONAVENTURE, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, *Opera Omnia* I-V, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Collegium S. Bonaventurae, 1882-1902. — BRUNETTO LATINI, *Li Livres dou Trésor*, éd. F. J. Carmody, Berkeley / Los Angeles, 1948. — EUSTRATE DE NICÉE, *In Primum Aristotelis Moralium ad Nicomachum*, éd. P. Mercken (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, VI/1), Leyde, Brill, 1973. — GUILLAUME D'OCKHAM, *Scriptum in quatuor libros Sententiarum*, *Opera theologica*, Saint-Bonaventure, Franciscan Institute, 1979 *sq.* — PÉTRARQUE, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, éd. L. M. Capelli, Paris, Champion « Bibliothèque littéraire de la Renaissance », 1906. — ROGER BACON, *Moralis Philosophia*, éd. E. Massa, Turin, 1953. — SIGER DE BRABANT, *Quaestiones morales*, *in* SIGER DE BRABANT, *Écrits de logique, de morale et de physique*, éd. B. Bazan, Philosophes médiévaux, XIV, Louvain, Publ. univ. et Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1974. — THOMAS D'AQUIN, *Sententia Libri Ethicorum*, éd. R.-A. Gauthier, in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. XLVII-XLVIII, Rome, 1969-1971. — ULRICH DE STRASBOURG, *De summo bono*, Liber II, Tractatus 1-4, éd. A. de Libera (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, I, 2), Hambourg, Felix Meiner, 1987.

► **Bibliographie spécifique :** BESNIER B., MOREAU P.-F. & RENAULT L., *Les passions antiques et médiévales*, Paris, PUF, 2003. — BIANCHI L., *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergame, Lubrina, 1990. — GAUTHIER R.-A., « Introduction », *in* GAUTHIER R.-A. & JOLIF Y., *Aristote. L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire, I, 1,* Louvain, Publ. univ., Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1970 ; « Arnoul de Provence et la doctrine de la *fronesis*, vertu mystique suprême », *Revue du Moyen Âge latin*, XIX, 1963, 129-170. — GHISALBERTI A., « Amore di Dio e non-contradizzione : l'essere e il bene in Guglielmo di Ockham », *in* BIANCHI L. éd., *Filosofia e teologia nel Trecento, Studi in ricordo di Eugenio Randi*, Louvain-La-Neuve, 1994. — GOEBEL B., *Rectitudo, Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury, Eine philosophische Untersuchung seines Denkansatzes. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittalter*, Münster, Aschendorff, 2000. — KLUXEN W., *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Grünewald, 1964. — LAFLEUR C., *Quatre Introductions à la philosophie au XIIIe s.*, Univ. de Montréal, Publ. de l'Institut d'Études médiévales, XXIII, Montréal / Paris, Institut d'Études médiévales / Vrin, 1988. — LIBERA A. DE, *Penser au Moyen Âge (Chemins de pensée),* Paris, Le Seuil, 1991 ; « Le mal dans la philosophie médiévale », *in* HOLZHEY H. & LEYVRAZ J.-P. éd., *Die Philosophie und das Böse. La philosophie et le mal*, *Studia philosophica,* vol. 52, 1993, Berne / Stuttgart / Vienne, Paul Haupt, 1993, 81-103. — LOTTIN O. D., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe s.*, 6 vol., abbaye du Mont-César, 1943-1960. — LUSCOMBE D. E., *Peter Abelard's Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1971. — MCINERNY R., *Ethica Thomistica : The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, Washington, Catholic Univ. of America Press, 1982. — POPE St. J., ed., *The Ethics of Aquinas*, Washington DC, Georgetown Univ. Press, 2002. — SAARINEN R., *Weakness of the Will in Medieval Thought : From Augustine to Buridan* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 44). Leiden/New York/Köln, Brill, 1994. — TORRELL J.-P., *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, 1996, 2e éd. revue et augmentée d'une Postface, Paris/Fribourg, Le Cerf/Éd. Univ., 2002. — WIELAND G., *Ethica-Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert* (BGPTM, Neue Folge, XXI), Münster, 1981.

Alain DE LIBERA

→ *Aristote ; Augustin ; Déontique (Logique) ; François d'Assise et Bonaventure , Loi naturelle ; Philosophie pratique ; Sens moral , Thomas d'Aquin.*

MOYENS → Fins

N

NABERT Jean, 1881-1960

Jean Nabert, agrégé de philosophie (1910), publie en 1924 sa thèse sur *L'Expérience intérieure de la liberté* (thèse complémentaire : *L'Expérience interne chez Kant*). Professeur de khâgne au lycée Henri IV de 1931 à 1941, il est nommé, après la guerre, inspecteur général de philosophie. Il publie, en 1943, les *Eléments pour une éthique* et, en 1955, l'*Essai sur le mal*. À sa mort, en 1960, il laisse inachevée une importante étude publiée en 1966 sous le titre : *Le Désir de Dieu*. Toute son œuvre s'inscrit dans le cadre de la tradition française de *philosophie réflexive* héritière de Kant et de Fichte ainsi que de Maine de Biran, et notamment illustrée par les noms de J. Lachelier, de J. Lagneau et de Léon Brunschvicg. L'orientation exclusivement pratique de ses propres recherches le conduit à infléchir son appropriation de cette tradition dans une direction qui porte la marque de son intérêt à la fois pour *Les Deux Sources* de Bergson et pour la philosophie existentielle naissante en Allemagne. Ainsi caractérise-t-il le projet de son éthique comme celui d'une « éthique existentielle dans la ligne de l'idéalisme transcendantal ». Accoutumés que nous sommes à une liaison entre pensée existentielle et phénoménologie que, pour sa part, il écarte volontairement, nous pouvons être surpris par une telle démarche. Et il est vrai qu'associer la rigueur conceptuelle du philosophe de la *Wissenschaftlehre* avec l'ambition, comme dit Nabert, de « délivrer l'intimité du moi » conduit à un discours particulièrement dense et difficile. Mais ce fut aussi la condition pour accomplir un pas, à notre avis décisif, dans le champ de la philosophie pratique.

Les *Éléments pour une éthique* constituent le pivot de cette œuvre. Dans *L'Expérience intérieure de la liberté* s'esquisse déjà la méthode réflexive qui y sera mise en œuvre tandis que, dans l'*Essai sur le mal*, le sujet de l'expérience pratique, parvenu dans les *Éléments* à une « compréhension de soi » fondée dans la certitude de l' « affirmation originaire » (le « je suis »), revient faire face à l'épreuve du mal radical et vérifier que seule une conscience amarrée à cette certitude est apte à la fois à s'élever à une attention pleinement ouverte aux différentes figures de l' « injustifiable » et à œuvrer sans illusion et sans désespoir dans le sens de son « refus ». Une seule et même question, reprise à chaque fois à des niveaux différents, traverse chacune de ces trois œuvres : comment un sujet pratique, refusant de s'aveugler sur la réalité de tout ce qui dans la détermination de son histoire est « nature », est-il en mesure néanmoins de se « comprendre » et d'assumer sa destinée, sa tâche d'être homme, sous le signe de l'idée de liberté amenée à la conscience de soi par Kant et rapportée par Fichte au « jugement thétique premier », au « je suis ».

L'expérience intérieure de la liberté

Toute « l'expérience intérieure de la liberté » est commandée par cette pensée qu'il n'y a, en effet, d'intelligence de l'aventure humaine que celle qui la comprend sous cette idée de liberté mais, en même temps, par cette autre pensée que l'intelligence de cette liberté elle-même ne se déploie et n'acquiert son contenu légitime que dans l'horizon de l'effort d'appropriation réflexive, par un moi singulier, de la signification de ses actes, à même le temps de son histoire. De ce point de vue, Nabert ne se satisfait pas des analyses de la liberté qu'il considère comme les plus profondes et qui sont constamment présentes à l'arrière-plan de sa recherche : celles de Spinoza et de Kant. Car « la liberté manque à sa propre idée quand elle demeure enfermée dans une définition spéculative » (*L'Expérience intérieure de la liberté*, 138). D'où son problème : comment appréhender comme événement dans le cours du temps un acte attestant une causalité libre dont Kant n'a pu « sauver » le concept qu'en abandonnant le temps au règne de la causalité naturelle ? Réponse : en transportant l'opposition liberté-nature au cœur de la réflexion immanente à l'expérience d'un moi singulier s'essayant à « interpréter » en langage de liberté l'événement que constitue dans son histoire

tel ou tel acte accompli par lui. Sous le regard de cette réflexion, une telle lecture des actes est toujours en tension avec une lecture explicative, en langage d'entendement, sous laquelle viennent spontanément se ranger la plupart de nos actes, une fois accomplis. C'est de manière toujours incertaine, donc ambiguë, et d'abord par un « sentiment » (qui ne vaut certes pas comme intuition par moi du principe de mon acte) que s'attestera la liberté d'un acte, non pas tant par sa résistance à l'explication déterministe que par l'avenir qu'il ouvre en avant de moi, par les « suites » qu'il propage dans le devenir de la conscience, par le renversement qu'il appelle dans l'interprétation du cours du temps. Et ce sera précisément la tâche de la réflexion du moi de « sauver », de développer la signification de liberté de certains actes, revenant sur les motifs qui les ont inspirés ou dont ils sont révélateurs et s'employant à les transformer en « ferments » de liberté pour la suite de l'histoire de la conscience. C'est pourquoi la réalité de ma liberté est autant fonction de ce travail de réflexion immanente, en quête de l'unité d'une histoire ascendante du moi, que des actes eux-mêmes. « Par ce redoublement de l'acte dans une réflexion qui s'approprie la causalité de la conscience, naît *une croyance qui raconte l'histoire de notre liberté* » (*ibid.,* 138).

Encore faut-il, pour que cette « croyance en la liberté » soit « bien fondée », que soit justifiée l'hypothèse même en vertu de laquelle les « motifs » de l'action et ses « suites » sont interprétés comme des « signes » dont la réflexion, revenant sur les actes, développe la « signification ». C'est à quoi s'était préalablement employé Nabert dans une analyse du rapport entre la motivation et l'acte prenant appui sur la notion biranienne d' « expression ». Celle-ci lui permettait de transposer dans l'immanence la thèse centrale de Kant (une fois celle-ci dépouillée de son armature conceptuelle) à savoir que « l'action, en tant qu'elle doit être attribuée à la pensée, n'en résulte pas suivant des lois empiriques » (*ibid.,* 91) ou, autrement dit, qu'il n'y a pas de sens à concevoir la causalité du penser s'attestant dans une décision comme un phénomène susceptible d'être déterminé par des phénomènes antécédents. À la causalité intemporelle de Kant, Nabert substitue, en s'inspirant de Biran, la notion d'une « causalité de la conscience », d' « actes de conscience », ineffables, discontinus, s'*exprimant* dans des motifs qui sont, à chaque fois, comme l'esquisse d'une volition et n'empêchent pas que la causalité de la conscience soit encore « entière » dans la décision effective. L'usage de cette notion biranienne d' « expression » sera décisif dans la suite de l'œuvre de Nabert, notamment pour la détermination du statut de la « valeur » et pour l'analyse du « témoignage ».

Éléments pour une éthique

C'est à un point de vue volontairement limité, partiel, sur l'expérience pratique (quoique la visant déjà en son cœur) que se tenait Nabert dans *L'Expérience intérieure de la liberté.* L'ambition des *Éléments pour une éthique* est, au contraire, d'embrasser cette expérience en totalité et d'assumer philosophiquement, en sa radicalité, la question qu'est à lui-même le sujet de celle-ci. L'ouvrage se présente comme une « épure abstraite » de l'itinéraire d'une conscience en quête d'une certitude qui, la délivrant des doutes, des oppositions de soi à soi qui la tiennent prisonnière de son passé, l'ouvre sur une appropriation du sens de l'aspiration qui la meut dans les fins qu'elle poursuit, dans les devoirs dont elle accepte la loi, dans les relations avec d'autres consciences où elle cherche l'épanouissement de son « désir d'être ». Parce qu'on identifie couramment une telle certitude avec celle d'un savoir de l'être de l'homme ou de Dieu ou d'un savoir de soi de la raison universelle, dont on estime que la période est révolue, on juge également « dépassée » l'ambition d'accéder à une telle certitude. Mais pour une philosophie de l'*Acte,* de l'absolu comme acte, à une inquiétude qui, convenablement comprise, concerne non pas *ce que* je suis mais l'*assurance d'être* elle-même, une telle certitude, au terme du progrès de la réflexion s'élevant jusqu'à elle, est tout autre que celle d'un savoir universel ayant, comme tel, autorité sur tous les esprits ayant en vue une compréhension du tout. Elle vaut pour celui qui s'élève jusqu'à elle, en tant qu'effectivement *il s'y élève.* Mais, pour lui, elle vaut absolument. Et il est tout à fait assuré qu'elle vaut tout autant pour toute autre conscience s'engageant dans une semblable démarche réflexive. Car « les conditions les plus générales de l'expérience humaine ne peuvent être qu'immanentes à la réflexion qui, tout ensemble, les découvre et engendre, en les découvrant, une nouvelle naissance de la conscience » (*Éléments pour une éthique,* 27).

Le parcours éthique s'articule en trois grands moments, temporellement connotés : à l'attention au passé du premier moment d'une réflexion immanente aux « expériences fondamentales » de la faute, de l'échec, de la solitude (livre I, *Les Données de la réflexion*), succède le « présent » de la réflexion d'une conscience tournée vers la compréhension de soi comme lieu de ces expériences et « vers la possession d'une certitude qui doit devenir après cela immanente aux régulations éthiques » (*ibid.,* livre II, *L'Affirmation originaire,* 61). Sur cette certitude pourra se fonder alors une intelligence, ouverte sur l'avenir, de l' « existence » comme histoire d'un « désir d'être » dont on déchiffrera le sens à tous les niveaux où il s'exprime, depuis celui des « désirs naturels », des tendances, jusqu'à « l'expérience de l'un dans

le commerce des consciences » (livre III, *L'Existence*).

On voit donc que la méthode d'immanence mise en œuvre dans *L'Expérience intérieure de la liberté* est ici reprise et approfondie. Mais c'est à l'échelle de la vie tout entière qu'est, cette fois, abordée la question de la possibilité d'un « renversement du cours du temps », c'est-à-dire d'une compréhension de soi. L'enjeu est maintenant, pour le moi, de pouvoir accéder à une *certitude absolue* qui, l'arrachant un moment au monde et à l'histoire, le délivre de l'inquiétude d'être qui, au fond des expériences négatives où s'origine la réflexion, inspire la tentation de désespérer de soi. Le pivot que constituait pour la réflexion, dans *L'Expérience intérieure de la liberté,* un acte quelconque pris dans le cours du temps, doit consister maintenant dans la certitude de l'affirmation originaire en vertu de quoi « le moi peut avoir, après cela, une histoire que domine et que juge une certitude immuable en son principe » (*ibid.,* 69).

Quelle voie pour atteindre cette certitude ? C'est ici qu'il faut être attentif à la méthode employée. Dès le début du livre I, la réflexion du philosophe épouse, jusqu'à se confondre avec elle, celle d'un moi concret qui, tourné vers son passé, « cherche non pas seulement à opérer une reprise de soi et à se comprendre grâce au texte que ses actions ont constitué, mais à faire coïncider cette compréhension avec une régénération de son être » (*ibid.,* 19). Avec lui, elle fait face à son inquiétude d'être devenu comme étranger à soi qui s'exprime dans le « caractère énigmatique » des sentiments de faute, d'échec, de solitude. Et c'est par une « compréhension de soi » comme théâtre et sujet de telles expériences qu'ambitionne d'être surmonté l'obstacle intérieur qu'elles constituent : une compréhension de soi procédant d'une réflexion transcendantale remontant vers les conditions de possibilité de ces expériences et de la conscience de soi qui s'y atteste. Mais le sujet de cette réflexion transcendantale est le moi singulier lui-même en quête d'une compréhension *de soi* qui vaudra pour lui comme source de « régénération ». Aussi Nabert parle-t-il d'un « mouvement de la réflexion qui doit tout ensemble découvrir les conditions de la conscience de soi et remettre le moi en possession de son être » (*ibid.,* 26). On voit donc l'originalité de cette méthode qui conjugue étroitement, dans et par le progrès de la réflexion, l'effort de lucidité, le « désir d'intégrité » du moi concret qui accepte d'aller jusqu'au bout de l'opposition à soi où elle conduit et la lumière de la réflexion transcendantale elle-même avec ses normes propres. La vertu spinoziste du « comprendre » est ici transposée dans la démarche de réflexion transcendantale immanente à l'expérience du sujet de l'existence (on se souviendra que le thème de la « régénération » apparaît à la fin du *Court traité* aussi bien que dans l'essai sur le mal radical de Kant).

Comme dans *L'Expérience intérieure de la liberté,* la conscience de l'aveuglement propre au penser spéculatif est au principe de la méthode. Tandis qu'il affrontait alors les apories résultant d'une approche spéculative du problème de la liberté (solution de la troisième antinomie), ce sont celles, notamment mises en lumière par Hegel, de la *Critique de la raison pratique* qu'il lui faut maintenant surmonter. Contrairement à ce que pensait Hegel (jamais cité...), ce n'est pas d'un défaut mais d'un excès de « spéculation » qu'elles procèdent : Nabert y voit l'effet d'un gauchissement dans l'appréhension de l'expérience morale, lié au fait que la question éthique telle qu'elle est d'abord *existée* par le sujet pratique au travers des expériences de faute, d'échec, de solitude est *problématisée* par Kant du point de vue d'un sujet théorique (problème du fondement de l'impératif catégorique). Sans doute n'est-il pas loin de penser qu'en dépit de l'apparent parallélisme entre *Critique de la raison pure* et *Critique de la raison pratique* Kant n'a pas su opérer une réflexion transcendantale propre à l'expérience morale et que celle-ci ne peut être accomplie que de la manière dont lui-même la met en œuvre. D'où ce projet d'une « éthique existentielle dans la ligne de l'idéalisme transcendantal » (*Dialectique des vertus,* 1972, 482).

On reconnaîtrait aisément, à l'arrière-plan des trois grands moments de l'éthique de Nabert, les trois moments qui structurent la problématique de la *Critique de la raison pratique* : *1)* Abstraction, opérée par le philosophe, dans l' « Analytique des principes », des principes pratiques matériels (principes du bonheur propre), de leur prétention à valoir comme lois ; *2)* reconnaissance, dans le « Fait de la raison », de la loi à quoi doit s'ordonner l'expérience morale ; *3)* retour à l' « existence », par synthèse, dans l'idéal du souverain bien, entre respect pour la loi et aspiration au bonheur.

Essai sur le mal

« Sur quoi nous appuyons-nous pour penser qu'il n'y a pas de justification possible de certaines actions, de certaines structures sociales, de certains aspects de l'existence ? » (*Essai sur le mal,* 21). En posant cette question, Nabert oriente l'attention vers des figures du mal qui excèdent celles qui sont délimitées par leur opposition à des normes déterminées, et qui sont telles qu'en quelque sorte elles nous « laissent sans voix » faute de pouvoir dire le devant-être auquel elles s'opposent. Au nom de quoi légitimer le jugement par lequel, au-delà de l'expression d'une sensibilité blessée, ou de la « compassion » d'une âme capable d'étendre au-delà d'elle-même l' « amour de soi » dont nous parle Rousseau, nous les disons *injustifiables* et refusons d'acquiescer sans réserve à la réalité d'un monde qui porte en soi de tels maux ? À cette question, et par l'attention soutenue qu'elle va ins-

pirer dans la description de ces maux « limites », Nabert donnera toute sa force en récusant, à mesure qu'il les affronte, les différentes manières, accoutumées des philosophes et des théologiens, d'apprivoiser le mal et de le faire rentrer dans l'ordre : « vision morale du monde » ou discours « spéculatif (théodicées, théories d'un mal métaphysique ramenant tous les maux à une privation, négativité hégélienne, etc.). Et il renvoie dos à dos « aveu du mystère » et « révolte contre l'absurde ». Il nous achemine ainsi vers l'unique réponse possible : « Revenir du monde où nous avons cherché les traces de l'injustifiable vers le moi où il pourrait bien avoir sa source véritable s'il était exact que, sans sortir de soi, et par le seul rapport qu'il soutient avec soi, le moi discerne l'*invincible contradiction* inscrite dans l'être qui est le sien, et dont il s'assure par l'*acte* même qui dénonce cette contradiction : elle est sans remède, sans atténuation concevable, elle réapparaît dans tout effort pour la surmonter. Mais c'est une contradiction *salvatrice* dont l'ignorance et la méconnaissance sont à l'origine des prétentions du moi » (*ibid.,* 56).

Par cette réponse, nous sommes ramenés vers l'« affirmation originaire » : vers l'opposition absolue entre le non-être entrant dans la constitution de mon être que me découvre la réflexion sur les expériences de la faute, de l'échec et de la solitude et cette affirmation absolue qui « s'affirme par moi, mais qui n'est pas de moi » (*Le Désir de Dieu,* 94) où s'origine une « compréhension de soi » qui, par le refus de méconnaître cette dimension de négativité radicale, ouvre sur une appropriation effective dans le rapport à soi de l'amplitude infinie du champ de l'existence humaine. Ce n'est en effet que dans l'horizon d'expérience d'une telle conscience de soi, c'est-à-dire dans le monde qui « est » pour elle, que la contradiction absolue entre un en-deçà du « non-valable » (défini par les normes vers quoi fait signe le sentiment de l'injustifiable) et un au-delà des normes du « devant-être » (que ne définit aucun « ordre métaphysique » accessible à un penser spéculatif mais dont toute la réalité se concentre comme « infini intensif », dans l'affirmation absolue s'affirmant dans le « je suis »), et que ces maux « injustifiables », que les discours philosophiques ou théologiques méconnaissent ou défigurent, peuvent être légitimés.

La progression, qui va du chapitre II : « La causalité impure », au chapitre III : « Le péché » (qui ne doit nullement être entendu dans un sens religieux mais accuse seulement, dans l'expérience de la faute, la dimension par quoi « elle procède d'une rupture opérée dans le moi par le moi »), et au chapitre IV : « La Sécession des consciences », en établissant que « ce qui est péché dans l'intimité de la conscience *est identiquement* sécession dans le rapport des consciences les unes avec les autres » (*ibid.,* 118), prépare la reconnaissance qu'« il y a identité, quant à leur fondement, entre l'acte qui dénonce et refuse le mal, hors de nous, et l'acte qui avoue et repousse le mal, en nous » (*ibid.,* 162). Ce fondement commun n'est autre que l'« affirmation originaire » elle-même, en son absoluité. « Car il n'y a pas de *refus,* s'il n'est pas du moins l'expression d'une décision tout arbitraire, qui ne se fonde sur un recours. Mais quel recours ? Le seul qui interdise de minimiser ce qui ne doit pas être et qui empêche que le mal ne se ramène à une apparence, à un défaut, à une privation, à l'oubli d'un séjour dans l'être dont nous sommes exilés, dont nous nous exilons, terre d'accueil où tout est lumière. Le seul qui nous appelle à la vigilance et qui se retrouve au fond du refus que nous opposons à l'injustifiable, à la séparation, à l'injustice, au péché. C'est l'*acte spirituel immanent* à tous ces refus, qui passe la conscience individuelle et l'oblige » (*ibid.,* 161-162).

Par là se vérifie que par la réflexion immanente à l'expérience d'un moi singulier s'élevant à une compréhension de soi fondée et dans l'« affirmation originaire » s'atteint la véritable « maturité rendant l'homme contemporain capable d'assumer réellement les formes du mal radical devant lesquelles l'a mis sa propre histoire et dont il est douteux que le sujet « autonome » des Lumières, tel qu'il fut défini par Kant, était en mesure de l'affronter. C'est un pas au-delà de Kant qu'a voulu accomplir Nabert, mais dans la fidélité à Kant et, si l'on peut dire, à travers Kant : le philosophe auquel il vouait la plus profonde admiration et avec lequel il n'a cessé d'être intérieurement en débat.

● *L'Expérience intérieure de la liberté,* thèse principale pour le doctorat ès lettres, Paris, PUF, 1924 (repr. in *L'Expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale,* Paris, PUF, 1994). — *Éléments pour une éthique,* Paris, PUF, 1943 ; 2ᵉ éd., préf. P. Ricœur, Paris, Aubier-Montaigne, 1962, et Paris, Aubier, 1992. — *Essai sur le mal,* Paris, Le Cerf, 1997. — Publications posthumes : *Jean Naber – Le Désir de Dieu*, suivi d'un inédit *La conscience peut-elle se comprendre ?*, présenté par E. Doucy, 1996. — « La rencontre de l'absolu : le Témoignage », in *Les Études philosophiques,* 1962, 3, 323-338 (repr. dans *Le Désir de Dieu*). — Inédits, *in* P. LEVERT, *Jean Nabert ou l'exigence absolue,* Paris, Seghers, 1971, 129-184 (repr. in *Actes du Colloque Jean Nabert*). — « Dialectique des vertus », in *Revue de métaphysique et de morale,* 1972, 4, 409-434. — « L'expérience interne chez Kant », thèse secondaire, in *Revue de métaphysique et de morale,* 1924, 205-268 (et in *L'Expérience intérieure de la liberté,* 1994, 243-311).

► CANULLO C., *Male ingiustificabile e metafisica della testimoninaza*, Macerata, Università degli studi di Macerata, 2002. — DOUCY E., « Expérience du mal et désir de Dieu », in *La Question du divin chez Jean Nabert*, Paris, Le Cerf, 2003. — GIOIA G., *Desiderio di Dio e libertà in Nabert,* préf. X. Tilliette, Palerme, Enchiridion « Biblioteca dell'Enchiridion », n. 4, 1984 (avec biblio. et trad. de l'article « Le divin et Dieu »). — LEVERT P., « Jean Nabert, une philosophie de l'intériorité pure », *Archives de philosophie,* 1968, III, 355-416 ; *Jean Nabert ou l'exigence absolue,* Paris, Seghers, 1971 (avec choix de textes comprenant des inédits, biogr. et bibliogr.). — NAULIN P.,

L'Itinéraire de la conscience. Étude de la philosophie de Jean Nabert, Paris, Aubier-Montaigne, 1963 ; *Le Problème de Dieu dans la philosophie de Jean Nabert,* Clermont-Ferrand, Faculté des lettres et des sciences humaines, 1980. — NEBULONI R., *Certezza e azione, la filosofia riflessiva in Lagneau e Nabert,* Milan, Vita e penserio « Scienze filosofiche », 1984, n. 32. — RICŒUR P., « L'acte et le signe selon J. Nabert », *Études philosophiques,* 1962, 3 (numéro spécial consacré à J. Nabert). — ROBBERECHTS L., *Essai sur la philosophie réflexive,* vol. II : *Jean Nabert et après,* Namur, Presses Univ. « Bibliothèque de la Faculté de philosophie et des lettres de Namur », fasc. 48 *bis,* 1974. — THOMAS J.-F., *L'Évolution éthico-religieuse de Jean Nabert vers le Christ des Évangiles,* Paris, Nizet, 1969. — Coll. : *Jean Nabert,* numéro spécial de la revue *Les Études philosophiques,* juillet-sept. 1962, 3. — *Actes du colloque Jean Nabert,* Paris, Beauchesne, 1994. — « Jean Nabert. Compréhension de soi et désir de Dieu », numéro spécial de la *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 84, 2000.

Emmanuel DOUCY

→ *Bergson ; Kant ; Spinoza ; Spiritualisme français.*

NANOTECHNOLOGIES

L'ambition de cet ensemble de techniques nouvelles qu'on appelle nanotechnologies est de manipuler la matière au service des fins humaines à l'échelle du nanomètre – c'est-à-dire du milliardième de mètre –, intermédiaire entre l'atome et la molécule.

Ces deux dernières décennies, des découvertes scientifiques et des percées technologiques prodigieuses ont vu le jour, qui semblent montrer que ce projet est aujourd'hui à la portée des scientifiques et des ingénieurs. Citons, sans souci d'exhaustivité, la mise au point du microscope à effet tunnel par deux physiciens du centre de recherche d'IBM de Zurich, lequel microscope permet non seulement de « voir » à l'échelle atomique mais aussi de déplacer des atomes à volonté (1982-1989) ; la découverte des fullerènes, structures composées de soixante atomes de carbone disposés en treillis sur une sphère nanométrique, structures qui à leur tour se composent pour donner des nanotubes de carbone, éléments d'échafaudage qui permettent d'envisager de construire des matériaux extrêmement résistants, légers et bon marché ; les premières réalisations en computation quantique, laquelle pourrait révolutionner la puissance de calcul des ordinateurs en jouant sur le principe quantique de superposition des états (2002) ; la découverte qu'il est possible d'enrichir l'alphabet du code génétique de nouvelles bases, ce qui permet à la machinerie cellulaire productrice d'aminoacides de fabriquer des protéines que la Nature à elle seule n'aurait jamais pu produire (2002) ; etc.

C'est en se combinant avec les technologies de l'information et les biotechnologies que les nanotechnologies réaliseront, peut-être, les exploits que l'on attend d'elles. La nouvelle électronique sera moléculaire, c'est-à-dire que ce seront les molécules elles-mêmes qui serviront d'« interrupteurs » électroniques. Les nanobiotechnologies entendent rivaliser avec la nature. Elles partent du constat que l'évolution est un piètre ingénieur, qui a fait son travail de conception en bricolant. L'esprit humain, relayé par les technologies de la computation qui le dépasseront bientôt en capacités d'intelligence et d'imagination, fera beaucoup mieux. D'ores et déjà, on réussit à extraire du vivant les nanomachines qu'il a su engendrer avec ses seules ressources et, en les associant à des supports ou à des systèmes artificiels, à les faire travailler pour nous. La maîtrise des mécanismes moléculaires d'auto-assemblage permet d'envisager des perspectives thérapeutiques « extraordinaires ». La guérison du cancer et du Sida est peut-être à l'horizon, si l'on arrive à fabriquer des nanovésicules intelligentes qui sauront cibler et éliminer les cellules malades.

Le principal argument en faveur des nanotechnologies est qu'elles sont les seules à pouvoir résoudre, en les contournant, les difficultés immenses qui se trouvent sur la route des sociétés industrielles et post-industrielles. Les problèmes liés à l'épuisement prévisible des ressources naturelles, à commencer par les sources d'énergie fossile, les problèmes d'environnement (réchauffement climatique, pollution de l'air et de l'eau, encombrements de toutes sortes liés à l'urbanisation effrénée, etc.), les problèmes liés à la tiers-mondialisation de la planète et à la misère d'une proportion croissante de celle-ci, tous ces problèmes et bien d'autres seront en principe non pas résolus par l'avènement des nanotechnologies, mais ils deviendront caducs, obsolètes. On fera tout simplement les choses autrement, d'une manière radicalement différente. Ce que l'argument omet de dire, c'est que de nouveaux problèmes émergeront, en comparaison desquels les difficultés actuelles apparaîtront rétrospectivement comme négligeables.

La question des risques

Pour une bonne part, la très grande difficulté que nous avons à penser clairement, en termes normatifs, au sujet des technologies émergentes résulte de ce que la vision économique du monde exerce un quasi monopole sur leur évaluation. C'est toujours en termes de bilan entre des coûts et des avantages que celle-ci se fait. C'est presque toujours en termes de « risques » que les coûts s'expriment.

Il est indispensable de se libérer de ce carcan mental et cela à deux niveaux : il faut comprendre que : 1) les risques ne sont qu'un type d'effets parmi beaucoup d'autres, et certainement ni les plus importants ni les plus intéressants ; 2) le calcul des risques et des avantages, qui est la seule méthode d'évaluation envisagée, est complètement

inadapté à l'appréhension normative de la plupart des effets.

Les promoteurs des nanotechnologies sont nombreux, puissants et influents : les scientifiques et les ingénieurs enthousiasmés par la perspective de percées fabuleuses ; les industriels attirés par l'espoir de marchés gigantesques ; les gouvernements des nations et des régions du globe terrorisés à l'idée de perdre une course industrielle, économique et militaire très rapide où vont se jouer les emplois, la croissance, mais aussi les capacités de défense de demain ; et, enfin, les représentants de ce vaste sujet collectif et anonyme qu'est la fuite en avant technologique où la technique apparaît seule capable de contenir les effets indésirables et non voulus de la technique.

On se s'étonne donc pas que soient vantés partout en termes hyperboliques les bienfaits pour l'humanité de la révolution scientifique et technique en cours. Le rapport américain de la National Science Foundation (NSF) qui a lancé le programme nano sous le titre « Converging Technologies for Improving Human Performances » (2002), bat sans doute tous les records. Il ne promet pas moins à terme que l'unification des sciences et des techniques, le bien-être matériel et spirituel universel, la paix mondiale, l'interaction pacifique et mutuellement avantageuse entre les humains et les machines intelligentes, la disparition complète des obstacles à la communication généralisée, en particulier ceux qui résultent de la diversité des langues, etc. Quelques chercheurs de base sont assez lucides pour comprendre ceci. À trop vanter les conséquences positives « fabuleuses » de la révolution en cours, on s'expose à ce que des critiques non moins hypertrophiées s'efforcent de la tuer dans l'œuf. Le risque le plus souvent évoqué par les critiques, et qui a déjà été mis en scène par la littérature et le cinéma, est celui d'une autoréplication sauvage de nanorobots à la suite d'un accident de programmation ou d'un acte terroriste. Tout ou partie de la biosphère serait alors détruite par épuisement du carbone nécessaire à l'autoreproduction des nano-engins en question. Ce risque ne peut vraiment effrayer que celui qui croit à la possibilité de telles machines. Il suffit de nier cette possibilité pour écarter le pseudo-risque d'un haussement d'épaules.

Oscillant entre de tels extrêmes, le débat éthique et politique sur les raisons et les conséquences du programme nanotechnologique est mal parti. À mettre sur les plateaux d'une même balance des coûts et des avantages énormes et très mal définis, l'évaluation normative est condamnée à l'indécidabilité. Avant de déplacer la problématique, il convient de noter ce qui singularise les technologies émergentes par rapport à la question de la prudence. La critique classique de la technique consiste à déplorer que le rêve de Descartes – « se rendre comme maître et possesseur de la nature » – ait mal tourné. Il serait urgent d'en revenir à la « maîtrise de la maîtrise ». Cette critique porte ici complètement à faux. Le mythe de l'apprenti sorcier doit être réécrit : ce n'est pas simplement par erreur ou par terreur que les inventions à venir échapperont à leurs créateurs, mais à dessein. La visée imaginaire qui sous-tend le programme nanobiotechnologique est l'ingéniérie, puis à terme, la fabrication de la vie. Et celui qui veut fabriquer de la vie ne peut pas ne pas vouloir reproduire sa capacité essentielle, qui est de créer à son tour du radicalement nouveau. L'ingénieur de demain sera au moins autant un explorateur et un expérimentateur qu'un réalisateur. Ses succès se mesureront plus à l'aune de créations qui le surprendront lui-même que par la conformité de ses réalisations à des cahiers des charges préétablis. Des disciplines comme la vie artificielle, les algorithmes génétiques, la robotique, l'intelligence artificielle distribuée répondent déjà à ce schéma.

L'Ethique au-delà de la prudence

Pour échapper au vocabulaire (et à la pensée) économique, nous parlerons d'*effets* des nanotechnologies.

Les effets sur les relations de domination (effets de pouvoir). Ce sont ces effets qui mobilisent l'opinion et expliquent l'essentiel de ses rejets. Ils vont de l'appropriation par un tout petit nombre de firmes des conditions de production et de reproduction de la vie à la domination qu'exercent la science et la technique sur des populations qui dans leur immense majorité n'ont pas accès à la culture scientifique et technique ; de l'humiliation que les scientifiques ressentent à devoir se livrer à des opérations de relations publiques pour conquérir une « acceptabilité » de plus en plus évanescente à la colère de ceux qui n'ont plus la maîtrise de ce qu'ils mangent ; de l'approfondissement des inégalités mondiales aux nouvelles pauvretés engendrées par le monopole qu'exercent les techniques nouvelles sur des actes ou des relations qui traditionnellement échappaient à la technique ; etc.

Les effets sur le rapport à la nature (effets ontologiques). Le débat actuel sur la transformation du rapport à la nature provoquée par les techniques nouvelles se présente ainsi. D'un côté, l'écologie profonde qui fait de la nature un modèle immuable d'équilibre et d'harmonie, et de l'homme un prédateur irresponsable et dangereux ; de l'autre, le projet humaniste moderne d'arracher l'homme à la nature et de le rendre maître et possesseur du monde et de lui-même. Dans un cas la « ransgression » est vilipendée, dans l'autre elle est revendiquée.

Le débat ainsi engagé passe à côté de l'essentiel. En arrière-fond de tout « paradigme » scientifique et technique, il y a ce que Karl Popper appelait un « programme métaphysique de recherches » – ensemble non testable de propositions que l'on tient pour vraies sans chercher à les remettre

en cause, cadre théorique qui limite le type de questions que l'on pose mais aussi qui en donne l'inspiration première. Le programme métaphysique de recherches des nanotechnologies tient dans les deux mots d'ordre suivants : a) Il faut viser à naturaliser l'esprit et la vie pour qu'ils retrouvent leur place au sein de la nature qui les a engendrés ; b) Cette naturalisation passe par une mécanisation et une artificialisation, tant de la nature que de la vie et de l'esprit. Si les nanotechnologies ambitionnent de prendre le relais de la nature et de la vie, ce n'est que parce qu'elles ont auparavant complètement redéfini ces dernières à leur image. L'expression « nature artificielle » n'est désormais plus un oxymore.

Une fois admise une telle vision du monde, il n'y a qu'un pas pour en arriver à former le projet de se rendre maître de ces machines informationnelles ou algorithmiques, d'abord en les simulant et en les reproduisant (naissance de l'intelligence, puis de la vie artificielles), ensuite en intervenant sur elles à la manière de l'ingénieur (biotechnologies, technologies cognitives, etc.). Le problème n'est plus de savoir jusqu'à quel point on peut ou on doit « transgresser » la nature. Le problème, c'est que la notion même de transgression est sur le point de perdre tout sens. L'homme ne rencontrera jamais plus qu'un monde à l'image de ses propres créations artificielles.

Les effets sur le rapport à la connaissance (effets épistémiques). À l'aube des temps modernes, Jean-Baptiste Vico formula dans des termes célèbres le postulat de la « nouvelle science » (1725) : « *Verum et factum convertuntur* » (Ce qui est vrai et ce que l'on fait sont convertibles). Nous ne pouvons connaître rationnellement que ce dont nous sommes la cause, que ce que nous avons fabriqué. Par ordre décroissant de perfection de la connaissance, les mathématiques, selon ce critère, étaient classées en premier, suivies non par les sciences de la nature, mais par les sciences morales et politiques. Cependant, la science de la nature elle-même devait être dès les commencements orientée par la conviction qu'on ne peut connaître qu'en faisant. L'insistance sur le comment des processus plutôt que sur l'être des choses s'explique ainsi, mais aussi et surtout le rôle considérable dévolu à l'expérimentation et à la modélisation par la science.

Avec les nanotechnologies, le *verum factum* devrait trouver son aboutissement ultime. Ce n'est plus seulement en faisant des expériences sur elle, ce n'est plus seulement en la modélisant, que les hommes connaîtront la nature. C'est littéralement en la re-faisant. Mais, du coup, ce n'est plus la nature qu'ils connaîtront, mais ce qu'ils auront fait. Ou plutôt, c'est l'idée même de nature, donc de donné extérieur à soi, qui apparaîtra comme dépassée. La distinction même entre connaître et faire perdra tout son sens, de même que celle qui sépare encore aujourd'hui le savant de l'ingénieur.

Les effets sur la possibilité même de l'éthique (effets éthiques). Les nanotechnologies ouvrent un continent immense que l'homme va devoir normer s'il veut leur donner sens et finalité. Il faudra que le sujet humain recoure à un surcroît de volonté et de conscience pour déterminer, non pas ce qu'il peut faire, mais bien ce qu'il *doit* faire. Il y faudra toute une éthique, infiniment plus exigeante que celle qui, aujourd'hui, se met lentement en place pour contenir le rythme et les dérives des biotechnologies. Qui dit « éthique », « conscience », « volonté » dit le triomphe du sujet. Mais que signifie ce triomphe dans une conception du monde qui traite la nature, y compris l'homme, comme une machine computationnelle ? Cet homme qui s'est ainsi fait machine, au nom de quoi ou de qui va-t-il exercer son immense pouvoir sur la nature et sur lui-même ? Au nom du mécanisme aveugle auquel il s'identifie ? Au nom d'un sens dont il prétend qu'il n'est qu'apparence ou phénomène ? Sa volonté et ses choix ne peuvent qu'être suspendus dans le vide. L'élargissement sans limites du champ de l'éthique menace à terme la possibilité même de l'éthique.

Les effets sur les catégories (effets métaphysiques). On peut tout à la fois considérer que les métaphores mécanistes et informationnelles sur lesquelles se sont bâties tant les sciences cognitives que la biologie moléculaire sont scientifiquement et philosophiquement fausses et concéder qu'elles nous donnent une puissance d'agir et une maîtrise radicalement inédites sur le donné naturel et vivant. Si tel est le cas, les succès mêmes que remporteront ces nouvelles technologies rendront les représentations mécanistes et informationnelles de la nature et de la vie incontestables et nul ne pourra plus voir qu'elles sont illusoires. Il n'est pas exagéré de parler d'effets métaphysiques.

L'effet le plus troublant est sans conteste le brouillage des distinctions catégorielles au moyen desquelles l'humanité, depuis qu'elle existe, s'est toujours repérée dans le monde. Le naturel non vivant, le vivant et l'artefact sont en bonne voie de fusionner.

La responsabilite de la science

Ces effets sont graves et ce n'est pas parce qu'on ne peut dire simplement s'ils sont « bons » ou « mauvais », encore moins les quantifier ou leur affecter des probabilités d'occurrence, qu'on doit les négliger. À se limiter à la question des risques, on regarderait là où il y a de la lumière – tout en sachant que ce que l'on cherche est ailleurs.

Que faire ? Il serait naïf de croire que l'on pourrait envisager un moratoire des recherches, ou même, à court terme, un encadrement législatif ou réglementaire, lequel, en tout état de cause, ne pourrait être que mondial. Les forces et les dyna-

miques à l'œuvre n'en feraient qu'une bouchée. Le mieux que l'on puisse espérer est d'accompagner, à la même vitesse que leur développement et, si possible, en l'anticipant, la marche en avant des nanotechnologies, par des études d'impact et un suivi permanent, non moins interdisciplinaires que les nanosciences elles-mêmes. Une sorte de mise en réflexivité en temps réel du changement scientifique et technique serait une première dans l'histoire de l'humanité. Elle est sans doute rendue inévitable par l'accélération des phénomènes.

La science, en tout cas, ne peut plus échapper à sa responsabilité. Cela ne veut évidemment pas dire qu'il faut lui donner le monopole du pouvoir de décision. Aucun scientifique ne le souhaite. Cela veut dire qu'il faut obliger la science à sortir de son splendide isolement par rapport aux affaires de la Cité. La responsabilité de décider ne peut se concevoir que partagée. Or c'est de cela que les scientifiques, tels qu'ils sont formés et tels qu'ils s'organisent à présent, ne veulent absolument pas. Ils préfèrent de beaucoup s'abriter derrière le mythe de la neutralité de la science. Qu'on les laisse accroître les connaissances en paix et que la société, sur cette base, décide de là où elle veut aller. Si tant est que ce discours ait jamais eu une quelconque pertinence, il est aujourd'hui irrecevable.

1. On voit déjà aujourd'hui avec les seules biotechnologies que la distinction entre découverte et invention, sur laquelle repose le droit des brevets, est de plus en plus délicate à tracer, ainsi que l'attestent les débats sur la brevetabilité du vivant.

► ATLAN H., *La fin du «tout génétique» ?*, Paris, INRA Éditions, 1999. — DREXLER, E., *Engines of Creation*, http://www.foresight.org, 1986. — DUPUY J.-P., *The Mechanization of the Mind*, Princeton University Press, 2000. — Groupe ETC, *The Big Down*, http://www.etcgroup.org/documents/TheBigDown.pdf, 2003. — National Science Foundation, *Converging Technologies for Improving Human Performances*, http://www.wtec.org/ConvergingTechnologies/, 2002.

Jean-Pierre DUPUY

→ *Catastrophisme ; Éthique appliquée ; Informatique ; Ingénieur ; Science ; Technique.*

NATURALISME MORAL → Descriptivisme

NATURE

Nature et naturalisme

Par Nature, on entend l'ensemble de tout ce qui existe, le monde, l'univers, mais également ce qui singularise un existant, son principe ou son essence. Le radical latin comme son équivalent grec renvoient à ce qui naît *(nasci)* et se développe (*phuomai* / φύομαι, se mettre à pousser, croître). La nature est alors du côté du vivant, de ce qui est susceptible de génération et de corruption : le changeant. En même temps, la nature est ce qui se maintient, le permanent, le stable, du côté de l'être ou de l'ordre. Cette polysémie se renforce lorsque l'on passe du descriptif au normatif, du registre de la vérité à celui du bien et du beau. Sous le nom de *naturalisme*, il est ici question de cette valorisation morale de la nature, qui veut qu'on l'imite ou qu'on la suive. Il ne sera donc pas traité du *naturalisme* qui a rapport à la thèse, critiquée par Moore dans *Ethica II*, selon laquelle les prédicats moraux se réfèrent à des propriétés empiriques.

Attribuer à la nature une signification morale, est-ce jouer fallacieusement avec la polysémie du terme ? C'est la thèse soutenue par la modernité, qui a séparé nature et moralité, en instrumentalisant la nature et en faisant de l'homme la seule source de valeur, renvoyant ainsi la prescription antique de « suivre la nature » à la confusion préscientifique entre causes efficientes et causes finales. Certains contemporains, cependant, remettent en question l'adéquation moderne entre humanité et moralité, d'où la nature serait exclue, et font de la nature l'objet d'un souci éthique, réveillant ainsi l'intérêt pour un naturalisme que la modernité avait déclaré forclos. Sans doute « respecter la nature » n'est-il pas la même chose que la suivre. La nature puissante, qui pouvait servir de modèle, est devenue fragile : il s'agit de limiter l'action humaine, et de chercher quelle nature nous devons conserver, protéger, ou transmettre. Le naturalisme antique, comme le souci présent de la nature, témoignent néanmoins d'une volonté commune de considérer que l'homme, comme être moral, fait partie de la nature. Ils invitent à voir, dans la modernité, moins la sortie définitive hors du naturalisme qu'une certaine façon d'effectuer, entre moralité et nature, un partage que les circonstances présentes remettent en cause. Le problème alors ne serait pas d'accepter ou de rejeter le naturalisme, mais d'envisager les différentes façons de concevoir le rapport entre nature et moralité, qui sont trois façons d'appréhender la nature : observer, expérimenter, respecter.

Observer

Il existe, dans la Grèce antique, un lien étroit entre le développement de la philosophie, les débuts de la science et la mise en place de formes politiques nouvelles, ouvertes au débat public. Dans les cités grecques d'Asie Mineure se développe, au VI[e] s. avant notre ère, un mode de pensée qui a pour objet principal ce que l'on appelait alors la *phusis* / φύσις (c'est-à-dire la production du monde matériel) : les présocratiques nomment *historia peri phuseos* / ἱστορία περὶ φύσεως – enquête sur la nature – une « physique » qui, tout en étant spéculative, a cependant pour règle l'observation. Un jour qu'on lui demandait pour-

quoi il était né, Anaxagore répondit, selon Diogène Laerce, « pour observer le soleil, la lune et les étoiles ».

Cette « histoire naturelle » des présocratiques n'est cependant pas en rupture totale avec les mythes cosmogoniques moyen-orientaux. Elle en reprend les thèmes ou les questions (de quoi le monde est-il fait ?) et surtout la structure, faisant comme ceux-ci se succéder une description de l'origine et de l'évolution de l'univers, de l'homme, puis de la communauté politique : l'ordre du monde enveloppe un ordre politique, éthique, psychique. À travers Platon et Aristote, et jusqu'à Lucrèce, cette structure ternaire, toujours présente, maintient l'insertion de l'homme dans la nature. L'éthique est liée à la physique, aussi les oppositions entre les différentes conceptions de l'« histoire naturelle » ont-elles des conséquences morales : elles engagent le rapport entre la nature et la loi, entre *phusis* / φύσις et *nomos* / νόμος.

Démocrite distingue entre la *phusis*, les principes de toutes choses qui sont les atomes et le vide, et le *nomos*, arrangement conventionnel de l'apparence. Pour les sophistes, les lois, la morale et les dieux existent « par convention », non « par nature » : ce qui arrive dans la nature se fait sans dessein préétabli, alors que les règles humaines sont intentionnelles. Cela ne signifie pas que celles-ci soient nécessairement dévalorisées : Protagoras ou Gorgias voient dans la loi la condition nécessaire d'une vie civilisée. Mais la séparation entre la nature et la loi, et l'affirmation du caractère conventionnel de celle-ci, relativisent les normes morales, qui, intérieures à la cité, sont explicables par des intérêts, et instrumentalisables. Cela peut conduire à des affirmations immoralistes, que dénonce Platon. Pour le Thrasymaque de la *République,* ou le Calliclès du *Gorgias*, le « juste selon la nature » n'est que l'imposition de la force tandis que la loi humaine, résultat de la conjuration des faibles, est un frein injuste opposé au développement naturel des appétits et des désirs des hommes.

À Calliclès, Socrate oppose une autre conception de la nature : « À ce qu'assurent les savants, le ciel et la terre, les dieux et les hommes sont liés entre eux par une communauté, faite d'amitié et de bon arrangement, de sagesse et d'esprit de justice, et c'est la raison pour laquelle, à cet univers, ils donnent le nom de *cosmos* / κόσμος, d'arrangement, et non celui de dérangement, non plus que de dérèglement » (*Gorgias*, 507 *e* - 508 *a*). Platon porte ainsi la critique des sophistes sur le terrain de la cosmologie. Il y rejette les cosmogonies présocratiques, dont l'explication rationnelle avait substitué à l'éternel retour des mythes cosmogoniques la linéarité d'une succession, faisant du monde le résultat d'une évolution se déroulant au hasard. La Nature tout entière est, selon lui, art et intelligence et non pas hasard et nécessité : la cosmogonie du *Timée* montre comment un Dieu-démiurge modèle le monde. Le livre X des *Lois* établit le principe du meilleur, tel que la nature oriente toute activité vers sa fin propre, la bonne constitution de ce à quoi elle œuvre. Il permet de montrer que la vraie moralité est homologue à l'ordre qui règne dans l'univers, un ordre nécessairement voulu. C'est parce que la nature est l'objet d'un souci divin qu'il est possible à l'homme d'« imiter l'univers ». L'astronomie, science « belle, vraie, utile à la cité et tout à fait agréable à la divinité » (*Lois*, VII, 821 *a*), modèle la vie morale, dans une cité où s'accomplit « une politique vraiment conforme à la nature » (*Le Politique*, 308 *d*).

Comme Platon, Aristote surmonte l'opposition entre *phusis* et *nomos* par une théorie de la finalité. Celle-ci, cependant, n'est pas appréhendée directement dans une cosmologie, mais renvoie à sa biologie. Ce qu'il s'agit d'observer dans la nature, c'est ce qui, dans le monde sublunaire, imite, bien qu'imparfaitement, l'immobilité du monde céleste : les formes biologiques qui, à travers la succession des individus, maintiennent la permanence des espèces. Selon *Les Parties des animaux*, « la fin (*télos* / τέλος) en vue de laquelle un être est constitué et produit, tient la place du beau (*kalos* / καλός) » (I, 5, 645 *a* 25) : la fin, c'est-à-dire le bien, apparaît ainsi comme la forme sous laquelle notre monde reflète la beauté du monde céleste. Il y a des normes à saisir dans la nature.

Les sociétés humaines en font partie. La cité, selon Aristote, est un être naturel, qui se développe et a une fin. Comme tout corps vivant, elle a sa mesure propre, qui assure sa conservation dans l'existence : « Il existe une certaine mesure pour la grandeur d'un État ainsi que pour tout le reste : animaux, plantes, instruments. De ces êtres aussi, aucun, s'il est trop petit ou s'il est excessivement grand, ne gardera sa vertu propre : ou bien il perdra sa nature, ou, en tout cas, il ne la conservera que sous une forme altérée » (*Politiques*, VII, 4, 1326 *a* 35). La référence normative au « par nature » se justifie par une approche qui, considérant que les hommes et les sociétés font partie de la nature, en fait l'objet d'une sorte de biologie sociale. On peut trouver en politique quelque chose comme des espèces, et Aristote compare la classification des constitutions et celle des animaux (*Politiques*, IV).

Le modèle biologique de la finalité, chez Aristote, pluralise l'excellence : il n'y a pas une cité parfaite unique, chacune des formes de gouvernement a son excellence propre. Il peut donc opposer aux sophistes que la diversité, ou la relativité, des règles de justice n'est pas un argument en faveur de leur caractère conventionnel. Naturel n'est pas l'équivalent d'universel : « Chez nous, du moins, encore qu'il y ait bien un juste naturel, toutes les règles de justice n'en sont pas moins soumises au changement » (*Éthique à Nicomaque*, 1134 *b* 29). En outre, dans le monde sublunaire, la

finalité naturelle ne se réalise le plus souvent qu'« à condition que rien ne l'en empêche ». L'actualisation de la puissance est toujours menacée par la matière, le hasard, les monstruosités. Il y a une intention de la nature, qui seule doit être prise en considération, et il y a des « péchés », l'identification de la norme à la finalité permet donc de distinguer entre le droit et le dévié, et de guider une entreprise de correction. L'intervention humaine est requise pour que la nature produise ses bonnes formes, tout n'est pas dans la nature : « Si les vertus se trouvent en nous ce n'est ni par nature ni contre nature. Leur présence s'explique au contraire par le fait que, naturellement aptes à les recevoir, nous parvenons à leur plein épanouissement grâce à l'habitude » (*Éthique à Nicomaque,* II, I 1103 *a* 23).

Pour Aristote, comme pour Platon, l'excellence morale ne peut être atteinte que dans la cité. L'« animal politique » est un être moral : seuls parmi les animaux, les hommes ont un langage et ont « la perception du bien, du mal, du juste et de l'injuste », seuls ils peuvent vivre en cité. Vivre conformément à la nature, ce n'est pas vivre dans la nature : celui qui est « naturellement » hors de la cité est « soit un être dégradé soit un être divin » (*Politiques*, I, 2, 1252 *b*). La cité interpose donc, entre l'homme et la nature, un cadre propre qui donne sa mesure aux normes morales, fussent-elles naturelles. Cet espace de liberté est particulièrement important chez Aristote où l'action humaine, intervenant dans la contingence, est dirigée par la prudence, afin de déterminer le moment opportun.

La disparition, dans le monde antique, de la cité classique anéantit ce cadre protecteur. Les philosophies hellénistiques mettent en rapport direct la physique et l'éthique. Pour les stoïciens comme pour les épicuriens, une science, la physique, est requise pour assurer la paix de l'âme, et leurs systèmes comprennent, outre la morale qui est leur finalité, une logique et une physique, philosophie naturelle qui, comme les précédentes, traite de l'univers entier et s'interroge sur les causes et les principes. Pour montrer l'unité des différentes parties de la philosophie, les stoïciens utilisent différentes métaphores naturalistes, dont celle de l'œuf : la logique en est la coquille, la physique est le blanc, et la morale le jaune.

C'est aux stoïciens que l'on doit les formules archétypiques du naturalisme antique. La vertu se définit par « l'accord avec la nature », c'est-à-dire à la fois avec la nature particulière de l'homme et celle du tout, qui sont la même, puisque le tout n'est que le grand vivant rationnel. Liant la raison et la nature, le stoïcisme se règle sur l'observation : les tendances et les fins naturelles fournissent un critère infaillible pour la vie morale et épargnent à celle-ci de se guider sur des « fictions ». Comme le précise Chrysippe, « vivre selon la nature équivaut à vivre conformément à l'expérience des choses qui arrivent naturellement » : la raison stoïcienne s'installe dans le monde et essaie de l'assumer dans tout le détail de ses événements, d'acquiescer d'autant plus facilement à son ordre que chacun peut le retrouver en soi.

On peut trouver dans le stoïcisme les principales caractéristiques du finalisme naturaliste : la théorie de la Providence et de l'harmonie universelle, le holisme, qui élargit à l'univers entier l'insertion sociale des hommes. L'homme se trouve ainsi placé au centre du monde : « Tout ce qui doit nous rendre meilleurs et plus heureux, la nature nous l'a mis bien en vue, sous la main », écrit Sénèque, et cette apparente soumission est en fait exaltation de l'homme : en se conformant à elle, le sage stoïcien dépasse la nature.

Tout naturalisme n'est pas anthropocentrique : Lucrèce remarque dans son poème *De natura rerum* que « la terre contient les formes des choses de toutes espèces. Beaucoup sont nourricières, vitales, beaucoup aussi peuvent frapper de maladie et hâter notre mort » (VI, 770-772). À la façon des cosmogonies présocratiques, le livre VI du poème traite des catastrophes naturelles dans lesquelles peut disparaître l'espèce humaine. Lucrèce insère l'histoire des hommes dans celle d'une nature qui les précède et dont ils ne représentent pas la fin.

La physique épicurienne est résolument mécaniste : Épicure supprime les causes finales et soumet la cause efficiente au hasard de la rencontre des atomes. Pour Lucrèce, l'ordonnance de la nature ne dépend pas d'un principe organisateur ni de quelque finalité mais procède de l'architecture des atomes en leurs « mouvements appropriés » et des « pactes » fondés sur la régularité des phénomènes. De la physique entendue comme naissance du monde à partir du chaos, à l'histoire naturelle comprise comme engendrement, évolution et mort des espèces vivantes, le même modèle mécanique est conservé. La physique englobe aussi l'histoire humaine, qui est celle des peurs de l'humanité. D'où sa portée pratique : faire l'histoire des peurs, c'est comprendre leurs causes, faire voir la nature là où l'on met la religion. Renouant avec les cosmogonies présocratiques, le naturalisme épicurien substitue des causes rationnelles aux causes mythiques : il s'agit de distinguer dans l'homme ce qui revient au mythe et ce qui revient à la nature, de détourner l'homme du réseau des rapports sociaux dans lequel l'enferment les peurs religieuses, pour l'insérer dans la nature. Lorsque Lucrèce « enseigne le pacte qui préside à toute création, la nécessité pour chacun de lui rester soumis » (V, 56-57), il fait de sa physique une éthique. En vivant dans l'instant, le sage épicurien vit conformément à la nature, et ayant atteint l'ataraxie, il s'égale aux dieux indifférents.

Toutes ces morales antiques montrent ainsi que naturalisme et humanisme ne sont pas contradictoires et l'épicurisme, le seul des systèmes de l'Antiquité qui sera utile à la science moderne,

prouve que l'on peut avoir une conception mécaniste de la nature d'où l'homme n'est pas exclu. Dès lors, c'est la séparation moderne entre nature et moralité qui a besoin d'être expliquée.

Une première raison s'en trouve dans l'apparition, avec le christianisme, d'un nouveau principe éthique. Dire, comme la Bible, que l'homme a été créé à l'image de Dieu, c'est le mettre à l'écart de la nature, et ne le soumettre qu'à la loi divine. Le christianisme renforce cette tendance en posant que l'homme, dans sa destinée morale, n'appartient pas à l'ordre de la nature mais de la grâce. La nature est une idole que le christianisme renverse, il fait de la nature une chose créée, qui est dans les mains de Dieu, périssable et source de corruption. Pourtant ce n'est pas cet antinaturalisme chrétien, présent chez les Pères de l'Église, qui se généralise avec le christianisme, mais la conciliation avec certains aspects des morales naturalistes de l'Antiquité : on conjoint l'idée stoïcienne d'une loi naturelle, inscrite dans la structure du monde, et qui est la norme à suivre pour les hommes, à l'idée, énoncée par saint Paul, qu'ils peuvent la connaître parce qu'elle est « écrite dans leurs cœurs » (Rm, 2, 15). La conception thomiste maintient ce lien de la loi naturelle en l'homme avec l'ordre du cosmos entier, et lie loi naturelle et loi divine. Ce qui s'impose durablement ce n'est pas la dualité opposée de la nature et de la grâce mais une conception hiérarchique qui place l'homme, directement lié à Dieu, en position centrale dans la nature, dont il est la première des créatures et qui lui a été confiée par Dieu pour qu'il en use sagement. C'est la conception de l'usufruit, qui va durer longtemps puisque, en avançant l'ambition que l'homme devienne « comme maître et possesseur de la nature », Descartes n'y met pas fin, mais la formule à nouveau. Pour que s'impose l'antinaturalisme chrétien, il fallait que se transforme le rapport cognitif à la nature et qu'au lieu d'observer on se propose d'expérimenter.

Expérimenter

La Renaissance est marquée par un renouveau du naturalisme antique, qui insère l'homme dans l'immense vivant qu'est la nature, et par un progrès de l'observation et la recherche des principes d'une classification systématique. Avec Galilée et Kepler, au contraire, la science moderne émerge contre l'observation : l'héliocentrisme va au rebours des données du sens commun, et la physique galiléenne repose sur le principe d'inertie, mouvement qui n'existe pas mais qu'il faut supposer pour penser tout mouvement. À l'espace concret de la physique antique médiévale, celui de la diversité des lieux, se substitue l'espace abstrait de la géométrie euclidienne, le monde clos du cosmos fait place à l'univers infini de la science moderne. Ce monde mathématisable est non seulement déterminé mais soumis à la régularité de lois quantifiables, il est susceptible d'appréhension exacte.

À cette mutation de l'attitude intellectuelle, qui se détourne des données immédiates de la réalité sensible, correspond une transformation du mode de validation de l'argumentation, la voie vers la vérité n'est plus tant le débat contradictoire que la capacité à produire et reproduire un dispositif, chaîne de raisonnement ou procédure expérimentale. Quand, avec Boyle, celle-ci est acceptée comme mode d'administration de la preuve, le modèle n'en est plus le politique mais le judiciaire. Sans doute l'expérimentation fait-elle toujours appel à l'observation, mais il s'agit de constater un phénomène produit et reproduit artificiellement dans le lieu clos d'un laboratoire : c'est le contrôle des procédures de construction des faits qui en garantit la connaissance.

C'est ainsi que, de Galilée à Newton, s'impose la mécanique dite classique ; l'effort de la philosophie moderne va être de dégager et de formuler systématiquement la signification de ce nouveau mode de rationalité. En ce qui concerne les rapports entre nature et moralité, les conclusions se regroupent autour de deux idées principales.

On dégage d'abord la généralisation du modèle mécanique de l'explication causale et l'abandon des causes finales. La nature n'est plus globalisée, unifiée, elle est réductible à la matière, et s'énonce en termes d'étendue et de mouvement. La logique de l'extériorité des rapports mécaniques entre les corps rend inutile la connaissance des qualités internes. La nature n'a pas de fin propre, elle n'a pas de sens, elle est un matériau inerte, offert à l'instrumentalisation humaine. À cette mécanisation de la nature correspond la spiritualisation de l'homme. La connaissance se réfléchit dans la dualité du sujet et de l'objet, fondée chez Descartes sur la séparation ontologique entre pensée et étendue qui met l'homme, être spirituel, à l'écart de la matière. Cela conduit à la séparation entre nature et moralité : sans hiérarchie ni causes finales, la nature est axiologiquement vide, elle n'offre pas de normes à l'activité humaine. Symétriquement s'affirme l'autonomie de l'homme, seul être porteur de fins, seul capable d'attribuer une valeur à la nature. Kant pose que « sans l'homme la création en son entier serait un pur désert sans objet et sans but final » (*Critique de la faculté de juger,* § 86). Ce rejet du naturalisme est intérieur à l'homme lui-même, puisqu'il trouve sa dignité morale dans l'universalité rationnelle de la loi morale, non dans la particularité des passions, dans ce « pathologique » qui en fait encore un être de nature. Chez Kant se conjoignent les deux éléments qui mettent fin au naturalisme antique. L'idée chrétienne, qui voit dans l'homme un être d'antinature, ordonné seulement à la loi, y rencontre la conception mécanique d'une nature purement physique : « La nature est l'existence des choses en tant que déterminées par des lois universelles » (*Prolégomènes à toute métaphysique future*, 2[e] partie, § 14).

Il faut remarquer cependant que le naturalisme a résisté longtemps, et sous des formes diverses. Chez Spinoza, comme chez les matérialistes du XVIII[e] s., le rejet du dualisme ontologique continue à donner au naturalisme une portée antireligieuse. Celui-ci ne s'appuie pas seulement sur des spéculations métaphysiques, il trouve, dans la « nouvelle physique », mais aussi dans une « histoire naturelle » où se maintient et se continue l'ancien paradigme grec de l'enquête et de l'observation, des éléments d'une réflexion qui cherche dans le monde physique des réponses à des questions morales. Naturalisme est alors synonyme de matérialisme.

Chez ceux, d'autre part, qui l'acceptent, la distinction du physique et du moral n'est pas celle de la nature et de la loi, elle est intérieure à la nature. Pufendorf fonde le droit naturel moderne sur deux principes : d'une part il affirme que seul l'homme est libre et capable de connaître la loi, contre l'idée, caractéristique du droit naturel ancien, d'une loi naturelle commune à l'animalité et à l'humanité, d'autre part il rejette la conception aristotélicienne de l'esclavage et, posant qu'aptitude ne fait pas droit, sépare les qualités physiques des qualités morales. Cette réduction du domaine de validité des impératifs éthiques à la seule humanité, parallèle à son extension égalitaire à tous les hommes, se fait au sein, et au nom, de la nature : les lois naturelles sont celles qui conviennent à une nature humaine raisonnable et sociable. Il faut attendre Rousseau pour que soit proclamée l'entière neutralité éthique de la nature : la « bonté naturelle » de l'homme est une bonté fonctionnelle et nullement morale ; l'homme dans l'état de nature n'a aucune idée de la moralité. Celle-ci ne peut exister que dans la vie sociale, et la liberté de l'homme n'est plus liée à sa capacité à se plier à une loi inscrite dans la nature mais à sa perfectibilité, c'est-à-dire à la possibilité d'élaborer, hors d'une nature irrémédiablement perdue, un monde moral.

Le partage entre nature et moralité qui s'effectue ainsi par la clôture de la société sur elle-même ne signifie pas pour autant la complète indépendance de celle-ci. Dans sa *Lettre à M. de Voltaire*, Rousseau rappelle, à propos du séisme qui a frappé Lisbonne, que construire des villes non seulement ne suspend pas les tremblements de terre mais en accentue les effets. Il maintient ainsi l'idée, avancée par Montesquieu dans la défense de sa théorie des climats, accusée de naturalisme, que « le triomphe des causes morales sur les causes physiques » n'autorise pas à nier la causalité naturelle. Rousseau, d'autre part, envisage la possibilité d'une compensation du bien et du mal dans la globalité de la nature : « Si, dans le système de l'univers, il est nécessaire à la conservation du genre humain qu'il y ait une circulation de substances entre les hommes, les animaux et les végétaux, alors le mal particulier d'un individu contribue au bien général. » Il poursuit ainsi une réflexion précédemment développée dans la théologie naturelle qui cherchait l'articulation entre la moralité humaine et l'« économie naturelle » d'une nature saisie comme un tout, et dont le monde humain fait partie.

C'est encore dans le dessein de la nature que Kant cherche la condition préalable de l'accomplissement moral, mais c'est pour dire la sortie de l'homme hors de la nature : la nature en l'homme, l'insociable sociabilité, le conduit à la liberté en formant son caractère. La voie est ainsi ouverte pour les philosophies qui vont lier la moralité à tout ce qui sépare l'humanité de la nature : la liberté, l'esprit, l'histoire, le travail... Le monde est devenu le lieu de l'humain, la nature n'est plus sa demeure. C'est peut-être qu'elle a cessé d'être habitable.

La distinction cartésienne entre les deux substances traverse l'homme ; en tant que corps, il n'est, comme tout le reste de la nature, qu'étendue et mouvement, manipulable et instrumentable à merci. D'où la volonté de le faire échapper à cette mécanisation, qu'il s'agisse de l'affirmation cartésienne de l'union de l'âme et du corps ou de la recherche d'une définition de la moralité en dehors de la nature physique. Pour Locke, si on se place sur le terrain de la philosophie naturelle, il est très difficile de déterminer la frontière de l'espèce humaine : « Que les naturalistes disputent tant qu'ils voudront entre eux si un enfant ou un imbécile est homme dans un sens physique, cela n'intéresse en aucune manière l'homme moral, si j'ose l'appeler ainsi, qui ne renferme autre chose que cette idée immuable et inaltérable d'un être corporel et raisonnable » (*Essai sur l'entendement humain*, III, XI, § 16). Rousseau et Kant, de la même façon, refusent d'identifier humanité morale et espèce humaine.

Dans l'antinaturalisme de la philosophie morale moderne, il ne faut donc pas tant voir l'exaltation de l'homme, dont la grandeur consisterait à s'arracher à la nature, que sa protection. Et ce d'autant plus que le modèle de l'expérimentation contrôlée, qui est celui de la construction de l'objet scientifique, s'étend à l'humain. La théorie de l'éducation, et plus spécialement l'idée matérialiste de sa capacité à transformer l'homme, trouve modèle dans l'expérimentation scientifique. Aux XVII[e] et XVIII[e] s., l'attention philosophique se concentre sur une question posée par Locke et Molyneux à la suite d'une opération réussie de la cataracte : un aveugle-né à qui l'on rendrait la vue saurait-il sans les toucher distinguer un cube et une sphère ? Cette question de philosophie de la connaissance – la coordination des espaces sensoriels est-elle innée ou acquise ? – se formule comme une question expérimentale, et l'incapacité à trancher à partir de résultats occasionnels (l'existence d'aveugles guéris par une opération) conduit l'un des participants au débat, le chevalier de Mérian, à

présenter un projet d' « expériences philosophiques sur la vue et le toucher ». Il s'agirait de maintenir des enfants, dès la naissance, dans une obscurité artificielle : en même temps qu'il affirme l'intérêt philosophique d'une telle expérience, Mérian écarte l'objection du refus d'expérimenter sur des enfants, en soulignant au contraire le caractère éducatif d'une telle entreprise.

En affirmant que « les éducateurs eux-mêmes ont besoin d'être éduqués », Marx rompt la dualité entre sujet et objet qui caractérise le modèle expérimental pour introduire la réciprocité de rapports internes à une histoire humaine coupée de la nature. Traiter l'homme comme un être naturel, c'est alors nier sa dignité, comme le capitaliste qui ne voit dans l'ouvrier qu'une « force de travail », une donnée physique, ou déguiser la réalité des rapports sociaux, en transformant l'exploitation en nécessité naturelle. Une même théorie de l'aliénation permet à Marx de passer de la critique de la religion chrétienne, héritée des matérialistes athées du XVIIIe s., à celle du « fétichisme » de la marchandise : la nature n'est plus qu'un fantasme religieux. En se faisant historique, le matérialisme se coupe d'un naturalisme assimilé pour la première fois à un antihumanisme.

Le rejet du naturalisme moral se double alors d'une critique méthodologique qui, séparant sciences de la nature et sciences de la société, découple l'univers physique et l'univers moral ou social. La conduite humaine doit être comprise comme une partie du monde culturel que l'homme a fait, c'est-à-dire comme un ensemble d'institutions, principalement symboliques, à l'opposé de toute prétendue réalité « biologique » ; les conceptions naturalistes du social, darwinisme social ou sociobiologie, sont dénoncées comme des aberrations antiscientifiques et antihumanistes.

Seule l'illusion d'une complète transcendance de l'action humaine pourrait cependant faire croire qu'il y a, entre nature et société, parfaite séparation. On n'en a jamais fini avec la nature. La résistance même du terme l'indique. En universalisant le modèle mécanique, en y incluant le vivant, en ne voyant dans les principes internes que des qualités occultes, en séparant le physique et le moral, la modernité semblait avoir rendu le terme inutile. La nature existe-t-elle ? Raillant le naturalisme de Feuerbach, Marx affirme que la nature dont il parle n'existe pas, si ce n'est dans quelques atolls du Pacifique, tout nouvellement formés : l'histoire humaine commence avec la transformation de la nature par l'homme, qui en détruit l'altérité pour se l'approprier. Mais pour que l'histoire continue, il faut bien que subsiste une nature : le terme est là pour désigner ce qui reste soustrait à l'emprise humaine. Dans la possibilité de la disparition de ce résidu s'annonce, non l'effacement définitif de la nature, mais la nécessité d'une recomposition des rapports entre l'homme et la nature.

Respecter

L'idée grecque de *technè* est celle d'une forme qui ne peut s'imposer durablement à la matière : l'action de l'homme sur la nature est superficielle. La modernité établit, entre technique et nature, une équivalence qui se lit dans les deux sens : le monde est une machine, et la machine est naturelle. Descartes souligne que « toutes les règles des mécaniques appartiennent à la physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles sont avec cela naturelles » (*Principes*, 4e partie, § 203) ; cela autorise à concevoir l'action délibérée de l'homme dans la nature comme une transformation de celle-ci visant à son appropriation. Mais alors même que l'on célèbre dans le progrès des techniques l'accroissement des pouvoirs de l'homme sur la nature se maintient l'idée que les forces sur lesquelles elles s'appuient et les masses qu'elles mettent en jeu sont sans commune mesure avec la puissance humaine : c'est à cette condition que les progrès apparaissent illimités.

La crise naît du deuil fait de l'idée d'un progrès illimité, quand nous découvrons que les succès mêmes de notre emprise sur la nature révèlent la fragilité des conditions naturelles sensibles à notre action, et dont nous demeurons dépendants. La nature puissante devient fragile, menaçante parce qu'elle est menacée : aussi bien les équilibres écologiques nécessaires à notre existence que les fondements biologiques de notre humanité sont devenus précaires. Nous découvrons alors notre inclusion dans l'histoire de la Terre, en même temps que la singularité de celle-ci. Nouveau monde clos dans l'univers infini, le « vaisseau spatial Terre », l'unité spatiotemporelle dans laquelle coexistent les vivants, est le résultat d'une très longue coévolution mettant en jeu leurs interactions avec le soubassement physicochimique, histoire singulière qui a amené la profonde différenciation du milieu terrestre par rapport à l'ensemble des conditions qui prévalent ailleurs. Le système des relations que nous entretenons avec la Terre paraissant saturé, il devient nécessaire de l'appréhender globalement : c'est dans cette globalisation que la nature cesse d'être illimitée et redevient une mesure normative des limites de notre action. La nature, ainsi comprise, s'entend comme ce qui doit être « respecté », « préservé » ou « conservé ».

L'idée de nature, sur laquelle nous nous réglons, nous est donnée par l'état contemporain de la science, puisque c'est celui-ci qui nous permet d'anticiper les conséquences prévisibles de nos actions : c'est de l'intérieur même de la rationalité scientifique que provient la révélation des limites nécessaires de l'intervention technique, comme la connaissance de ce qui doit être respecté. La crise environnementale peut donc apparaître comme un diagnostic porté par la science moderne sur ses effets, permettant d'en appréhender les limites,

celles de la rationalité mécanique. Selon H. Jonas, « les sciences de la nature ne disent pas tout sur la nature », le non-dit étant la vie, la vie comme fin, une vie à laquelle Jonas pose qu'il faut acquiescer. L'extension de nos pouvoirs est en même temps celle de nos devoirs, et Jonas fonde sur sa philosophie de la vie une éthique de la responsabilité, qui nous impose de transmettre aux générations futures un environnement qui permette à la vie de continuer. C'est, pour Jonas, un devoir vis-à-vis de l'humanité et de toute la nature : « Il n'est plus dépourvu de sens de demander si l'état de la nature extra-humaine, la biosphère dans sa totalité et dans ses parties qui sont maintenant soumises à notre pouvoir, n'est pas devenue, par le fait même, un bien confié à l'homme et qu'elle a quelque chose comme une prétention morale à notre égard – non seulement pour notre propre bien, mais également pour son propre bien et de son propre droit » (*Le Principe Responsabilité*, 1990, p. 69).

Cela implique une critique de l'idée moderne de propriété comme appropriation pleine et entière de l'objet produit. La nature est un bien commun dont on peut user (il n'est pas question de remettre en question la légitimité de l'intervention technique dans la nature) mais non abuser. Avec l'idée de la terre comme « patrimoine commun » de l'humanité fait retour l'ancienne idée de l'usufruit, de la possession plutôt que la propriété : on ne peut isoler une relation uniquement individuelle entre l'homme et la nature, les modalités d'inscription d'une existence humaine dans son environnement naturel conditionnent la manière dont elle est vécue, si bien que l'emprise sur la nature affecte l'ensemble des rapports entre les hommes. L'éthique de la responsabilité de Jonas se fonde ainsi sur la solidarité croissante, dans les interactions des hommes avec la nature et entre eux, qui accompagne l'expansion de la puissance humaine : elle implique une prise en compte du commun et de la communauté que nous formons avec notre environnement.

User sagement de la nature, c'est agir avec prudence, et limiter son action. Mais la question, a-t-il été objecté, n'est pas de faire moins, mais autrement. C'est dans la science même alors que l'on va chercher le modèle de ce qu'il faut faire. On découvre que la modernité contient un modèle de protection de la nature, celui de la nature sauvage, préservée dans son intégrité, maintenue dans son écart aux espaces humains.

Le fondement philosophique s'en trouve chez Rousseau. Sa présentation de l'état de nature n'est pas normative, c'est un tableau, emprunté à l'histoire naturelle de Buffon, des équilibres du vivant. L'homme n'y figure qu'à titre d'animal semblable aux autres. En disant l'exclusion définitive de l'homme d'un tel état, Rousseau fait de la Nature, cette fois finalisée et globalisée, l'objet d'une nostalgie, sentiment subjectif qui la valorise et peut en faire un objet d'attachement et de désir, apte à orienter des conduites. Cette double caractéristique – se donner un tableau d'une nature dont l'homme, comme être social et moral, est exclu et valoriser la nature – est présente dans l'écologie contemporaine, entendue comme science, mais aussi comme mouvement de défense de la nature.

Du modèle de Rousseau, les théories écologiques, et, plus particulièrement la dynamique des écosystèmes, ont proposé une représentation scientifique, celle de l'« état climacique » qui est un modèle d'équilibre du vivant : stade ultime des successions d'écosystèmes qui se réaliseraient en l'absence de toute artificialisation, il est ce vers quoi tend la nature. Fiction rationnelle, il sert de référence à un modèle de protection d'une nature dont l'homme est, sinon absent, du moins, comme le dit le *Wilderness Act* américain (1964) réglant la protection de la nature, dont il n'est qu'un visiteur temporaire.

À cette idée de la nature sauvage, on a reproché d'être statique – elle considère la protection de la nature comme la conservation d'un état stable –, et dualiste : elle maintient une séparation entre l'homme et la nature, quand la fiction d'une nature non anthropisée devient de plus en plus difficile à tenir : ce que révèle la crise environnementale, c'est notre solidarité avec les processus naturels, l'impossibilité de séparer l'histoire de la nature et la nôtre propre. Ce n'est pas la nature qui s'est humanisée, c'est l'humanité qui s'est faite nature. Le développement de cette nouvelle nature, peuplée de machines et de techniques, le développement des pratiques sociales et culturelles, la croissance des villes, sont des processus continus, parties intégrantes de ceux qui affectent l'ensemble des vivants et la Terre tout entière.

L'écologie prétend inclure les espaces anthropisés, rendre compte des conduites humaines. L'un de ses théoriciens les plus importants, qui a introduit, en 1935, le terme d'*écosystème,* Tansley (« The use and abuse... »), affirme que, « considérée comme un facteur biotique extrêmement puissant [...] l'activité humaine trouve sa véritable place dans l'écologie » et qu'il serait difficile, pour ne pas dire impossible, de tracer une frontière naturelle entre d'une part les activités de tribus humaines qui s'intègrent dans les communautés biotiques et d'autre part les activités humaines destructrices du monde moderne. Mais l'écologie de Tansley, fondée sur la thermodynamique, conserve toujours le modèle mécanique des équilibres naturels, sur lequel se fonde la conception d'un état qui ne permet pas d'inclure l'histoire humaine : dans les écosystèmes, l'homme n'est qu'une « boîte noire », le travail que les hommes font sur eux-mêmes pour s'adapter à une nouvelle situation (sans parler d'en créer de nouvelles) n'est pas pris en compte, l'homme comme être historique semble inintelligible. L'action de l'homme dans la nature, celle qui le distingue de l'animalité, ne peut plus être comprise que comme une pertur-

bation. L'homme, alors, n'est plus un organe dans un organisme mais un parasite, c'est-à-dire ce qui se branche sur les flux de matière, d'énergie ou d'informations, et qui les brouille et les perturbe.

La recherche écologique, dans ces dernières décennies, s'est modifiée, en se déplaçant de l'étude des équilibres autorégulés à celle des perturbations ; celles-ci ne sont pas à considérer comme des accidents qui modifient de façon plus ou moins durable la dynamique et le fonctionnement de la végétation mais comme des éléments essentiels de la structuration des communautés. De telles conceptions permettent d'intégrer l'action humaine. On appellera alors Nature le résultat d'une coévolution poursuivie depuis des millénaires entre l'homme et son environnement, interaction entre les pratiques humaines, dont les paysages montrent les marques accumulées, et des modalités d'organisation qui conduisent à des équilibres évolutifs instables et perturbés. Il n'est plus nécessaire alors de fonder le souci éthique de la nature sur une philosophie de la vie étrangère à la science. Ses développements récents permettent en effet de rendre compte d'une temporalité irréversible, et autorisent une conception de la nature qui la définisse comme capable de produire des êtres vivants, et singulièrement l'homme. Il y a donc des fins – des stratégies adaptatives – dans la nature, et celle-ci redevient ce que les Grecs appelaient *phusis* : un processus de transformation qui a son rythme propre, qu'il faut savoir respecter.

On a pu affirmer que les sciences qui sont appelées à résoudre les problèmes sont systématiquement différentes de celles qui engendrent les problèmes au départ, et opposer aux sciences qui détruisent, comme la physique ou la chimie, celles qui réparent, comme l'écologie. Celle-ci en effet n'est pas une science expérimentale, au sens où elle ne se propose pas de recréer un « micro-monde » artificiel, isolé du reste, manipulable à loisir parce qu'il est reproductible et substituable. Les ensembles hiérarchisés et emboîtés (de l'écosystème à la biosphère) qu'étudie l'écologie ne sont ni reproductibles, ni substituables, ils se situent dans un devenir orienté.

Science d'observation, l'écologie tend ainsi à remettre en cause ce que l'on a pu nommer l'« illusion du laboratoire », le présupposé du « toutes choses égales par ailleurs » et de la nature entièrement construite de l'objet scientifique. Dans certaines disciplines, l'objet scientifique ne peut être construit sans une expérimentation ou une observation portant sur des êtres qui ont une existence indépendante du rôle qu'on leur fait jouer dans le dispositif de la recherche. Se pose alors la question du respect que l'on doit à cet objet concret, à sa vie, à sa dignité. Le respect pour la nature est ainsi à la fois une attitude normative, qui refuse de réduire la nature à un réservoir de ressources pour l'action humaine, et une position intellectuelle qui rejette le postulat du « toutes choses égales par ailleurs » et, envisageant la connaissance comme une relation de l'observateur à son milieu, tient compte du contexte dans lequel s'insère l'action. « Les hommes, par leurs soins et leurs bonnes lois, ont rendu la terre plus propre à être leur demeure », remarquait Montesquieu, ajoutant, à propos de la régularisation du cours des eaux, que « c'est un bien que la nature n'a point fait, mais qui est entretenu par la nature » (*Esprit des lois*, XVIII, 9). Respecter la nature c'est apprendre à s'insérer dans une temporalité qui a précédé l'histoire humaine et la suivra, de sorte que « comme les nations destructrices font des maux qui durent plus qu'elles, il y a des nations industrieuses qui font des biens qui ne finissent pas même avec elles » *(ibid.)*.

● PLATON, *Le Politique*, in *Œuvres complètes*, t. IX, Paris, Les Belles Lettres, 1935 ; *Timée*, in *Œuvres complètes*, t. X, Paris, Les Belles Lettres, 1925 ; *Les Lois*, in *Œuvres complètes*, t. XI-XII, Paris, Les Belles Lettres, 1951. — ARISTOTE, *Physique*, trad. H. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1990 ; *Les Parties des animaux*, trad. P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1956 ; *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959 ; *Les Politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, Garnier-Flammarion, 1990. — CHRYSIPPE, in *Les Stoïciens*, trad. É. Bréhier, Paris, Gallimard « Pléiade », 1962. — LUCRÈCE, *De la nature (De rerum natura)*, trad. J. Kany-Turpin, Paris, Aubier, 1993. — DESCARTES R., *Les Principes de la philosophie*, éd. Adam & Tannery, Paris, Le Cerf, t. IX. — LOCKE J., *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. fr. Coste, Paris, Vrin, 1972. — MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, éd. Derathé, Paris, Garnier, 1973. — ROUSSEAU J.-J., *Discours sur l'origine de l'inégalité*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1966, t. III ; *Lettre à M. de Voltaire*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1969, t. IV. — MÉRIAN J.-B., *Sur le problème de Molyneux*, éd. F. Markovits, Paris, Flammarion, 1984. — KANT E., *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, éd. de l'Académie allemande de Berlin, t. IV (trad. fr., Paris, Gallimard « Pléiade », 1985, t. II) ; *Critique de la faculté de juger*, Ak. V (trad. fr., Paris, Gallimard « Pléiade », 1985, t. II). — MARX K., *L'Idéologie allemande*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1982 (t. III, *Philosophie*).

► AGAR N., *Life's intrinsic value ; science, ethics, and nature*, New York, Columbia Univ. Press, 2001. — BERQUE J., *Être humains sur la terre*, Paris, Gallimard, 1996. — CALLICOTT J. B., *Beyond the Land Ethics. More Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State Univ. of New York Press, 1999. — DEANE-DRUMMOND C. E., *The ethics of nature*, Malden (MA), Blackwell, 2003. — EHRARD J., *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Paris, SEVPEN, 1963. — JONAS H., *Le Principe Responsabilité*, trad. fr., Paris, Le Cerf, 1990. — KIRSCHENMANN P. P., *Science, nature, and ethics : Critical philosophical studies*, Delft, Netherlands, Eburon, 2001. — KOYRÉ A., *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1989. — LARRÈRE C. & LARRÈRE R., *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Aubier, 1997 ; éd., *La crise environnementale*, Paris, Éditions de l'INRA, 1997. — LATOUR B., *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991. — LENOBLE R., *Histoire de l'idée de*

nature, Paris, éd. Albin Michel, 1969. — LLOYD G. E. R., *Les Débuts de la science grecque, de Thalès à Aristote*, Paris, La Découverte, 2e éd., 1990. — NADDAF G., *L'Origine et l'évolution du concept grec de* phusis, Lewiston/Queenston/Lampeter, Edwin Mellen Press, 1992. — PRIGOGINE & STENGERS, *La Nouvelle Alliance*, Paris, Gallimard, 2e éd., 1986. — SERRES M., *La Naissance de la physique*, Paris, Minuit, 1977 ; *Le Contrat naturel*, Paris, Flammarion « Champs », 1992. — TANSLEY A. G., « The use and abuse of vegetational concepts and terms », *Ecology*, 16, 1935. — TINLAND F., « La nature comme enjeu de pouvoir et objet de responsabilité politique » (*Philosophie politique*, n° 6), *La Nature*, Paris, PUF, 1995.

Catherine LARRÈRE

→ *Antiquité ; Clonage ; Descriptivisme ; Développement durable ; Environnement ; Épicure ; Évolution ; Jonas ; Kant ; Loi naturelle moderne ; Matérialisme ; Organismes génétiquement modifiés ; Platon ; Protestantisme ; Rousseau ; Stoïcisme ancien ; Technique ; Vitalisme.*

NICOLE Pierre → Jansénisme

NIETZSCHE Friedrich, 1844-1900

Issu d'une famille de pasteurs luthériens, Friedrich Nietzsche est né à Röcken, en Saxe prussienne. Élève du grand helléniste Ritschl, il fut nommé en 1869 professeur de philologie classique à l'université de Bâle, où il devint l'ami de Jacob Burckardt, avant d'abandonner définitivement la carrière universitaire en 1879. Admirateur de Wagner (et de sa femme, Cosima) avant de se brouiller avec lui, amoureux éconduit de la brillante Lou Salomé, il a vécu une vie errante, entouré de quelques amis fidèles comme Erwin Rhode, Peter Gast ou Franz Overbeck et soutenu par sa sœur Elisabeth (dont il déplora le mariage avec le chef antisémiste Förster, et qui devait être après sa mort son éditeur controversé). Depuis longtemps malade, il perdit la raison en 1889, sans avoir pu mener à bien le projet d'un grand livre sur *La Volonté de puissance*.

L'idée d'une étude des valeurs ou des sentiments moraux du point de vue de leur « genèse » est déjà assez ancienne, et Nietzsche ne feint nullement de l'ignorer : la « généalogie de la morale » que propose Nietzsche ne peut se comprendre que comme une alternative à d'autres pseudo-explications (téléologiques ou causales) de nos valeurs, qui n'ont pas réussi à opérer une vraie synthèse entre la philosophie et l'histoire. Ces anticipations (et ces caricatures) du projet nietzschéen se trouvent dans la philosophie allemande, chez les utilitaristes anglais (dont Paul Rée, malgré quelques aperçus intéressants, reste tributaire), chez les moralistes et écrivains français et, enfin, chez Schopenhauer dont les intuitions ont été perverties par son refus instinctif de la vie.

Comment une histoire des sentiments moraux est-elle possible ?

Dans la philosophie allemande de l'histoire, c'est évidemment Hegel qui est le grand rival de Nietzsche, au point qu'on a pu dire que toute la philosophie de Nietzsche repose sur la dénonciation de celle de Hegel : à la synthèse dialectique, qui fait de la positivité le « produit théorique et pratique de la négation même », s'opposerait une philosophie de la différence qui refuse la perspective consolante de la réconciliation et qui, surtout, ouvre la voie à une éthique de l'affirmation, par opposition au « ressentiment » et à la « mauvaise conscience » qui seraient à l'origine de la dialectique hégélienne (Deleuze, 1965). Il y a bien en effet une polémique constante de Nietzsche contre Hegel, des *Considérations inactuelles* à *Par-delà le bien et le mal.* Elle commence, sur un mode schopenhauérien, par une dénonciation du conformisme de Hegel qui, en identifiant le « réel » et le « rationnel », encourage à l' « adoration du réel » et à l' « admiration pure et simple du succès » (*O.*, 181 et 264) ; au-delà de cette objection somme toute classique, sinon banale, Nietzsche voit alors déjà en Hegel celui qui empêche la culture historique de jouer pleinement son rôle de libération des forces actives, parce qu'il la réinscrit dans les limites d'une « théodicée chrétienne déguisée » (*O.*, I, 369). En fait, Hegel est pour Nietzsche le modèle achevé du caractère et de la pensée des Allemands ; il doit donc être rapproché de Leibniz et de Kant comme un exemple de l'apport propre des Allemands à la philosophie – et de ce qui les éloigne encore de la découverte de Nietzsche : ces trois « Allemands philosophes » ont en commun d'avoir entrevu des aspects essentiels de la critique, mais leur manque de probité les a finalement empêchés de mener celle-ci à bien (*Le Gai Savoir*, § 357 ; *O.*, II, 223-227). Leibniz a découvert le caractère dérivé, et non pas originaire, de la conscience et il nous a ainsi permis d'accéder à un monde intérieur plus riche ; Kant a su voir le caractère problématique de la notion de causalité, ce qui a permis de limiter notre fascination pour la connaissance ; Hegel, enfin, en introduisant dans la science l'idée d' « évolution », a donné la pleine expression de la propension instinctive des Allemands à reconnaître un sens plus profond au devenir qu'à l'être, et à refuser de faire de la logique classique (humaine) la seule logique possible. Le mérite propre de Schopenhauer fut au contraire, en tant qu'il n'était pas un penseur allemand, d'introduire un point de vue radicalement athée auquel Hegel, comme Leibniz et Kant, était incapable de s'élever. Ce qui distinguera la philosophie de Nietzsche de celle de Hegel, de Kant ou de Leibniz, c'est donc la rupture avec toute interprétation théologique (c'est-à-dire providentielle ou morale) de l'histoire ; inversement, la généalogie nietzschéenne fera sienne les trois grandes

« découvertes » des « Allemands philosophes », en les mettant au service d'un projet radicalement athéologique. La découverte leibnizienne de l'inconscient permettra de mieux comprendre la superficialité de la conscience morale « qui s'est développée sous la forme du besoin de la communication » ; la conscience et l'universel sont des « marques du troupeau » et c'est en cela que leur affirmation est liée à la décadence de l'Europe (*Le Gai Savoir,* 354 ; *O.,* II, 219-220) ; la critique de la causalité doit être prolongée par une critique de l'objectivité qui donnera tout son sens à la formule de Kant : « L'entendement ne trouve pas ses lois dans la nature mais il les lui prescrit » (*Humain trop humain,* I, § 19 ; *O.,* I, 454). La philosophie de l'histoire, enfin, qui montrait le déploiement de la raison dans l'histoire, cédera la place à une genèse de la raison, qui n'est pas à proprement parler historique, et dont l'objet est de montrer la priorité de la volonté de puissance sur les opérations de l'intelligence, Nietzsche résume sa critique de la philosophie allemande par une formule frappante, qui en fait ressortir la profonde unité ; Kant et Hegel sont les « nobles modèles » des « ouvriers de la philosophie », dont la vocation est de réduire en formules des valeurs déjà établies et de dominer le passé, « mais les vrais philosophes commandent et font la loi ; ils disent : "il doit en être ainsi !", ce sont eux qui déterminent la direction et le but de l'homme » (*Par-delà le bien et le mal,* § 211 ; *O.,* II, 660). Comme la philosophie pratique de Kant, la philosophie hégélienne de l'histoire a donc pour limite de se contenter de fonder des valeurs et des interprétations qu'elles n'a pas produites elle-même ; inversement, c'est la généalogie nietzschéenne qui pourra seule mener à bien le projet initial du criticisme et de l'idéalisme allemand, au prix d'une rupture avec les préjugés rationalistes : pour que la philosophie devienne législatrice et apprenne à commander, elle doit reconnaître la priorité de la volonté de puissance sur la volonté de vérité ; la critique de la « théologie » s'achève bien par un « irrationalisme », mais celui-ci n'est rien d'autre qu'une défense de la pensée contre les prétentions de la raison (Deleuze, 1965, 104-108).

La pensée anglaise pose un problème différent : elle n'est pas spéculative mais « scientifique » et elle se prétend libérée des préjugés religieux, auxquels elle substitue des principes explicatifs apparemment beaucoup plus sobres, tels que l'« utilité » (Mill), l'« évolution » (Spencer) et même la « lutte pour la vie » (Darwin). Dans la première *Considération inactuelle,* « David Strauss, le confesseur et l'écrivain », Nietzsche avait d'ailleurs fait l'éloge de deux Anglais, Hobbes et Darwin, pour avoir vu dans le *bellum omnium contra omnes* et les « privilèges des forts » des principes de défense des « privilèges moraux de la vie » (*O.,* 180). Dans *Par-delà le bien et le mal,* et dans la *Généalogie de la morale,* les « psychologues anglais » sont présentés par Nietzsche comme des adversaires sérieux : on leur doit « les seules tentatives faites jusqu'à présent pour constituer une histoire des origines de la morale », et leur méthode repose déjà sur une généalogie, qui cherche à « mettre en évidence la partie honteuse » (en français dans le texte) « de notre monde intérieur » et à chercher l'origine de l'évolution et de nos valeurs « précisément là où l'orgueil intellectuel de l'homme tiendrait le moins à la trouver » (*Généalogie de la morale,* I, 1 ; *O.,* II, 777). Nietzsche va donc opposer aux idées anglaises une autre généalogie de la morale, qui permettra de mettre au jour leur provenance et de comprendre ainsi le rôle qu'elles jouent dans la civilisation moderne. Le courant philosophique auquel Nietzsche pense ici en priorité est l'utilitarisme, qui comprend deux versants complémentaires. D'un côté, l'utilitarisme se présente comme une généalogie démystificatrice de la morale qui, à la suite d'Helvétius (et donc de Hobbes), explique toutes les conduites humaines par la poursuite de l'intérêt et, plus profondément, par la recherche du plaisir et par la fuite devant la peine ; d'un autre côté, l'utilitarisme est aussi un moralisme altruiste, et des plus rigoureux, qui fait du « plus grand bonheur du plus grand nombre » le principe ultime d'évaluation des actes des hommes ; comme le voit très bien Nietzsche, les deux aspects de la doctrine sont intimement liés ; la généalogie utilitariste a pour effet de dévaloriser tout ce qui, dans la morale, ne répond pas à l'idée de la maximisation du bonheur collectif, et l'« altruisme » donne rétrospectivement un sens moral à l'explication des conduites humaines par la recherche, éventuellement raisonnée, du plaisir et du bien-être. C'est pour cela que Nietzsche dénonce dans l'explication des faits moraux par leur utilité une pensée de type téléologique, qui fait de l'utilité la cause finale des institutions ou des conduites, sans voir que leur histoire n'est qu'une « chaîne ininterrompue d'interprétations et d'applications toujours nouvelles dont les causes n'ont même pas besoin d'être liées entre elles » (*Généalogie de la morale,* II, 12 ; *O.,* II, 820). L'analyse critique des idées anglaises conduit donc Nietzsche à y retrouver, sous une forme plus discrète mais plus aiguë encore, le même esprit moralisant et, en dernière analyse, religieux, qu'il avait vu dans la philosophie allemande. Pour dépasser ce point de vue, on ne peut évidemment pas se contenter de défendre abstrairement l'idée que l'histoire est essentiellement contingente, ou qu'elle n'a pas de sens ; il faut proposer une autre généalogie, qui fera surgir un autre sens des phénomènes moraux, parce qu'elle exprimera d'autres forces que celles qui sont à l'œuvre dans l'explication utilitariste ou altruiste. C'est ici que la généalogie rencontre le principe de la volonté de puissance, qui est inséparable de l'idée d'un pluralisme des forces à l'œuvre dans la volonté et qui permet seul de comprendre

l'hétérogénéité des sources de la morale. La double erreur des « psychologues anglais », en effet, est de confondre le « bien » et le « bon » sous un seul concept et, surtout, de leur attribuer comme origine commune le jugement des faibles « auxquels on a prodigué la bonté ». La véritable généalogie montrera au contraire que l'opposition du « bien » et du « mal » et celle du « bon » et du « mauvais » ont des origines radicalement différentes : l'idée du mal (et donc celle du bien) naît du regard négatif porté par les faibles sur les puissants, l'idée du « bon » exprime l'autocompréhension des « personnes de distinction », « supérieures par leur condition et leur élévation d'âme », qui ne jugent leurs actions « bonnes » que « par opposition à tout ce qui est bas, mesquin, vulgaire et populacier ». Il y a donc au moins deux histoires possibles de la morale, selon que l'on adopte le point de vue des faibles ou celui des forts ; ces deux points de vue, qui correspondent à deux figures possibles de la généalogie, ne doivent pas pour autant être mis sur le même plan : le point de vue « utilitaire », qui prolonge celui des faibles, ne peut pas rendre compte de la « source vive et jaillissante des suprêmes évaluations » (*Généalogie de la morale,* I, 2, 778-779). Les idées anglaises expriment donc un « déclin des valeurs aristocratiques » (*ibid.,* 779), et elles constituent une caricature de la véritable « histoire de la morale » ; de là découle l'insistance de Nietzsche sur ce qui distingue son entreprise de conceptions apparemment assez proches des siennes et auxquelles il a d'ailleurs été quelque temps favorable, comme celles de Spencer, de Darwin ou du psychologue Paul Rée (qui est, pourrait-on dire, allemand de nationalité mais anglais d'esprit).

Spencer opère une synthèse entre l'évolutionnisme et l'utilitarisme, en faisant de l'égoïsme et de la sympathie des conséquences fonctionnelles de l'adaptation imposée par la lutte pour la vie. Il a le mérite de voir que les valeurs ne peuvent pas naître de l'oubli des effets utiles des règles morales, si cette utilité existe encore : les valeurs sont pour lui des résumés adéquats d' « expériences inoubliées et inoubliables de ce qui est utile et adéquat ». Nietzsche juge cette explication « erronnée » mais psychologiquement plausible, contrairement à l'hypothèse utilitariste stricte (*Généalogie de la morale,* I, 3 ; *O.,* II, 780) ; ce jugement signifie que, si Spencer a eu raison de refuser d'expliquer les valeurs par la simple rationalisation d'une expérience oubliée, il n'a pas su voir comment leur formation traduisait la transformation d'une prééminence politique en règle psychologique (*ibid.,* 5-6 ; *O.,* II, 782). L'évolutionnisme spencérien est donc, comme toutes les idées anglaises, une expression de l' « aversion pour tout ce qui commande et qui veut commander, cette idiosyncrasie des démocrates », qui conduit à nier la priorité de l'activité affirmative qu'est la volonté de puissance, pour mettre au premier plan l' « adaptation », qui n'est qu'une « activité de second plan », une « réactivité » (*Généalogie de la morale,* II, 12 ; *O.,* II, 821). Le darwinisme n'est pas sur ces points très différent, malgré son insistance emphatique sur la sélection des « plus aptes » (et sur le rôle du hasard dans l'évolution) ; la théorie de Darwin reste fondée sur une « négation », dont le pouvoir explicatif est bien moindre qu'il ne le croit ; la lutte pour la vie « se présente, mais comme une exception ; l'aspect général de la vie n'est point l'indigence, la famine, tout au contraire, la richesse, l'opulence, l'absurde prodigalité même – où il y a lutte, c'est pour la puissance » (*Le Crépuscule des idoles,* « Flâneries d'un inactuel », 14 ; *O.,* II, 998). La théorie de Darwin méconnaît donc le sens et la dynamique de la formation des valeurs et elle traduit un regard réactif sur les relations entre les forts et les faibles ; en cela, elle est bien anglaise, puisqu'elle repose sur l'obsession de la rareté et du conflit qui court chez tous les grands penseurs anglais de Hobbes à Malthus. Cela ne veut pas dire qu'elle n'ait pas une certaine vérité paradoxale ; et il est possible, après tout, que la « lutte pour la vie » joue un rôle décisif, mais, dans ce cas, elle annoncerait la victoire des faibles et non pas celle des forts : « Les espèces ne croissent point dans la perfection ; les faibles finissent toujours par se rendre maîtres des forts – c'est parce qu'ils sont le plus grand nombre, ils sont aussi plus rusés » (*ibid., O.,* II, 998).

L'ambivalence de Nietzsche à l'égard des psychologues anglais (et des moralistes français) nous permet de comprendre sa relation complexe avec l'œuvre de Paul Rée (1849-1901), dont il a été l'ami pendant sept ans (de 1875 à 1882). Nietzsche lui rend hommage dans *Humain, trop humain* (I, § 36-37), en le présentant comme un « maître en l'examen des âmes » et comme « un des penseurs les plus hardis et les plus froids », mais il revient sur ce jugement dans la *Généalogie de la morale* (avant-propos, § 4) et dans *Ecce homo* (« Pourquoi j'écris de si bons livres », *Humain, trop humain,* § 6 ; *O.,* II, 1166) ; Nietzsche aurait utilisé l'œuvre de Paul Rée pour mieux définir *a contrario* ses propres hypothèses, tout en faisant de Rée un prête-nom ou un masque, comme il l'avait fait auparavant pour Schopenhauer et Wagner (v. aussi *Le Gai Savoir,* § 345 ; *O.,* II, 209, n. 1). Paul Rée avait publié en 1875 des *Observations psychologiques* qui avaient été remarquées par Nietzsche, et ils firent ensemble un long séjour à Sorrente (hiver 1876-1877), dont sont issus deux livres : *De l'origine des sentiments moraux* (1877), de Paul Rée, et le premier volume d'*Humain, trop humain* (1878). De Paul Rée, Nietzsche a d'abord retenu le regard lucide sur le « noir de la nature humaine », et il a surtout été séduit par son *projet* généalogique. Mais les résultats auxquels parvint Paul Rée ne pouvaient convenir à Nietzsche, puisqu'ils tendaient en fait à réaffirmer les deux tendances qu'il avait critiquées dans la psychologie

anglaise : d'un côté, en effet, Paul Rée fait de l'« oubli » de l'utilité première des coutumes l'origine des idées morales, de l'autre, il surestime la valeur morale de l'« altruisme » par rapport à l'« égoïsme ». On conçoit cependant que ces thèses ont joué un rôle important dans la formation de Nietzsche : là où Rée posait deux instincts (altruiste et égoïste) à l'origine des sentiments moraux en plaçant le bien du côté de l'altruisme et en faisant de la peur du châtiment le ressort primitif de la justice, Nietzsche identifie une « double origine du bien et du mal », « suivant qu'ils proviennent de la sphère des maîtres ou de celle des esclaves », et il montre que la morale et la justice reposent sur des évaluations plus primitives que l'altruisme ou la prévention des dommages (*Généalogie de la morale,* avant-propos, § 4 ; *O.,* II, 771-772 ; sur les rapports de Nietzsche avec P. Rée, cf. Andler, 1958, II, 302-316).

Dans *Humain, trop humain* (I, § 36), Nietzsche comparait Paul Rée à La Rochefoucauld, pour qui il n'a jamais cessé de manifester une grande admiration, ce qui doit être rapproché de sa dilection générale et jamais démentie pour les écrivains et les moralistes français – de Montaigne à Stendhal et à Paul Bourget. Pour Nietzsche, l'analyse de La Rochefoucauld n'est nullement le dernier mot de la critique de la moralité ; Nietzsche distingue en effet deux « façons de nier la moralité » ; alors que celle de La Rochefoucauld, qui montre l'importance de l'amour-propre et de l'égoïsme dans les conduites humaines, consiste à « nier que les motifs éthiques invoqués » par les hommes les aient vraiment poussés à leurs actes », la sienne conteste que les « jugements moraux reposent sur des vérités », ce qui suppose que, dans certains cas, ces « erreurs » poussent vraiment les hommes à leurs actions morales » (*Aurore,* 103 ; *O.,* I, 1026-1027). La France n'est d'ailleurs pas seulement le pays de la lucidité critique mais aussi celui de la noblesse, où l'on trouve à la fois de grands caractères classiques et de grands chrétiens – ces « adversaires parfaits » dont Pascal et Fénelon pourraient être les modèles (*Aurore,* § 191-192 ; *O.,* I, 1081-1082 ; cf. *Par-delà le bien et le mal,* § 253 ; *O.,* II, 700). L'admiration la plus vive de Nietzsche ne va donc pas à des « psychologues » comme Paul Bourget, dont il a cependant apprécié l'analyse de la « décadence » et du « nihilisme » modernes, mais plutôt à Stendhal, qui réussit une parfaite combinaison entre la froide analyse réaliste des sentiments sublimes ou élevés et le goût de l'énergie ou des âmes d'élite : « Stendhal est un des plus beaux hasards de ma vie », dira-t-il dans *Ecce Homo* (*O.,* II, 1135 ; sur les rapports entre Nietzsche et la pensée française, cf. Andler, 1958, I, 105-176 et Lacoste, 1993, postface de *O.,* I, 1300-1365).

L'ambivalence de Nietzsche à l'égard de La Rochefoucauld et son goût pour Stendhal nous conduisent finalement à un paradoxe : ce qui est essentiel dans la généalogie ou dans la « véritable histoire de la morale », ce n'est pas tant le « soupçon » (dont La Rochefoucauld reste le maître inégalé) que la capacité à mettre en scène la pluralité des forces à l'œuvre dans la volonté de puissance afin de rendre justice aux forces actives. La généalogie n'est pas seulement recherche des origines mais distinction entre les origines basses et les origines nobles, que les notions morales courantes ne permettent pas de saisir. Elle est donc inséparable de la « transvaluation des valeurs », et c'est en cela que Nietzsche n'est pas un simple disciple de Schopenhauer ; celui-ci est certes un des premiers philosophes de l'« ère du soupçon », dont les analyses du ressentiment anticipent sur celles de Nietzsche (Rosset, 1967, 29-37) et que son « athéisme » distingue de tous les philosophes allemands, mais il a reculé devant sa propre audace et c'est ce qui l'a conduit à méconnaître la véritable nature de la volonté, qui n'existe que comme rapport entre plusieurs forces (Deleuze, 1965, 7-9). On trouve donc chez Nietzsche une double critique de Schopenhauer. Du point de vue de l'histoire de la philosophie allemande, Schopenhauer est celui qui, poussant au bout l'exigence chrétienne de la sincérité, l'a retournée contre l'idée que le monde aurait un sens, pour ne garder que la « morale chrétienne » : Schopenhauer est le premier penseur du « désenchantement du monde » ; du point de vue des tâches de la « philosophie de l'avenir », l'achèvement de l'œuvre ainsi commencée ne pourra venir, paradoxalement, que du primat du point de vue moral dans la philosophie, en rupture avec la métaphysique schopenhauérienne de la volonté (*Par-delà le bien et le mal,* § 19 ; *O.,* II, 575).

Raison pratique ou moralité des mœurs

Si la formulation du projet de généalogie ou d'histoire de la morale a pu varier, on peut néanmoins considérer qu'il y a une unité fondamentale de la philosophie morale de Nietzsche, qui doit faire passer ici au second plan les problèmes historiques ou génétiques. C'est en effet dans le premier volume de *Humain, trop humain* (1878, cf. § 45, 96, 99, 136-144) que Nietzsche a exprimé pour la première fois ses idées sur l'origine de la morale : la double origine de la morale, le sens de l'idéal ascétique, les limites de l'altruisme, « la moralité des mœurs » font partie des thèmes constants de l'œuvre de Nietzsche dès sa période « positiviste », sans que les œuvres ultérieures introduisent de rupture. Les ouvrages immédiatement postérieurs (*Humain, trop humain,* II ; *Aurore)* développent des vues semblables, sous une forme plus ouvertement polémique, en précisant les thèses de Nietzsche sur les questions fondamentales de la philosophie du droit (sur la justice distributive) et sur l'origine du châtiment : *Le Voyageur et son Ombre,* § 22, 26, 33 ; *Aurore,* § 112 ; et déjà *Humain, trop humain,* I, § 92-93 ; *O.,* I, 488-489). Les deux grands livres de la maturité (*Ainsi parlait*

Zarathoustra et *Par-delà le bien et le mal*) reposent sur cet acquis relativement précoce, et la *Généalogie de la morale,* qui se présente comme un « pamphlet », donne une synthèse quasi systématique de la réflexion morale de Nietzsche, mais les dernières œuvres écrites avant la folie sont elles aussi dominées par le problème de la « transvaluation des valeurs » (*Le Crépuscule des idoles, L'Antéchrist, Ecce homo* et les fragments des années 1885 à 1889, in *OPC,* IX-XIV).

Un des premiers paradoxes de la pensée de Nietzsche est que, tout en donnant une importance considérable à la philosophie morale, elle semble opérer une réduction drastique de ses prétentions. Le plus grand adversaire de Nietzsche n'est pas à cet égard Schopenhauer mais bien Kant, dont l'œuvre peut être vue, d'un point de vue nietzschéen, comme une ébauche ratée de la véritable critique philosophique (Deleuze, 1965, 102-108) : c'est dans la manière dont Kant a compris les tâches de la philosophie pratique que réside la raison de son échec final. Nous avons vu que Nietzsche se présente parfois comme celui qui va donner tout son sens à l'idée « criticiste » d'un entendement qui « ne trouve pas ses lois dans la nature » mais qui les « lui prescrit » (*Humain, trop humain,* I, § 19), parce qu'il est seul capable d'assumer la vocation législatrice de la philosophie ; or, il entretient avec la morale de Kant une relation similaire : la philosophie de Nietzsche est une réflexion sur les conditions de l'autonomie, qui passe par le primat de la philosophie pratique et qui présuppose une critique préalable de notre pouvoir de connaître. L'objection centrale de Nietzsche contre Kant, très souvent reprise depuis, est que la philosophie kantienne n'est pas une vraie critique parce qu'elle ne porte que sur le contenu « dogmatique » des croyances théologiques ou métaphysiques, sans atteindre l'idéal qui y correspond (*Généalogie de la morale,* III, 25 ; *O.,* 883-884. Cf. *Aurore,* avant-propos, § 3 ; *O.,* I, 968-970) ; en faisant de Dieu, de la liberté et de l'immortalité de l'âme des Idées de la Raison ou des postulats de la raison pratique (et non des vérités théoriques), on ne détruit pas vraiment la métaphysique classique ou la « théologie », puisque celles-ci n'étaient elles-mêmes que des expressions particulières des idéaux qui soustendent ces *Idées.* Il est clair, cependant, que cette critique ne peut porter que si on détruit l'articulation entre la liberté, la moralité et la raison proposée dans la deuxième *Critique* et dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs,* en mettant l'accent sur le conflit entre la liberté et la moralité et en montrant l'impuissance de la raison à émanciper les forces « actives ». Or, ce problème reçoit très tôt chez Nietzsche une réponse, qui lui permet de développer une de ses idées majeures, celle de la « moralité des mœurs », qui enracine la morale dans « l'obéissance à une *loi et une tradition fondées depuis longtemps* » (*Humain, trop humain,* I, 96 ; *O.,* I, 772). Grâce à la notion d'autonomie de la volonté, qui fait de la loi morale la *ratio cognoscendi* de la liberté, Kant attribuait à la raison pratique la fonction d'établir une médiation entre la loi et la liberté : c'est le commandement de la raison (« tu dois ») qui, en m'obligeant à dominer les mobiles pathologiques, me permet de me comprendre comme être libre ; cette doctrine morale trouvait un prolongement politique dans la défense de l'idéal des Lumières : la moralité ne réside pas dans l'obéissance passive à la tradition, elle requiert au contraire un effort pour sortir de la « minorité ». Pour Nietzsche, au contraire, la moralité est liée à la passivité et à la soumission, la raison n'a de pouvoir émancipateur que dans son usage théorique et généalogique (comme dévoilement des mauvaises raisons que se donnent les idéaux moraux), et la liberté dépend de forces actives et créatrices irréductibles au pouvoir de la raison. C'est dans *Aurore* (§ 9-15 ; *O.,* I, 975-980) (dès les commencements, donc, de sa « campagne contre la morale ») que Nietzsche développe cette argumentation avec le plus de clarté. Il montre d'abord que la moralité ne peut en aucun cas être opposée à la tradition puisqu'elle en dépend entièrement : « La moralité n'est pas autre chose (donc, avant tout, pas plus) que l'obéissance aux mœurs, quel que soit le genre de celles-ci ; or les mœurs, c'est la façon traditionnelle d'agir et d'évaluer. » Le progrès de la liberté (la sortie de la « minorité », aurait dit Kant) ne peut donc qu'engendrer une baisse de la moralité, puisqu'il affaiblit la tradition : « Là où la tradition ne commande pas, il n'y a pas de moralité, et moins l'existence est déterminée par la tradition, moins est grand le cercle de la moralité. L'homme libre est immoral, puisqu'en toutes choses il veut dépendre de lui-même, et non d'un usage établi, d'une tradition » (*Aurore,* § 9 ; *O.,* I, 975). Mais la raison, dont le progrès est fatal à la moralité des mœurs, n'a pas elle-même le pouvoir de rompre avec la tradition, puisque celle-ci limite d'avance les possibilités de remise en question ou de discussion de ses commandements ; l'innovation décisive vient donc de la folie, qui permet seule aux porteurs d'idées nouvelles et à leurs fidèles de vouer à ces idées une vénération supérieure à celle dont bénéficie la tradition : les hommes ne peuvent secouer le « formidable joug de la moralité des mœurs » que parce que « presque partout, c'est la folie qui ouvre la voie de l'idée nouvelle, qui rompt le ban d'une coutume, d'une superstition vénérée » (*ibid.,* § 14 ; I, 979). Chez Nietzsche lui-même, ces analyses conduisent d'abord à une réécriture du récit du progrès tel que le racontent les philosophes des Lumières : il s'agit pour lui de faire sentir que les normes morales apparemment les plus simples, ou les libertés les plus élémentaires, ont nécessité un effort considérable, qui ne pouvait aller sans fanatisme ou sans illusion (*Aurore,* § 18 ; cf. *Généalogie de la morale,* III, 9-

10) ; ce nouveau récit conduit d'ailleurs à une double interrogation sur le monde moderne : il n'est nullement certain que, aujourd'hui encore, sous les dehors de l'émancipation, l'humanité ne repousse pas d'instinct toute critique de la « moralité des mœurs » (*Aurore,* § 19) ni que le philosophe puisse se faire entendre sans parler, et peut être penser, comme un prophète ou comme un prêtre (*Généalogie de la morale,* III, 10). La critique de la philosophie pratique de Kant introduit ainsi à une remise en question générale de l'œuvre des Lumières : il est possible que la « mort de Dieu » fasse naître des types humains plus médiocres que ne l'étaient les croyants, car le « dernier homme » est évidemment inférieur à ces « adversaires parfaits » que le christianisme avait jadis fait naître (*Ainsi parlait Zarathoustra,* I, prologue, § 5 ; *O.,* II, 294-296, et *Aurore,* § 192). Ces analyses de Nietzsche seront reprises dans l'œuvre sociologique de Max Weber, où elles sous-tendent l'étude des différentes formes d'activité sociale et d'autorité politique : l'autorité « traditionnelle » repose sur la croyance passive à la validité de ce qui a toujours été, et l'innovation décisive, qui entraîne l'ébranlement de la tradition, vient en règle générale du « charisme », qui joue donc chez Weber le même rôle que la « folie » chez Nietzsche (Weber, 1971, 133). Cette reprise « scientifique » des catégories nietzschéennes est d'ailleurs redoublée d'une attitude ambivalente à l'égard du monde moderne et de la raison qui n'est pas sans évoquer le regard de Nietzsche sur les Lumières : la rationalisation des rapports sociaux s'accompagne de la montée de la bureaucratie, de la prédominance de la rationalité instrumentale et du risque de la fin de l'autonomie, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme* s'achève d'ailleurs sur une comparaison entre les puritains et leurs descendants modernes (« spécialistes sans vision et voluptueux ») qui évoque irrésistiblement la figure nietzschéenne du « dernier homme » dans son opposition avec les types humains plus nobles que le christianisme avait engendrés (Luther et Baxter jouent chez Weber le même rôle que Pascal chez Nietzsche ; cf. Weber, 1964, 249-250, et Raynaud, 1987).

Le bien et le mal, le bon et le mauvais

La thèse majeure de la généalogie est que l'histoire de la morale ne peut pas être ramenée à l'unité, parce qu'elle repose tout entière sur la pluralité des forces à l'œuvre dans la volonté de puissance. L'expression la plus célèbre de ce pluralisme interprétatif se trouve dans l'opposition entre la morale des « faibles » (ou des « esclaves ») et celle des « forts » (ou des « maîtres »), qui explique pourquoi il existe en fait une « double histoire du bien et du mal » (*Humain, trop humain,* I, § 45) ou encore pourquoi « bien et mal » et « bon et mauvais » relèvent de deux généalogies distinctes (*Par-delà le bien et le mal,* IX ; *Généalogie de la morale,* I).

Le « bon » et le « mauvais » sont les notions des maîtres, qui ne désignent pas ainsi la manière dont on agit envers eux mais la façon dont ils évaluent les hiérarchies à partir du sentiment de leur propre excellence. L'homme « bon » (l'*esthlos* / εσθλος) est fondamentalement « affirmatif », parce que sa noblesse préexiste à l'évaluation dont ses actes peuvent être l'objet : il commence donc par se percevoir (et ses semblables avec lui) comme « bon », sans faire intervenir la peur, le conflit ou les intérêts dans son évaluation (c'est ainsi que, dans les récits d'Homère, les Grecs et les Troyens sont les uns et les autres bons) ; il ne se reconnaît donc de devoirs qu'envers ses pairs, mais il se sent tenu par les règles de la justice (qui naît donc comme régulation des rapports entre égaux et non comme protection des faibles (*Humain, trop humain,* I, § 92, II ; *Le Voyageur et son Ombre,* § 22). L'homme « bon », essentiellement affirmatif, est donc simplement celui qui est dans la plénitude de son être ; son « évaluation » n'a nullement pour but de nier autrui, mais simplement de « se dire oui à elle-même avec encore plus de joie et de reconnaissance », et ce n'est que « tardivement » qu'il en vient à poser la « notion négative » de « mauvais » (*Généalogie de la morale,* I, 10 ; *O.,* II, 787). Le « mauvais » n'est donc pas ici le « méchant », mais le « commun », et la passion qui distingue le « bon » de son contraire n'est pas l'hostilité ou l'esprit de vengeance, mais simplement la « passion de la distance » (*ibid.,* § 2, 771) ; il reste que les faibles perçoivent l'attitude des forts comme une offense ou une oppression, et c'est de cette « réaction » que va naître une autre polarité morale, celle du « bien » et du « mal ».

Alors que la distinction entre « bon » et « mauvais » est un prolongement naturel de l'auto-affirmation de l'aristocratie, qui n'est qu'indirectement concernée par sa relation à son Autre, l'opposition entre le Bien et le Mal est le produit d'une disposition fondamentalement négative, le « ressentiment », qui ne peut s'accomplir que dans l'accusation. À première vue, on pourrait donc penser que l'opposition entre les valeurs du « bon » et du « bien » recoupe à la fois celle des « maîtres » et des « esclaves » et celle des forces actives et des forces réactives. Cette présentation, qui accentue les connotations « sociales » de la pensée de Nietzsche, est insuffisante car elle ne rend pas compte de deux points essentiels : l'homme noble n'est pas celui qui ne réagit pas, mais celui qui fait de sa « ré-action » une action, et, inversement, le paradoxe majeur du ressentiment est que cet affect essentiellement réactif et impuissant devient lui-même « créateur et enfante des valeurs » (*Généalogie de la morale,* I, § 10 ; *O.,* II, 787).

Le clivage entre « forces actives » et « forces réactives » traverse en fait chaque individu, et l'homme supérieur n'est donc pas celui en qui il n'y aurait pas de forces réactives, mais celui qui les met au service de ses propres buts positifs :

c'est pour cela que la justice est le fait des caractères nobles, et qu'elle n'est pas issue du ressentiment (*Généalogie de la morale,* II, 11). Cela ne signifie pas, néanmoins, que le processus qui subordonne les forces réactives aux fins positives soit purement moral ou « intérieur », ni que sa présentation « politique », à travers l'opposition entre les forts et les faibles, soit simplement métaphorique ; si le « problème de la hiérarchie » est par excellence celui des « esprits libres » (préface de *Humain, trop humain,* I, § 7 ; *O.,* I, 439), c'est parce que, contrairement à ce que pensait Kant, l'autonomie (le pouvoir de se donner des lois) ne peut être pensée que sur le modèle du gouvernement des hommes : seul l'homme apte à commander peut être vraiment libre, et, inversement, les hommes libres (affirmatifs et maîtres d'eux-mêmes) sont seuls dignes de gouverner. Il y a donc bien un contenu politique « aristocratique » de l'œuvre de Nietzsche, qui est inséparable de son appréciation sur la Grèce antique ; Nietzsche refuse l'idéal « contemplatif » de Platon et d'Aristote (*Aurore,* § 550 ; *O.,* I, 1202), mais sa conception de l'homme d'élite, dont l'autosuffisance est inséparable de l' « art de savoir commander » et de l' « art de l'obéissance fière » (*Humain, trop humain,* I, § 440 ; *O.,* I, 634), peut être vue comme une réinvention du « magnanime » aristotélicien. La morale de Nietzsche suppose donc bien une certaine conception de la *paideia* / παιδεια, qui s'exprime sous la forme provocante (et ironique) de l'apologie du « dressage » et de la « sélection » : l'homme libre est celui qui s'affranchit de la morale, mais son apparition serait impossible sans le dur apprentissage imposé par la « moralité des mœurs », dont l' « individu souverain » est « le fruit le plus mûr » (*Généalogie de la morale,* II, 2 ; *O.,* II, 804). Mais il faut aussi ajouter que les forts sont toujours susceptibles d'être vaincus, parce que les faibles disposent en fait d'une supériorité réelle. Comme nous l'a montré la discussion de Darwin, « les faibles finissent toujours par se rendre maîtres des forts », parce qu'ils sont plus « rusés » – « les faibles ont plus d'esprit » (*Le Crépuscule des idoles,* « Flâneries d'un inactuel », § 14 ; *O.,* II, 998) ; la victoire des « esclaves » sur les idéaux plus nobles est donc un « fait accompli » (*Généalogie de la morale,* I, § 9 ; II, 786), car les faibles ont acquis le pouvoir de dire non à la morale de l'affirmation et de tirer de leur faiblesse une force. La morale du « bien » et du « mal » définira la vertu par rapport à la faiblesse : agit « bien » l'homme qui ne fait pas de « mal » aux faibles, et qui *s'interdit* de commettre des actes que les faibles *ne pourraient pas accomplir.* Cette nouvelle manière d'évaluer se présente chez Nietzsche sous des dehors assez peu recommandables (où l'on reconnaît sans peine les différentes contrefaçons de la généalogie nietzschéenne) : l'esclave est incapable d'aimer et d'admirer, il est essentiellement passif, il est perpétuellement accusateur (Deleuze, 1967, 134-136) ; mais ces traits *moralement* antipathiques ont pour contrepartie une *intelligence sociale* supérieure : parce qu'il a peur, l'homme du ressentiment est plus « prudent », parce qu'il se souvient des offenses, il a davantage de mémoire, et, plus généralement, le ressentiment a « un point de vue nécessairement tourné vers l'extérieur » (*Généalogie de la morale,* I, 10 ; *O.,* II, 787-789).

Si les effets du ressentiment sont aisément compréhensibles dès qu'il a engendré un nouveau système de « valeurs », il reste qu'il y a quelque chose de mystérieux dans cet acte créateur lui-même : comment un être essentiellement passif a-t-il pu créer des valeurs et *inventer un monde* au nom duquel la vie se trouve niée ? La solution de cette difficulté est que, en fait, le renversement des valeurs dans un sens favorable aux « esclaves » n'est pas leur œuvre propre, mais celle d'une fraction des « maîtres » qui se détache de l'aristocratie primitive (guerrière) par une intellectualisation des notions de « bon » et de « mauvais ». Dans la *Généalogie de la morale* (I, § 6-7) et dans *L'Antéchrist* (§ 24), cette première transvaluation des valeurs est attribuée à la « caste sacerdotale » et plus précisément à ce « peuple sacerdotal » qu'étaient les Juifs, dont la survie face aux persécutions (l' « être ») passait par la destruction de l' « aristocratique équation des valeurs (bon = noble = puissant = beau = heureux = aimé de Dieu) » (*O.,* II, 784). Le passage d'une polarité à l'autre ne peut donc s'accomplir que parce qu'il existe un type humain intermédiaire, le prêtre, qui utilise les forces réactives, mais qui n'est pas, ou pas seulement, mû par elles. Le judaïsme exprimera ce renversement en mettant en accusation les puissants de ce monde, et le christianisme l'accomplira en retournant l'accusation contre le « pécheur » (maître ou esclave) : « Le ressentiment disait : “C'est ta faute”, la mauvaise conscience dit : “C'est ma faute” » (Deleuze, 1965, 151). On s'explique donc pourquoi, dans les dernières œuvres de Nietzsche, la critique de la morale prend la forme d'une violente polémique antichrétienne (cf. notamment *L'Antéchrist,* 1888) : la « transvaluation des valeurs » n'est possible que si l'on retrouve, sous les sédimentations apportées par la conscience morale, le sens primitif des valeurs de l'homme « bon », telles qu'elles s'affirmaient avant la révolution opérée par les juifs et par les chrétiens. On voit aussi pourquoi ces imprécations sont sous-tendues par une attitude profondément ambivalente : le prêtre n'est pas un esclave, l'athéisme est le fruit de l'exigence chrétienne de sincérité, et l'idéal ascétique est une expression de la volonté.

Chez Nietzsche lui-même, cette ambivalence s'exprime par le choix des chrétiens comme « grands adversaires » et par la critique impitoyable des faiblesses de la « libre-pensée » ; comme en miroir, les commentateurs chrétiens les

plus subtils (qui sont souvent des prêtres) apprécient chez Nietzsche un prophète de la « mort de Dieu » qui peut servir à purifier le christianisme de sa compromission avec les forces réactives (cf. Valadier, 1974). Plus généralement, on remarquera que Nietzsche est très peu disert sur le contenu de la nouvelle morale : nous savons simplement que celle-ci se situe « par-delà le bien et le mal », qu'elle est « affirmative » et qu'elle conduit à former un « individu souverain » qui est capable de « promettre », ou d'être « responsable » parce qu'il est « autonome et supramoral » (*Généalogie de la morale*, II, 2). L'origine de cette difficulté provient peut-être de ce que l'homme libre par excellence sera nécessairement un philosophe et que les philosophes auront toujours quelque chose du prêtre : la philosophie a vocation à légitimer, mais elle a aussi besoin d'être protégée contre la vie.

● L'édition de référence des *Œuvres philosophiques complètes* de Nietzsche est celle de G. Colli et M. Montinari (Berlin, Walter de Gruyten & Co.) ; trad. fr., Paris, Gallimard ; l'édition de la collection « Bouquins » (*Œuvres*, 2 vol., Robert Laffont, 1993 ; citée ici : *O.*), dirigée par J. Lacoste & J. Le Rider, regroupe les œuvres publiées du vivant de Nietzsche, en s'appuyant sur l'édition allemande due à P. Pütz (Goldmann Klassiker). La *Volonté de puissance* a disparu des éditions scientifiques récentes, car il s'agit d'un ouvrage composé de fragments posthumes à partir de plans laissés par Nietzsche ; il en existe deux traductions françaises, établies à partir de deux versions différentes : trad. H. Albert, d'après la première édition d'E. Förster-Nietzsche et P. Gast (1901), rééd., Paris, Livre de Poche, et trad. G. Bianquis, d'après le classement de F. Würzbach, Paris, Gallimard, 1935.

► ANDLER C., *Nietzsche, sa vie et sa pensée* (1920-1931), 3 vol., Paris, Gallimard, 1958. — BERNSTEIN J., *Nietzsche's Moral Philosophy*, Granbury (NJ), Fairleigh Dickinson Univ. Press, 1987. — BERTRAM E., *Nietzsche, Essai de mythologie*, trad. Paris, 1932, rééd. Paris, Le Félin, 1990. — CAMERON F., *Nietzsche and the "problem" of morality*, New York, P. Lang, 2002. — CRÉPON M., *Le malin génie des langues*, Paris, J. Vrin, 2000. — DELEUZE G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1965. — FAYE J.-P., *Nietzsche et Salomé. La philosophie dangereuse*, Paris, Grasset, 2000. — FOUCAULT M., « Nietzsche, la généalogie et l'histoire » (1971), *Dits et Écrits*, II, Paris, Gallimard, 1994, 136-156. — FRANCK D., *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998. — GRANIER J., *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Le Seuil, 1966. — GUIGNON C. éd., *The existentialists : Critical essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Sartre*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2004. — HEIDEGGER M., *Nietzsche* (1961), 2 vol., trad., Paris, Gallimard, 1971 ; « Le mot de Nietzsche : "Dieu est mort" », trad. in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, 1962. — HUNT L. H., *Character and Chaos : the Moral and Political Philosophy of Friedrich Nietzsche*, New York, Routledge, 1990. — JASPERS K., *Nietzsche, Introduction à sa philosophie* (1936), trad. Paris, Gallimard, 1950, rééd. « Tel », 1986. — KAUFFMANN W., *Nietzsche, Philosopher ; Psychologist ; Antichrist*, Princeton, 1968. — LACOSTE J., « Nietzsche et la civilisation française », postface à *O.*, I, 1300-1365. — LAISECA L., *El nihilismo europeo : el nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana en Nietzsche*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2001. — LEITER B., *Routledge philosophy guidebook to Nietzsche on morality*, London/New York, Routledge, 2002. — LIEBERT G., *Nietzsche et la musique*, Paris, PUF, 1995. — LÖWITH K., *De Hegel à Nietzsche*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1969. — NEHAMAS A., *Nietzsche. Life as Literature*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1985 (trad. fr., V. Beghain, *Nietzsche. La vie comme littérature*, Paris, PUF, 1994). — RAYNAUD Ph., *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF, 1987 ; « Nietzsche, la philosophie et les philosophes », préface à *O.*, II, I-XXXIV. — REBOUL O., *Nietzsche critique de Kant*, Paris, PUF, 1974. — ROSSET C., *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, Paris, PUF, 1967. — VALADIER P., *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Le Cerf, 1974. — WOTLING P., *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995. — ZWEIG S., *Nietzsche*, trad., Paris, Stock, 1930.

Philippe RAYNAUD

→ *Amour de soi ; Cyniques ; Esclavage ; Hegel ; Kant ; Moralistes français des XVIIe et XVIIIe s. , Nietzschéisme ; Sentiments ; Vertus et vices ; Vitalisme ; Weber.*

NIETZSCHÉISME

Nietzsche et le nietzschéisme dans la philosophie française au XXe s.

Si l'œuvre de Nietzsche a toujours occupé une place centrale dans la pensée française, son influence proprement philosophique atteint son apogée au cours de la période qui va des années 1960 à 1984 (publication posthume des deux derniers ouvrages de Michel Foucault) ; elle se manifeste par le renouveau des études nietzschéennes (Deleuze, 1967 ; colloques de Royaumont, 1964, Minuit, 1967, et de Cerisy, 1972, UGE « 10-18 »), par la publication en français de la nouvelle édition des *Œuvres philosophiques complètes*, dirigée par G. Colli et M. Montinari et, surtout, par l'importance que prend la référence à Nietzsche chez les penseurs français, qu'il s'agisse de classiques de l'avant-garde comme Blanchot et Klossowski ou de jeunes talents comme Michel Foucault ou Jacques Derrida. Il y a donc bien eu alors quelque chose comme un nouveau « moment français de Nietzsche » (Descombes, 1991) qui a coïncidé avec la vogue du « structuralisme » et qui s'est traduit notamment par la création de liens nouveaux entre les philosophes et de larges courants de l' « avant-garde » (psychiatrique, littéraire, artistique, cinématographique) : ce nouveau « nietzschéisme » n'est pas le fruit d'une simple stratégie de recomposition du « champ » académique (Pinto, 1995) : les nouveaux « nietzschéens » sont parfaitement intégrés dans le monde universitaire et ils sont souvent, comme Deleuze ou même Derrida, de bons historiens de laphilosophie. Pour comprendre comment l'œuvre de Nietzsche a pu progressivement apparaître comme une référence « incontournable », il

nous faut d'abord dire quelques mots de la réception de l'œuvre de Nietzsche en France, avant d'analyser la conjoncture intellectuelle dans laquelle se produisit la cristallisation des années 1960.

Nietzsche et la philosophie française

L'importance de Nietzsche en France provient d'abord de la place qu'occupe la pensée *allemande* dans la culture française ; les relations entre Nietzsche et la pensée française sont en effet presque symétriques, voire spéculaires : le regard des Français sur Nietzsche est le miroir de celui que Nietzsche porte sur la France.

Chez Nietzsche, la référence élogieuse à la culture française permet avant tout de faire apparaître les limites de la philosophie et de la politique allemandes. La pensée de Nietzsche s'est nourrie des grands écrivains ou moralistes français (de Montaigne à Stendhal), car la France est pour lui le pays de la lucidité et de la raison (à l'opposé de la religiosité allemande), de l'analyse morale et du grand style classique, et la défense de la civilisation française lui permet de protester contre le nationalisme allemand et d'exalter le véritable esprit européen. Tout cela se situe par ailleurs dans un contexte à la fois très « allemand » et très différent de celui de la francophilie antérieure (jacobine ou libérale). La France de Nietzsche n'est pas celle de la Révolution, mais celle des moralistes et des écrivains classiques, qui a donné naissance aux Lumières aristocratiques et pessimistes (Fontenelle, Voltaire, Stendhal), dont l'esprit a été radicalement subverti par Rousseau et par ses successeurs humanitaires et sentimentaux. Inversement, si la politique de Nietzsche suppose un refus très clair des passions nationalistes, elle n'en est pas moins très « allemande » : Nietzsche est parti du modèle classique (luthérien et prussien) de la combinaison entre l'obéissance civile et la liberté intérieure pour reconnaître la nécessité d'une « grande politique », qui devait être la contrepartie naturelle du progrès de la démocratie, tout en étant dangereuse pour l'esprit (*Humain, trop humain*, I, § 459 et 481 ; *Par-delà le bien et le mal*, § 242). La France qu'aime Nietzsche n'est donc pas celle de la Révolution, mais celle de Napoléon, qui représente paradoxalement le véritable « retour à la nature » (v. par exemple, dans *Le Crépuscule des idoles*, « Flâneries d'un inactuel », § 45, 47, 48).

La culture française est donc, pour Nietzsche, l'instrument de ce qu'on pourrait appeler une *autocritique* de la culture et de la nation allemandes, et non pas d'une conversion à ce que les Français s'imaginent constituer leur « génie » propre (le sens de l'universel, par exemple). De la même manière, la référence à Nietzsche est avant tout en France un moyen d'établir une relation critique aux idées et aux valeurs caractéristiques de la culture politique et philosophique nationale (rationaliste) ; aussi bien les deux premières vagues du « nietzschéisme » français coïncident-elles avec des moments de crise du rationalisme français.

Le premier moment nietzschéen de la culture française commence au tournant du siècle, dans un contexte marqué à la fois par l'affirmation d'un individualisme littéraire et esthétisant et par la critique des valeurs politiques modernes. Il peut paraître tentant ici de privilégier l'importance prise alors par Nietzsche dans la « rhétorique réactionnaire », de Maurras à Édouard Berth : Nietzsche serait un des prophètes de l'inégalité, qui dévoilerait la continuité entre le christianisme, le libéralisme et la démocratie, et qui ouvrirait de nouvelles voies à la pensée réactionnaire, en la réconciliant avec la volonté et la décision (Taguieff, in *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens,* 1991, 217-305). Mais le prestige de Nietzsche ne se limite nullement aux milieux de la réaction autoritaire et nationaliste, qui n'ont d'ailleurs pas pour lui une sympathie sans mélange. Nietzsche est une des références de l'individualisme littéraire, où on ne rencontre pas seulement le jeune Barrès, mais aussi Léon Blum et André Gide ; chez les écrivains politiques, il existe aussi un « nietzschéisme » libéral (voir par exemple Daniel Halévy, *Nietzsche*, rééd. Paris, Hachette, « Pluriel », 1986), et, surtout, Nietzsche est étudié avec sympathie et intelligence par des écrivains républicains ou socialistes comme Victor Basch et Charles Andler (Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Paris, Gallimard, 1958). À mi-chemin entre cette « gauche » et la « droite » maurassienne, on trouve enfin des auteurs comme Sorel, qui, sans être des démocrates, ne sont pas pour autant de simples précurseurs du « fascisme ». Parallèlement, la pensée de Nietzsche et celle de Schopenhauer jouent un rôle dans la genèse d'une nouvelle représentation des rapports entre la conscience et ce qu'on va bientôt appeler l' « inconscient » (Gauchet, *L'Inconscient cérébral,* Paris, Le Seuil, 1992).

Malgré son apparente disparité, ce premier nietzschéisme français possède une certaine unité. À un niveau élémentaire, les divers éléments de la politique de Nietzsche sont mis au service des causes antagonistes qui traversent l'opinion : les républicains comme Andler voient en lui un adversaire de l'idéologie nationaliste, dont les tenants français apprécient la critique nietzschéenne de la démocratie ; plus profondément, Nietzsche est une des références majeures de tous ceux qui veulent opérer une critique de la modernité rationaliste, qui est aussi l'*orthodoxie de la France républicaine*, et dont le premier marxisme français est un des héritiers (là encore, Andler occupe une position centrale, qui veut approfondir la dimension morale et éducatrice du socialisme démocratique et qui prend acte, de ce point de vue, de la « décomposition du marxisme »). Or, la configuration où s'inscrit, dans les années 1930, le deuxième « moment » du nietzschéisme français présente des

traits semblables dans un contexte plus dramatique : alors que l'acquittement de Dreyfus ou la défaite allemande dans la « Grande Guerre » pouvaient encore passer pour des victoires héroïques des valeurs « républicaines », la montée des périls s'accompagne dans les années 1930 d'une crise profonde de la politique et de la culture rationalistes sur lesquelles s'était bâtie la France moderne. Il y a alors, bien sûr, un nietzschéisme « d'extrême droite », qui hésite entre la critique des brumes germaniques, à la manière de Maurras (Maulnier) et l'éloge des révolutions fascistes (Drieu La Rochelle). Mais on rencontre aussi des intellectuels pour qui, comme c'est le cas des fondateurs du Collège de sociologie (Roger Caillois, Michel Leiris et, surtout, Georges Bataille), l'œuvre de Nietzsche a dans ce contexte le sens d'un constat de crise des Lumières, sans que l'on puisse pour autant voir dans leur « irrationalisme » le signe d'une relation équivoque ou complaisante au fascisme. Vincent Descombes note à ce propos que le « nietzschéisme » des années 1930 peut à certains égards être rapproché des réflexions que, à la même époque, Raymond Aron proposait sur l'impuissance des démocraties devant les révolutions fascistes. Contrairement à Bataille, Aron n'avait pas d'autres buts que de sauver le « rationalisme » et le « conservatisme démocratique » en les « renouvelant » (conférence devant la Société française de philosophie, citée *in* Descombes, *Philosophie par gros temps*, 82), et c'est ce qui devait assez rapidement l'éloigner de Nietzsche et même de Weber ; inversement, le refus d'abandonner la posture critique radicale, si visible chez Bataille, devait contribuer au renouveau du prestige de Nietzsche dans les années 1960.

Dans l'après-guerre, la réflexion entamée par les intellectuels du Collège de sociologie se prolonge sous la forme d'un travail *littéraire* (créateur et critique), dont le théoricien le plus significatif, avec Bataille et Klossowski, est le critique Maurice Blanchot. Nietzsche apparaît alors comme le philosophe qui, par sa mise en question radicale de la « métaphysique », permet de penser les révolutions littéraires du XX[e] s. et d'ouvrir l'écriture à l' « expérience des limites » et à la dissolution de l' « identité du moi », en liant de manière paradoxale la dépréciation de la conscience et l'affirmation de la pensée ; la littérature moderne est ici le lieu privilégié de cette expérience de la pensée, parce que c'est elle qui, chez Joyce, Lautréamont ou Mallarmé, a su le mieux rendre sensible la crise du « sujet », du « sens » et du langage, en montrant l'épuisement des postulats métaphysiques (l' « auteur », l' « œuvre », etc.) dont vivait la culture occidentale. Cette problématique, qui passe par une réflexion nouvelle sur la *folie*, sera au cœur de l'œuvre de Deleuze, de Derrida ; mais il fallait aussi, pour qu'elle s'intègre dans une recomposition générale du champ philosophique, qu'elle pût rencontrer des préoccupations plus évidemment pratiques : le troisième moment français de Nietzsche fut donc lui aussi lié à une critique politique de l'héritage rationaliste. Après la Seconde Guerre mondiale, celui-ci est toujours vivant, mais il ne se confond plus avec le mixte de kantisme et de positivisme comtien qui dominait de 1900 à 1930. Schématiquement, on peut dire que les principaux débats des années 1950 et du début des années 1960 ont pour enjeu la relation entre le *marxisme* et la *phénoménologie* (associée à l'*existentialisme* sartrien) ; ces débats ont une évidente dimension politique : si le marxisme (et le communisme) apparaissent comme une expression légitime des idéaux de « progrès », d'autant plus séduisante qu'elle prend en compte l'épuisement des Lumières bourgeoises (et donc la faillite de la III[e] République), la phénoménologie et l'existentialisme se présentent comme des correctifs nécessaires à la naïveté dogmatique du marxisme « vulgaire », et comme le moyen de retrouver chez Hegel ou chez Marx lui-même la voie d'une critique réelle de l' « aliénation » et du « fétichisme ». Le problème de la synthèse entre marxisme et phénoménologie ne se pose pas seulement à des intellectuels communistes critiques ou à des « compagnons de route » ; il reste également au cœur de la réflexion des esprits les plus originaux et les plus libres de la gauche intellectuelle, comme par exemple les animateurs de la revue *Arguments*. C'est dans ce contexte que Nietzsche recommence à jouer un rôle important : tout semblait donc annoncer une recomposition de la pensée française autour d'une nouvelle modernité, où Heidegger, allié à Hegel, à Nietzsche et au jeune Marx, aurait permis de penser la crise du marxisme et le cinéma de la Nouvelle Vague. C'est contre ce premier courant de renouveau que se définira une nouvelle sensibilité philosophique, constituée en apparence autour du « structuralisme » mais qui est en fait unie d'abord par sa commune hostilité à l'éclectisme « humaniste » du marxisme phénoménologique et néo-hégélien : l' « homme », l' « histoire », l' « aliénation », le « sens » cessent d'être des concepts fondamentaux pour devenir au contraire des notions problématiques offertes à ce que l'on appellera bientôt, à la suite d'une audacieuse traduction de Heidegger, la « déconstruction ».

Gilles Deleuze lecteur de Nietzsche

De tous les philosophes qui dominent la scène à la fin des années 1960, c'est sans doute Deleuze qui a le mieux exprimé la volonté de rupture avec les compromis sur lesquels vivait la philosophie française de l'après-guerre ; significativement, c'est à la fin de son grand livre sur Nietzsche qu'il prend acte de ce qui le sépare de ses prédécesseurs : « La philosophie moderne présente des amalgames, qui témoignent de sa vigueur et de sa vivacité, mais qui comportent aussi des dangers pour l'esprit. Bizarre mélange d'ontologie et

d'anthropologie, d'athéisme et de théologie. Dans des proportions variables, un peu de spiritualisme chrétien, un peu de dialectique hégélienne, un peu de fulguration nietzschéenne forment d'étranges combinaisons. On voit Marx et les Présocratiques, Hegel et Nietzsche, se donner la main dans une ronde qui célèbre le dépassement de la métaphysique et même la fin de la philosophie proprement dite... Nous avons imaginé Nietzsche retirant sa mise d'un jeu qui n'est pas le sien » (Deleuze, *Nietzsche et la philosophie,* 223). Nietzsche est donc bien le philosophe qui va mettre fin à la confusion engendrée par le mélange entre le marxisme et la phénoménologie, qui sont eux-mêmes des avatars de l'hégélianisme ; ce qui permet à Nietzsche de « dresser une nouvelle image de la pensée » et de « libérer la pensée des fardeaux qui l'écrasent », c'est en effet qu'il a d'emblée touché le cœur du malentendu contemporain en rompant avec Hegel et avec la « dialectique » qui est le « dernier refuge » de « toutes les mystifications » *(ibid.)*. La conclusion du livre de Deleuze rassemble ainsi sous une forme très dense plusieurs décennies de discussions philosophiques françaises pour dessiner un programme nouveau : c'est en choisissant Nietzsche contre Hegel que l'on peut comprendre la *différence* sans la réduire à la *contradiction*, ce qui permettra de se libérer des « passions tristes » (le « ressentiment », la « mauvaise conscience ») dont la dialectique hégélienne, à la suite du christianisme, a fait le moteur secret de l'histoire. La découverte de Nietzsche a donc une double portée, spéculative et pratique : l'affirmation de la volonté de puissance et de l'éternel retour est inséparable de la critique de la morale et de la religion, que la philosophie était restée incapable de mener jusqu'alors.

Pour comprendre la nouveauté de ce projet, le mieux est de comparer la critique nietzschéenne avec ce qui, pour Deleuze, n'en constitue qu'une esquisse avortée, la philosophie de Kant. Celui-ci a eu le mérite de concevoir le projet d'une critique à la fois « totale » et « positive » : « totale parce que “rien ne doit y échapper” ; positive, affirmative, parce qu'elle ne restreint pas la puissance de connaître sans libérer d'autres puissances jusque-là négligées » (Deleuze, *La Philosophie de Kant,* 102) ; l'apport de la révolution copernicienne a consisté, en effet, à nous apprendre que « c'est nous qui commandons », dans la sphère théorique et, surtout, dans la sphère pratique : l'entendement prescrit ses lois à la nature, la raison pratique est législatrice (Deleuze, 1972, 23). Mais la critique kantienne reste radicalement insuffisante : elle attaque le contenu dogmatique des croyances théologiques ou métaphysiques (Dieu, la liberté, l'immortalité de l'âme) pour mieux sauver l'*idéal* dont celles-ci sont en fait une expression particulière (cf. par exemple *Généalogie de la morale*, III, 25, et *Aurore*, avant-propos, § 3) ; en cela, Kant est victime de sa partialité pour la raison, qui le conduit à « faire de la raison à la fois le tribunal et l'accusé », à « la constituer comme juge et partie, jugeante et jugée » (Deleuze, *La Philosophie de Kant*, 104). L'apport de Nietzsche va consister à radicaliser l'ambition critique (qui portera sur la vérité et sur la morale elles-mêmes et non plus seulement sur leurs expressions dogmatiques) et à opérer une critique de la raison qui tout en restant *immanente* ne lui confie pas « pour autant le soin d'être juge d'elle-même ». Cette nouvelle façon de philosopher, qui n'est ni psychologique ni transcendantale, est précisément ce qui apparaît dans la *généalogie* nietzschéenne, dont le principe, la *volonté de puissance*, est à la fois « génétique » et « législatif ». Par là, la philosophie réalisera ce que Kant (et Platon) avaient en vain promis : elle sera vraiment législatrice parce qu'elle aura cessé d'être la servante de la raison ; pour le philosophe de l'avenir « la connaissance est création, son œuvre consiste à légiférer, sa volonté de vérité est volonté de puissance » (*Par-delà le bien et le mal*, § 211, cité *in* Deleuze, *La Philosophie de Kant,* 105).

Le charme du livre de Deleuze vient d'abord de l'extraordinaire talent d'historien de la philosophie de son auteur, qui lui permet de reconstruire la cohérence globale de l'œuvre de Nietzsche, tout en donnant une vision très suggestive de sa relation à ses prédécesseurs, moralistes ou philosophes. Deleuze est un des premiers à expliquer de façon claire ce qui distingue la généalogie nietzschéenne d'entreprises apparemment voisines mais animées encore de préjugés moraux (comme l'historicisme hégélien ou l'utilitarisme anglais), en reconstituant le quasi-système qui relie les concepts de la morale de Nietzsche (le « ressentiment », la « mauvaise conscience », les « forces » « actives » et « réactives ») à ses spéculations les plus ambitieuses (la volonté de puissance, l'éternel retour). Il donne ainsi une interprétation puissante de la relation ambivalente que Nietzsche entretenait avec la philosophie postkantienne : là où Fichte, Hegel et même Schopenhauer ont prolongé l'aspect moralisant et traditionnel de la philosophie kantienne, Nietzsche a su en libérer le potentiel critique en substituant à l'autorité de la *raison* le pouvoir instituant de la *pensée*, dont les catégories ne sont pas « le vrai et le faux, mais *le noble et le vil*, *le haut et le bas* ». Il déploie par ailleurs une analyse brillante de la pensée morale de Nietzsche qui rend justice à son inspiration fondamentalement « affirmative » ; la distinction du « bon » et du « mauvais » est le prolongement de l'*autoaffirmation* des âmes nobles, dont le but n'est pas de nier autrui mais d'affirmer leur puissance créatrice ; inversement, la morale du « bien » et du « mal » naît du « ressentiment » et de la « mauvaise conscience », c'est-à-dire de l'impuissance à aimer, combinée avec le désir d'être aimé (Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, 136-140), qui se traduit par la mise en accusation des forts avant de se retourner contre la conscience accusatrice

elle-même (« le ressentiment disait "c'est ta faute", la mauvaise conscience dit "c'est ma faute" », *ibid.*, 151). Enfin, tout en insistant sur la charge polémique de l'œuvre de Nietzsche, Deleuze a aussi le grand mérite d'en montrer la subtilité, qui vient de ce que le généalogiste est d'abord animé par le double souci de la justice et de la lucidité ; les forts sont toujours en passe d'être vaincus, parce que la ruse des faibles traduit une supériorité réelle du point de vue de l'intelligence sociale et le succès n'est donc pas un bon critère d'évaluation (Deleuze, *ibid.*, 65-67) ; en outre, l'opposition entre les valeurs du « bon » et « du bien » ne peut être rabattue ni sur celle des « maîtres » et des « esclaves » ni même sur celle des « forces actives » et des « forces réactives » : le clivage des forces traverse en fait tous les individus, l'homme noble n'est pas celui qui ne réagit pas mais celui qui fait de sa « ré-action » une action, et, inversement, l'histoire de la morale montre comment le ressentiment lui-même peut devenir créateur de valeurs sans cesser d'être en tant que tel bas. C'est ainsi que Deleuze peut prétendre sortir du cercle enchanté tracé par la dialectique hégélienne : la *généalogie* n'est pas un nouveau grand récit de la réconciliation de l'humanité avec elle-même, puisqu'elle met l'accent sur le caractère indépassable de la polarité du « bon » et du « mauvais », mais elle n'est pas non plus un discours *réactionnaire* tenu par les maîtres, puisqu'elle décrit un clivage universel.

Il est assez aisé de comprendre ce qui a permis le succès de l'interprétation deleuzienne de Nietzsche : *Nietzsche et la philosophie* marquait nettement l'originalité du philosophe du *Gai Savoir*, en le présentant comme le penseur du dépassement de la morale et de la tradition rationaliste, tout en levant la lourde hypothèque dont sa pensée restait grevée depuis que l'extrême droite fasciste ou nazie avait tenté de s'en servir. L'œuvre personnelle de Deleuze était d'ailleurs déjà assez riche pour que ses lecteurs les plus attentifs pussent y trouver à la fois une tentative originale pour sortir de la métaphysique de l'identité et une relecture de l'histoire de la philosophie qui dévoilait des proximités inattendues entre les philosophes les plus divers (Nietzsche voisinait ainsi avec Hume, comme critique de la subjectivité, avec Spinoza, comme moraliste ennemi des « passions tristes » et avec Bergson, comme penseur de la vie et de la différence). Mais la lecture deleuzienne de Nietzsche repose aussi sur une *euphémisation* de la pensée du philosophe de la Volonté de puissance et du « Surhomme » qui tend à contourner le conflit explicite qui oppose Nietzsche à la politique moderne, qui n'est pas seulement nationaliste mais aussi libérale ou démocratique. Le problème de la hiérarchie, qui est par excellence celui des « esprits libres » (*Humain, trop humain*, préface, § 7) n'apparaît plus guère que sous deux figures : il signifie, d'une part, « la supériorité des forces actives sur les forces réactives », et, de l'autre, l'organisation qui naît de la victoire des forces réactives, le « règne de la loi et de la vertu », qui dissimule la victoire réelle des esclaves sur les maîtres (Deleuze, *Nietzsche et la philosophie,* 68) ; l'éloge des « maîtres » au sens moral peut donc coexister avec la critique « libertaire » de l'ordre établi, selon une logique qui se déploie pleinement dans les œuvres ultérieures que Deleuze écrivit avec Félix Guattari (1972, 1980, 1991), et dont il n'est pas certain que le philosophe de *Par-delà le bien et le mal* s'y serait reconnu (sur ces points, voir notamment Descombes, 1978, 178-195 et 202-210).

Michel Foucault, de la « mort de l'homme » au « souci de soi »

Contrairement à Deleuze, Michel Foucault n'a pas consacré d'ouvrage d'ensemble à l'œuvre de Nietzsche, mais il a néanmoins entretenu toute sa vie une relation privilégiée avec sa pensée ; dans un entretien publié par le *Magazine littéraire* quelques jours après sa mort, il affirmait ainsi son « nietzschéisme fondamental » en notant que, si Heidegger avait toujours été pour lui « le philosophe essentiel », c'est Nietzsche qui l'avait finalement « emporté » (1994, IV, 703).

Comme l'a montré Pierre Macherey, Heidegger et Nietzsche ont d'abord permis à Foucault de se libérer de la perspective marxiste « humaniste » qui était la sienne à l'époque de son premier livre, *Maladie mentale et Personnalité* (Paris, PUF, 1954), dont la deuxième édition, publiée en 1962 sous le titre *Maladie mentale et Psychologie,* porte la trace de ce changement de regard sur la « folie » (Macherey, 1986). Foucault était parti d'une critique de la psychiatrie et de la psychologie classiques dont l'esprit restait assez proche de celui de Politzer : il fallait chercher, derrière l'essence abstraite de la maladie, la vérité concrète de l'homme, ce qui ne pouvait se faire que si l'on se plaçait dans l'horizon d'une humanité réconciliée : le dépassement de l'aliénation mentale ne pourrait s'accomplir que dans une société elle-même désaliénée. Le premier grand livre de Foucault, l'*Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), modifie radicalement l'interprétation de la folie en la réinscrivant dans une construction de type phénoménologique qui permet de penser cette histoire comme un *oubli* d'une expérience originelle dont la « fréquence dans le monde de ces œuvres qui éclatent dans la folie » (Foucault, 1972, 555) manifeste en même temps le caractère irrépressible. Avec Hölderlin, Nerval, Van Gogh ou Artaud, Nietzsche est donc alors celui dont la folie elle-même est ce par quoi la pensée « s'ouvre sur le monde moderne ». À nouveau, Nietzsche nous permet de sortir de l'humanisme néo-hégélien des années 1950, grâce à sa proximité avec l'expérience littéraire (Blanchot) et sa puissance de subversion est inséparable de sa folie. À ce moment de

l'œuvre de Foucault, c'est néanmoins Heidegger et avec celui-ci la phénoménologie qui jouent le premier rôle, parce qu'ils apparaissent comme la négation du « positivisme » et de l'histoire naïvement téléologique et rationaliste qui ont conduit à l'occultation de la folie à travers sa constitution en « maladie mentale ». Dans *Les Mots et les Choses* (1966), qui généralise sur ce point les conclusions de *Naissance de la clinique* (Paris, PUF, 1963), le positivisme et la phénoménologie se trouvent au contraire réunis avec la philosophie critique de Kant pour constituer ensemble l'espace de *l'anthropologie* dont les sciences humaines donnent la version contemporaine. C'est dans ce cadre renouvelé que Nietzsche acquiert une importance nouvelle comme penseur de la *mort de l'homme*, annonciateur des formes les plus neuves du savoir contemporain (la linguistique, la psychanalyse, l'ethnologie), qui ont renoncé à rapporter les diverses sphères de l'existence à l'activité constituante du sujet humain : « À travers une critique philologique, à travers une certaine forme de biologisme, Nietzsche a retrouvé le point où l'homme et Dieu s'appartiennent l'un l'autre, où la mort du second est synonyme de la disparition du premier, et où la promesse du surhomme signifie d'abord et avant tout l'immanence de la mort de l'homme. En quoi Nietzsche, nous proposant ce futur à la fois comme échéance et comme tâche, marque le seuil à partir duquel la philosophie contemporaine peut recommencer à penser » (Foucault, 1966, 353 ; cf. *ibid.* 396-397). La critique heideggérienne de l' « humanisme » est certes sous-jacente à la thèse de la « mort de l'homme », mais Nietzsche prend néanmoins le pas ici sur Heidegger : Nietzsche a d'emblée pensé dans toute sa rigueur le problème qui allait se poser à la philosophie contemporaine, alors que Heidegger a simplement suivi la voie qui, dans la phénoménologie, conduisait à « une ontologie de l'impensé qui met hors circuit la primauté du "Je pense" », plutôt que celle qui se dénoue en « description du vécu » (Foucault, *ibid.*, 337). L'*Histoire de la folie* prolongeait le projet phénoménologique : l'importance de plus en plus grande que Foucault va progressivement donner à Nietzsche lui permet de marquer son émancipation à l'égard de la phénoménologie.

Entre l'*Histoire de la folie* et *Les Mots et les Choses*, Foucault a participé au colloque de Royaumont de 1964, dont les actes furent publiés en 1967. Dans sa communication, « Nietzsche, Freud, Marx », il s'attache à montrer que ces trois penseurs ont en commun d'opérer sous des modalités différentes une même *révolution des « techniques d'interprétation »* dont on ne peut prendre la mesure que si l'on admet trois propositions : *1)* « l'interprétation est enfin devenue une tâche infinie » (Foucault, 1994, I, 567) ; *2)* « il n'y a rien d'absolument premier à interpréter, car, au fond, tout est déjà interprétation » (*ibid.*, 571) ; *3)* « l'interprétation se trouve devant l'obligation de s'interpréter elle-même à l'infini ; de se reprendre toujours » (*ibid.*, 573). Comme le remarque Vincent Descombes, Nietzsche est évidemment de ce point de vue très supérieur à Freud et Marx, dont le discours présuppose encore la croyance aux « robustes réalités du sexe et de la lutte de classes » (Descombes, in *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, 1991, 111). Tout en semblant donner satisfaction aux marxistes et aux psychanalystes, Foucault s'installe ainsi dans une position infiniment plus avantageuse que la leur : il reprend le contenu critique ou émancipateur de l'œuvre de Marx et de Freud, tout en le détachant du statut « dogmatique » qu'il avait jusqu'alors dans la pensée française ; cette opération a d'abord un sens *politique*, aisément perceptible pour les contemporains : « Le but ultime de tout cet exposé était de trouver un moyen d'échapper au dogmatisme, à la "terreur" de vérités fixées par des organes habilités à le faire. Derrière les variations plutôt abstraites de Foucault sur le thème "Marx, Nietzsche, Freud", on finit par entendre les vocables politiques des années 1950 : *dogmatisme, orthodoxie, droit au révisionnisme, exclusion* » (*ibid.*, 112). La portée pratique de cette critique de la vérité reste cependant relativement indéterminée, au-delà de la liberté promise aux individus qui sauront s'émanciper des dogmatismes divers et des appartenances qui s'y rattachent, mais on comprend aisément que le « nietzschéisme » de Foucault, comme celui de Deleuze, appelait quelque chose comme une théorie politique ; celle-ci fut donnée dans *Surveiller et Punir*, qui est le produit de la rencontre entre la logique propre du travail intellectuel de Foucault et les thèmes qui dominent sur la scène française après 1968 : Foucault y donne de son « nietzschéisme fondamental » une version *libertaire*, tout en ouvrant des voies nouvelles à l'histoire des « techniques de pouvoir ». Ce tournant ne fut lui-même possible que parce que Foucault avait préalablement procédé à une réflexion sur le sens de son œuvre d'historien ou d' « archéologue » du savoir qui est inséparable d'une reprise du projet nietzschéen de la « généalogie » : tel est l'enjeu du seul texte synthétique qu'il ait consacré à l'œuvre de Nietzsche, « Nietzsche, la généalogie et l'histoire », paru dans un volume collectif d'*Hommage à Jean Hyppolite* (Paris, PUF, 1971).

Dans son article, Foucault traite un problème classique des études nietzschéennes, qui est celui du sens de l'évolution de la pensée de Nietzsche entre les premiers écrits réputés « schopenhauériens » et les œuvres de maturité ; en l'espèce, la question posée est celle du statut de l'*histoire* : pourquoi Nietzsche, qui avait procédé dans la deuxième *Considération inactuelle* à une critique aiguë de la connaissance historique du point de vue de la vie en est-il venu à privilégier lui-même un mode d'analyse « généalogique » qui ressemble

à s'y méprendre au discours historien ? L'analyse de Foucault montre très bien que la « généalogie » ne se confond avec aucune des trois formes d'histoire analysées dans la deuxième *Inactuelle* (histoire « monumentale », « antiquaire » ou « critique »), avec lesquelles elle entretient au contraire un rapport parodique : « La vénération des monuments devient parodie ; le respect des anciennes communautés devient dissociation systématique ; la critique des injustices du passé par la vérité que l'homme détient aujourd'hui devient destruction du sujet de connaissance par l'injustice propre à la volonté de savoir » (Foucault, 1994, 156). Derrière l'analyse du projet nietzschéen, il s'agit aussi pour Foucault de faire comprendre ce qui distingue sa propre pratique de l'histoire : comme la « généalogie », l' « archéologie » repose sur un renversement des présupposés traditionnels de la « conscience historique », puisqu'elle ruine à la fois le préjugé téléologique du sens de l'histoire et l'illusion du sujet créateur, pour mieux faire apparaître « les positions et les fonctions que le sujet pouvait occuper dans la diversité des discours » (Foucault, 1969, 261).

On se contentera ici d'indiquer (trop) brièvement la dette des travaux ultérieurs de Foucault envers la pensée de Nietzsche sans pouvoir rendre justice à ce qu'ils ont de proprement original. *Surveiller et punir* reprend d'une certaine manière le projet d'une histoire du droit et de la justice comme histoire des *châtiments* (cf. *Généalogie de la morale*, II, 11-15), tout en développant des « thèses » sur le pouvoir qui, comme l'a montré Deleuze, manifestent un « profond nietzschéisme » : le pouvoir est producteur et non pas seulement répressif, « il s'exerce avant de se posséder », « il passe par les dominants autant que par les dominés » (Deleuze, 1986, 78). Dans *La Volonté de savoir*, Foucault montre en quoi la politique moderne est une *biopolitique*, qui substitue à la figure de la souveraineté celle d'une prise en charge et d'une gestion de la vie (santé, démographie, etc.) qui entraîne un certain déclin de la loi au bénéfice de l'administration et qui ouvre aussi la voie à une nouvelle résistance de l'homme « en tant qu'il est vivant » (Foucault, 1976, 190). Dans les deux volumes suivants de l'*Histoire de la sexualité*, enfin, la savante reconstitution des différentes figures de l'éthique « sexuelle » des Anciens est de part en part fidèle aux maximes de la *Généalogie de la morale* : pour comprendre la morale de ces hommes « bons » (*i.e.* nobles), il faut la comprendre comme une affirmation de soi et non comme le fruit d'un mépris des faibles ou d'une transgression de la loi, ce qui n'est possible que si on relativise les prétentions normatives des morales universalistes nées du stoïcisme et, surtout, du christianisme ; quelles que fussent les limites de l'expérience, les Grecs, ont donc donné l'exemple d'une éthique des singularités, à certains égards plus intéressante pour nous que celle qui est sortie de la « confiscation de la morale par la théorie du sujet » (Foucault, 1994, IV). La « pensée morale » de Foucault se situe donc dans le jeu indéfini entre le schéma libertaire d'une *résistance du vivant* et celui, aristocratique, d'une éthique du *souci de soi* ; nous rencontrons ici les mêmes tensions que nous avions rencontrées dans l'interprétation deleuzienne de Nietzsche : au lecteur de dire si elles proviennent d'une équivoque du « nietzschéisme français » ou d'une difficulté interne du problème de la morale, tel qu'il se pose depuis Nietzsche.

Nietzsche en France, au-delà du « nietzschéisme »

Il serait évidemment injuste de réduire à la seule œuvre de Deleuze et de Foucault l'influence de Nietzsche dans la France contemporaine. Outre les travaux d'autres représentants de l'avant-garde, comme Derrida et ses élèves (Derrida, 1976 ; Kofman, 1972 ; Pautrat, 1971 : Rey, 1971), les années 1960 et 1970 voient aussi un important essor des études « universitaires » d'histoire de la philosophie consacrées à Nietzsche (Granier, 1966) ainsi que des traductions d'ouvrages classiques comme ceux de Heidegger et de Löwith ; on accordera ici une mention particulière à Clément Rosset, bon connaisseur de Schopenhauer et contemporain éclairé, mais ironique, des différents déconstructeurs, à qui on doit un petit livre lumineux où le tragique nietzschéen se présente sous la figure d'une philosophie de la *joie* toute différente de celle de Deleuze et de Foucault (1983). On sait par ailleurs que d'autres courants sont apparus depuis, qui entretiennent avec les pensées du soupçon un rapport plutôt critique voire polémique (Descombes, 1978 ; Ferry & Renaut, 1986 ; *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens,* 1991) ; les héritiers de Deleuze et de Foucault, (cf. Deleuze, 1986, 96) dénoncent volontiers ici une « régression » idéaliste, moralisante et conservatrice ; ce n'est pas ici le lieu de commenter cette discussion (qui supposerait pour le moins que l'on discerne la très grande diversité des positions philosophiques des auteurs « non nietzschéens ») : on notera simplement que, une fois de plus, la question du devenir de la philosophie – et de la politique – française est inséparable d'une interrogation sur la Raison, qui passe par un conflit sur le sens de l'œuvre de Nietzsche.

● Voir art. « Nietzsche ».

▶ DELEUZE G., *Nietzsche et la philosophie* (1962), Paris, PUF, 1967 ; *La Philosophie de Kant* (1963), Paris, PUF, 1967 ; *Foucault*, Paris, Minuit, 1986. — DELEUZE G. & GUATTARI F., *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972 ; *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980 ; *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991. — DERRIDA, *Éperons. Le style de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1976. — DESCOMBES V., *Le Même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française*, Paris, Minuit, 1978 ; *Philosophie par gros temps*, Paris, Minuit, 1989. — FERRY L. & RENAUT A., *La Pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme*

contemporain, Paris, Gallimard, 1986. — FOUCAULT M., *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966 ; *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969 ; *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), Paris, Gallimard, 1972 ; *Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard : I, *La Volonté de savoir*, 1976 ; II, *L'Usage des plaisirs*, 1984 ; III, *Le Souci de soi*, 1984 ; *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 4 vol., 1994 ; *« Il faut défendre la société »* (1976), Cours au Collège de France, Paris, Hautes Études, Gallimard - Le Seuil, 1997. — GRANIER J., *Nietzsche et le problème de la vérité*, Paris, Le Seuil, 1966. — KAUFMAN E., *The delirium of praise : Bataille, Blanchot, Deleuze, Foucault, Klossowski*, Baltimore, Johns Hopkins Univ. Press, 2001. — KOFMAN S., *Nietzsche et la Métaphore*, Paris, Payot, 1972. — LE RIDER J., *Nietzsche en France*, Paris, PUF, 1998. — MACHEREY P., « Aux sources de l'*Histoire de la folie* : une rectification et ses limites », *Critique*, n° 471-472, août-sept. 1986 *(Michel Foucault : du monde entier)*, 753-774. — PAUTRAT B., *Versions de soleil. Figures et système de Nietzsche*, Paris, Le Seuil, 1971. — PINTO L., *Les Neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*, Paris, Le Seuil, 1995. — REY J.-M., *L'Enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, Paris, Le Seuil, 1971. — ROSSET C., *La Force majeure*, Paris, Minuit, 1983. — Coll., *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris, Grasset, 1991.

Philippe RAYNAUD

→ *Foucault, Freud, Heidegger ; Individu ; Marc Aurèle ; Nietzsche ; Relativisme moral ; Société.*

NIHILISME
La pensée morale des courants nihilistes

Bien que le mot apparaisse en 1761 dans un sens religieux, en 1793 dans un sens politique, et en 1800, sous la plume de Hegel, dans un sens métaphysique, il n'a été véritablement lancé qu'en 1862 par Tourgueniev dans son roman *Pères et Fils*, même si, comme le signale Koyré, Nadejdine a employé le mot dès 1830. Toutefois, le terme désigne une attitude dont les manifestations sont attestées dans la Grèce antique, comme d'ailleurs, à la même époque, dans la pensée indienne, où la *nāstitva* désigne la doctrine de l'« inexistence », qui a été rapprochée du nihilisme. Il existe aussi un adjectif substantivé, *nāstika*, que l'on traduit parfois par « nihiliste ». Le terme français se décompose en deux racines : *hilum*, le hile, et *ne*, la particule négative. En botanique, dit Littré, le mot désigne « le point d'attache par où la graine adhère au funicule, et en reçoit les sucs nourriciers » ; en anatomie, « le point généralement déprimé où un viscère parenchymateux reçoit ses vaisseaux. Hile du foie, du rein, du poumon, du placenta, etc. ». Cicéron (*Tusculanes*, I, 10) associe le mot à Sisyphe, roulant son rocher à contre-pente, sans avancer d'un pouce : « neque proficit hilum ». On a rapproché *hilum* de *filum*, mais cette étymologie est incertaine. Quoi qu'il en soit, l'image associée à « nihilisme » est celle d'un fil qui se rompt, d'un être dont les attaches se défont et qui, de ce fait, se trouve ou libre ou à la dérive. En se cantonnant dans la philosophie occidentale, on peut distinguer trois nihilismes, antique, chrétien et moderne.

Le « nihilisme » antique

« Contrairement à l'idée reçue, observe Jean-Paul Dumont (*Éléments d'histoire de la philosophie antique*, Paris, Nathan, 1993, p. 641), le scepticisme grec n'est pas un nihilisme, même si l'abdéritain Métrodore a déclaré que “nul ne connaît nulle chose”. Il est bien davantage un phénoménisme à la manière de Protagoras : “Le phénomène l'emporte sur tout, partout où il peut se trouver.” La mention des deux abdéritains, Métrodore et Protagoras, montre bien que l'origine du scepticisme renvoie à Démocrite et, en particulier, à sa théorie de la sensation. » Même si, de fait, il est artificiel et historiquement contestable d'appliquer un terme moderne à une école philosophique antique, il est cependant utile, pour comprendre le nihilisme en tant que « type idéal », de considérer la figure de Pyrrhon. À ne prendre en compte que le domaine des idées, le scepticisme antique constitue, en effet, sinon un nihilisme, du moins une doctrine qui rassemble la plupart des arguments critiques dont se serviront les nihilistes. Diogène Laërce (*Vies*, IX, 61), par exemple, raconte à propos de Pyrrhon l'anecdote suivante : « Une fois où Anaxarque était tombé dans un marais, il passa son chemin sans le secourir. Alors que certains l'en blâmaient, Anaxarque lui-même le loua d'être indifférent et sans affection pour lui. » L'interprétation de Diogène n'est pas convaincante. Les deux hommes étaient, en effet, de vieux compagnons : Pyrrhon « accompagna Anaxarque dans tous ses voyages, de telle sorte qu'il put fréquenter, en Inde, les gymnosophistes et les Mages ». Imaginons la scène : Pyrrhon avance sur une diguette ; son ami glisse et s'enfonce dans un marécage. Il appelle au secours ; Pyrrhon, imperturbable, continue son chemin. Anaxarque, à force de se débattre, reprend pied, rattrapant son compagnon, le loue, au contraire, de son amitié. Tout, dans ce récit, est symbolique : la digue, élevée par des hommes, mais glissante et fragile ; le marais, qui menace et engloutit ; la lutte pour la survie, que l'individu doit mener seul ; les appels à l'aide, inévitables et inutiles ; la gratitude de celui qui, même en danger de mort, sent que le maître ou l'ami, malgré les apparences, n'a pas cessé de veiller sur lui et de l'instruire ; la dépréciation de la causalité transitive et la valorisation de la causalité interne qui fait de l'individu l'artisan de son salut et l'auteur de son être ; la gratitude que se vouent des solitaires qui ont renoncé à l'illusion du salut collectif ; et, surtout, l'extrême laconisme de l'histoire, qui est proposée sans commentaire.

Il ne faut pas imaginer que ce nihilisme sceptique soit naïf : il est savant, subtil, et repose sur l'analyse de la sensation, du jugement, de

l'imagination, de la volonté. Comme le note Jean-Paul Dumont, Démocrite sert de référence aux sceptiques, tout comme il sera revendiqué par les nihilistes russes, qui se veulent matérialistes. Pour mesurer l'influence de la doctrine de Pyrrhon, il suffit de lire, dans les *Essais* (II, 12) l'« Apologie de Raymond Sebond ». Montaigne y fait revivre de l'intérieur le scepticisme antique ; il en restitue toutes les finesses et en déploie toutes les implications ; il en reconstitue avec exactitude le contenu doctrinal et amène son lecteur à faire pour son compte l'expérience sceptique, en exposant son « moi » au feu du doute, de l'indécidable, de l'absolue solitude.

Il n'est pas surprenant que ce texte ait marqué Pascal, car il y a, dans le scepticisme antique ainsi revisité, une combinaison d'attitudes critique et mystique ; celles-ci conjuguent leur action pour produire une liberté perceptive et rationnelle, déliée de toute confiance naïve dans le corps : « Car à ceux-là l'humaine raison a persuadé qu'elle n'avait ny pied, ny fondement quelconque, non pas seulement pour assurer si la neige est blanche (et Anaxagoras la disait être noire) ; s'il y a quelque chose, ou s'il n'y a nulle chose ; s'il y a science ou ignorance (Metrodorus Chius niait l'homme le pouvoir dire) ; ou si nous vivons : comme Euripidus est en doute si la vie que nous vivons est vie, ou si c'est ce que nous appelons la mort qui soit vie. »

Ce que Montaigne voit bien, c'est que le scepticisme affecte notre idée de Dieu ; il prépare les croyants (si le scepticisme est compatible avec la croyance) à ne pas figer ou fixer l'idée qu'ils se font de Dieu. La conception cartésienne de la liberté divine est peut-être liée à cette expérience négative de Dieu : « Il m'a toujours semblé qu'à un homme Chrestien, dit Montaigne, cette sorte de parler est pleine d'indiscrétion et d'irrévérence : Dieu ne peut mourir, Dieu ne peut se dédire, Dieu ne peut faire ceci ou cela. Je ne trouve pas bon d'enfermer ainsi la puissance divine sous les lois de notre parole. »

Mais le nihilisme des sceptiques est contemplatif et privé : il relève de la sagesse ou de la folie individuelle ; il ne constitue pas une force sociale, même si, en tant qu'école, il a un aspect collectif. Un instrument puissant de critique métaphysique – et peut-être même de contestation politique – se met en place, mais les conditions de son efficience sociale ne sont pas réunies dans l'Antiquité. Peut-être parce que le désordre, la contingence sont liés à l'expérience du hasard, du doute, des lacunes de l'organisation et de la finalité.

Le « nihilisme » chrétien

Enjambons les siècles. À l'intérieur du christianisme a surgi une attitude qui constitue en quelque sorte un deuxième nihilisme. Bien qu'il ne soit pas visible chez les grands docteurs de l'époque médiévale, il constitue une voie négative et mystique vers Dieu, comme l'atteste en particulier Maître Eckhart. Comment est-il compatible avec la foi ? Faute de pouvoir traiter cette question dans son ensemble, nous nous limiterons à deux aspects de ce « nihilisme » chrétien : celui qui touche la conception de Dieu ; celui qui critique radicalement le « moi ».

Tous les arguments utilisés par les sceptiques de l'Antiquité pour mettre en cause la fidélité de nos représentations du monde matériel – arguments principalement empruntés à Démocrite – s'appliquent mieux encore aux représentations du divin. D'où, chez les Pères de l'Église, une très ancienne tradition de mise en cause des images que nous nous faisons de Dieu. Il en résulte une alliance particulière entre la foi et la critique de la raison que saint Paul résume en ce mot fameux : « Credo quia absurdum. »

La pensée chrétienne a toujours considéré que l'expérience du doute, de la « nuit obscure », du néant, faisait intégralement partie de l'expérience religieuse. En ce sens, le chemin vers Dieu ne s'ouvre que par la mort de Dieu, entendue non pas à la façon du XIXe s. mais d'une manière qui nous est devenue étrangère, même si notre conception de la liberté humaine – pour autant qu'elle est héritée de Descartes – garde l'écho d'une telle plongée dans le néant. Si Dieu ne peut pas être conçu, parce qu'il n'y a pas de langue capable de traiter avec la même fidélité de la représentation des choses visibles et du divin, alors l'homme, pour approcher Dieu, doit, comme le note Montaigne, dire « adieu » à la raison. Du point de vue anthropologique, cela signifie que tous les arguments des sceptiques contre le moi ne perdent aucunement, dans le nihilisme chrétien, leur sens et leur usage : seule une critique radicale – c'est-à-dire un amenuisement et presque un anéantissement – du moi peut assurer l'accession du chrétien à l'état auquel il est destiné.

Toutefois, comme le dit Montaigne à la fin de l'Apologie, l'homme « ne peut voir que de ses yeux, ny saisir que de ses prises. Il s'élèvera si Dieu lui prête extraordinairement la main ; il s'élèvera, abandonnant et renonçant à ses propres moyens, et se laissant hausser et soulever par les moyens purement célestes. » Cette image ressemble à celle du prophète Habacuc, dont Fénelon nous dit : « N'était-il pas bien soutenu quand l'ange le transportait avec tant d'impétuosité de Judée à Babylone, en le tenant par un de ses cheveux ? » Le *hile* sustentateur du chrétien n'est plus organique et terrestre ; il est spirituel et céleste. Mais il n'opère que si l'être s'allège de toute sa substance ordinaire : dans ses *Lettres spirituelles* (lettre CLIX), Fénelon formule ainsi la maxime de ce nihilisme chrétien : « Soyez un vrai rien, en tout et partout [...] mais il ne faut rien ajouter à ce pur rien. [...] C'est sur le rien qu'il n'y a aucune prise. »

Néanmoins, ce nihilisme, méthodologique et ascétique, n'est pas un nihilisme ontologique, car,

une fois le « moi » amenuisé, réduit, élevé à l'impersonnel, l'être est toujours relié à Dieu comme le prophète à l'ange.

Le nihilisme moderne

Par nihilisme « moderne », j'entends celui que Dostoïevski et Nietzsche ont décrit, que les anarchistes russes ont pratiqué, et qui imprègne toujours l'esprit européen. Ce nihilisme naît de la mort de Dieu, de la rupture de ce fil d'Habacuc, qu'on voie en lui un secours miraculeux ou une attache solide. Un tel nihilisme s'est préparé de loin. De quoi, en effet, s'agit-il ?

Le contraire du nihilisme, c'est la conviction qu'un « lien substantiel » attache les individus à la nature, à Dieu et les uns aux autres. L'opposé du *ne hilum,* c'est le *vinculum.* Du même coup, pour comprendre la naissance du nihilisme moderne, il convient d'étudier quels liens se sont défaits entre l'homme et le réel – nature, Dieu, autrui – et sous quelles influences.

Le premier phénomène, le plus étudié aussi, c'est le relâchement ou même la dissolution, sous l'effet de la science moderne, copernicienne, képlérienne et galiléenne, du lien entre l'homme et l'univers : rejet du géocentrisme, critique de la finalité, naissance d'un concept de loi qui aligne l'homme sur les autres phénomènes. Cette révolution a été lente à pénétrer la culture, à modifier la philosophie, à changer les croyances. On peut le voir en considérant les débats que le darwinisme a soulevés et qui ne sont pas encore apaisés.

La construction de l'image scientifique du monde a été vécue comme la destruction d'une vision antérieure, où Dieu, l'homme et les autres réalités se répondaient dans un univers où chaque être avait sa place assignée, le postulat de la pensée chrétienne étant que Dieu avait fait l'homme à sa ressemblance.

Ce que l'émergence de la vision scientifique du monde rendait caduc, c'était justement ce *principe d'analogie* que l'on avait poussé très loin, en imaginant même, comme le faisait encore Paracelse, que les plantes médicinales portaient une signature qui identifiait et authentifiait leurs vertus.

Cet immense ébranlement, commencé il y a quatre siècles, sans doute même préparé de plus loin, n'a pas encore achevé son cycle ; il se poursuit sous nos yeux et s'est même intensifié au cours du XX[e] s. : en effet, nous ne croyons plus à la réalité d'une architectonique de la raison pure, à l'unification de l'expérience possible à l'aide d'un seul système de catégories, et les « théories de grande unification » appartiennent, en physique, aux espoirs ou même seulement aux rêves de la raison.

L'homme, aujourd'hui, compense par son action – ou plutôt par son activisme – la pénible dissolution de ses attaches à l'univers. Il se voit en héritier – ou en captateur – de l'ancienne puissance de Dieu : il en vient à croire que rien n'est impossible. De ce fait, le nihilisme privé et contemplatif des Anciens le cède à un nihilisme actif et politique, qui, fort de ses succès techniques, reste inconscient des négations – en particulier de l'ordre et de la complicité de la nature – qui l'instituent.

Un autre phénomène, non plus scientifique mais théologique, a contribué à la constitution du nihilisme moderne : le primat de la liberté sur la raison en Dieu, tel que l'expose Descartes ; l'inscrutabilité des desseins de Dieu, telle que l'évoque Malebranche. Ces deux événements métaphysiques ont eu, en effet, des conséquences considérables. Si Dieu est liberté, le temps n'a pas la continuité d'un enchaînement logique et les actions de Dieu ne sont pas l'exécution d'un plan. La raison n'est rien d'autre que l'exercice par Dieu de son vouloir : elle est en Lui action et liberté confondues. Si Dieu est inscrutable, l'idée de relation causale est un mirage (Hume suit de près Malebranche, allant jusqu'à reprendre presque mot à mot certains de ses arguments).

Si ce Dieu libre se retire de la scène du monde ou si, comme la pensée chrétienne la plus orthodoxe – celle d'un Bossuet – le déclare (*Discours sur l'histoire universelle,* III[e] partie, chap. 2), il existe un ordre de l'histoire humaine, parce que « Dieu a voulu aussi que le cours des choses humaines eût sa suite et ses proportions », alors tout est prêt, dans la pensée occidentale, pour que la rupture entre l'homme et Dieu s'opère, comme les amarres entre l'homme et la nature se sont déjà défaites.

Enfin, cette dissolution atteint l'être de l'homme : Fénelon va bien plus loin que Mach dans la critique radicale du « moi », même si ce dernier observait, dans ses *Remarques antimétaphysiques* : « Le "moi" n'est pas sauvable. » Telle est la source mystique du nihilisme chrétien. Il y a convergence entre le positivisme agnostique et le « nihilisme » chrétien sur la mise en question de l'*ego* que Kant qualifie de « transcendantal » : pour Mach, la supposition d'un tel sujet est superflue. De fait, les nihilistes russes gardent une attirance pour le positivisme français, où ils voient le modèle d'une pensée qui, selon le mot d'Henri Gouhier sur Auguste Comte, découvre un homme « sans traces de Dieu ». Cette pure immanence convenait à ces « ingénieurs des âmes », qui se voulaient à la fois destructeurs et bâtisseurs.

Le nihilisme moderne se caractérise donc par trois ruptures : entre la nature et l'homme ; entre l'homme et Dieu ; entre l'être humain et lui-même. On voit bien comment un tel événement – sans doute vaut-il mieux l'appeler « processus », puisqu'il s'étale sur une longue durée et compte autant d'aspects collectifs que d'expériences individuelles – renouvelle notre vision du monde et presque notre civilisation. Il s'agit de la répudiation la plus extrême jamais tentée par l'homme de son héritage et de son être ; l'individu, comme le montre si bien Dostoïevski à travers la figure de Kirilov, espère et

projette, dans l'instant, de devenir Dieu, tout en sachant que cet état, abolissant le temps, sera sans durée. Le nihilisme européen de la seconde moitié du XIXe s. est, dans son athéisme, profondément marqué par la théologie chrétienne : ses négations sont des dénégations ; il est lourd d'une histoire millénaire ; il est marqué par le retrait de Dieu dont il feint d'être l'artisan alors qu'il n'en est que le produit. « Le nihilisme russe », note Berdiaev dans *Sens et sources du communisme russe*, « a nié Dieu, l'esprit, l'âme, les idées, les normes et les valeurs suprêmes : il doit cependant être considéré comme un phénomène religieux. Il est sorti du terrain spirituel de l'orthodoxie, il s'est emparé des âmes formées par l'orthodoxie, et il est lui-même ascèse orthodoxe, ascèse déviée, et, si l'on peut dire, ascèse sans grâce ».

Le nihilisme n'est pas seulement une doctrine ; il est plutôt un état et un comportement : être nihiliste, c'est d'abord accepter la leçon millénaire du scepticisme et consentir, comme Pyrrhon, à la solitude irréductible de l'individu ; c'est aussi se déterminer contre les images et croire que les miroirs les plus fidèles sont ceux qui ne réfléchissent pas la lumière ; c'est enfin revendiquer la liberté sans l'asseoir sur la raison. Ces caractères antiques du doute, le christianisme les redouble par un paradoxe : la destruction du « moi » est la condition de l'édification de l'être ; la mort, cessant d'être une fatalité extérieure, devient un instrument de transformation. Mais il reste, nous l'avons vu, entre l'homme et l'ange, le cheveu d'Habacuc.

Le nihilisme moderne est le résultat du retrait de Dieu ; il transfère à l'homme la liberté divine, telle que l'entendait Descartes. Sartre a souligné *(Situations I)* que « le Dieu de Descartes est le plus libre des Dieux qu'a forgés la pensée humaine ». Mais, ajoute-t-il : « Il faudra deux siècles de crise – crise de la Foi, crise de la Science – pour que l'homme récupère cette liberté créatrice que Descartes a mise en Dieu. » Toutefois cette liberté, privée de la véracité divine et incertaine de la complicité des choses, ne peut plus amener l'homme à devenir comme « maître et possesseur de la nature » sans que cette maîtrise repose sur la violence : la nature, comme l'homme, n'a plus ni Dieu ni maître ; elle n'a que des habitudes que l'homme peut bousculer. Le nihilisme n'est plus la négation du réel mais la négation enivrée de l'impossible. De là résultent en lui deux traits énigmatiques : son activisme et son plaisir de détruire (*Zerstörunglust*, comme dit si bien Simmel). Si Dieu n'est plus, l'homme reste le seul concessionnaire de l'être et de la puissance ; mais comme la force qui édifie est plus lente à agir que celle qui détruit, la seconde apporte une satisfaction que la première, bien souvent, refuse. Analysant ce phénomène au tournant du siècle, Georg Simmel notait (dans deux articles publiés par le journal *Die Zeit*, de Vienne, en 1900) : « Le destructeur se sent plus puissant que le bâtisseur, le négateur que l'affirmateur, le dépréciateur que le possesseur. » Et il observait qu'il en résultait dans l'homme une étrange joie de détruire, comme s'il trouvait là une façon plus manifeste de se prouver à lui-même son pouvoir qu'en créant quoi que ce soit.

Tels sont les mécanismes élémentaires qu'il faut avoir en tête pour comprendre ce qu'ont pu être, dans l'histoire européenne, les courants nihilistes. Aucun d'eux ne possède, dans ses manifestations concrètes, tous les caractères que nous avons passés en revue : chacun en retient certains et en néglige d'autres ; si bien que les romans de Dostoïevski, les analyses de Nietzsche ou les essais de Simmel et de Camus nous instruisent peut-être plus sur l'essence du nihilisme que la chronique de ses héros réels.

Vu, en effet, comme un phénomène historique, le nihilisme paraît révolu ; considéré, en revanche, comme un élément de notre civilisation, il semble encore vivace, et nous en sentons toujours les effets. La doctrine sceptique et, dans une certaine mesure, la théologie négative ont servi au nihilisme moderne d'atelier secret : c'est là, avec les outils qu'ils ont fournis, qu'ont été trempées les armes de la critique de la société, de la religion et du sujet.

Le nihilisme n'existe à l'état pur que comme figure de la pensée ; dans les comportements historiques, il apparaît à l'état de combinaison. Ainsi, Camus, dans *L'Homme révolté*, note-t-il : « L'héritage conjugué de Netchaiev et de Marx donnera naissance à la révolution totalitaire du XXe s. »

Le XIXe s. est celui de l'évolution, fondée sur le principe leibnizien de continuité, tel que l'acclimate en biologie Charles Bonnet au milieu du XVIIIe s. Or, le nihilisme substitue à ce principe, selon lequel tout vivant naît d'un ou de deux vivants à peu près semblables, un schème archaïque selon lequel un régime, un État, des institutions peuvent surgir *ex nihilo*. L'homme est un créateur dans son ordre propre, alors que, du point de vue biologique, il n'est qu'un continuateur, sujet seulement à de petites variations qui se produisent comme au hasard, sans qu'il les veuille. Ce nouveau nihilisme est un mélange : du scepticisme antique, il entend garder la critique radicale de la sensation et de la causalité ; de la mystique chrétienne, il adopte le thème de l'amenuisement du moi. Toutefois, il se charge d'une puissance destructive que les doctrines qui le précèdent – et même, dans une certaine mesure, le préfigurent – ne possédaient pas. Ce ne sont pas les « petites variations » de Darwin qui l'intéressent, mais les fractures du temps, les ruptures majeures. S'il s'inspire du schème théologique de la création *ex nihilo*, c'est pour en inverser le signe et en retourner le processus : le destructeur devient le Jean Baptiste de la création ; la ruine, l'annihilation, l'élimination spirituelles et physiques sont les premières tâches du fondateur.

Alors que, dans le nihilisme chrétien, l'âme s'efforce de dissoudre le moi, parce qu'il fait écran et obstacle au travail de l'esprit, dans le nihilisme moderne, ce travail de destruction est laïcisé et déplacé : ce n'est pas le moi de l'agent lui-même qui est soumis à la réduction du feu, à l'épreuve spirituelle, c'est l'Autre qui devient l'obstacle, et même, dans certains cas, selon le mot de Sartre, le « contre-homme ». Le travail sacrificiel sur soi disparaît ; le travail destructeur et guerrier commence. Mais ce nihilisme athée reste, dans ses intentions et ses mécanismes, si l'on peut dire, « chrétien » : c'est bien sur l'âme, sur la personne en tant qu'être spirituel, qu'on veut agir ; c'est bien l'être humain qui doit être corrigé, châtié, sauvé ; ou, s'il est irrécupérable, éliminé. Les proclamations d'athéisme ne doivent pas faire illusion : l'histoire ne compte que peu d'athées authentiques, peu de libres penseurs véritables ; elle connaît plutôt les croyants incertains et les renégats masqués.

Verrons-nous un jour des hommes capables de ne plus altérer par des cauchemars absolus les idées rares et courtes, les seules que notre condition finie nous permette de concevoir ? Un tel athéisme, nourri d'ascèse et de douceur sceptiques, serait proche de ce matérialisme où Simone Weil voyait l'attitude la plus voisine de la foi, parce que la plus dépouillée d'espérances trompeuses. Opposant l'humaniste au matérialiste, elle note *(Écrits de Londres et dernières lettres)* : « Des deux, le matérialiste a été le plus proche de l'état où l'âme peut recevoir la vérité. Mais il n'a pas su demeurer quelque temps sans espoir. » Elle ajoute : « Si Marx avait su... »

En revanche, le nihilisme du XXe s. est faustien : l'exclusion de toute dimension biologique dans l'anthropologie sartrienne est un symptôme qu'il faut prendre au sérieux ; il s'agit de mimer, tout en restant homme, la liberté et la puissance de Dieu. Le paradoxe du nihilisme, c'est qu'il accepte le « matérialisme » de Darwin tout en refusant le statut que le grand naturaliste donne à l'individu et à l'espèce. Il récuse le postulat du changement graduel, pour lui substituer une conception de type créationniste : il peut y avoir, dans l'ordre social, des coupures radicales, des destructions salvatrices et des nouveautés absolues. Toutefois, le principe de destruction sert de preuve au principe de création, en vertu d'un raisonnement que l'on peut formuler ainsi : l'homme est tout-puissant, parce qu'il peut tout détruire ; et, s'il a le pouvoir de détruire, alors il possède aussi le pouvoir symétrique de rebâtir à partir de pierres dispersées. La destruction, ici, remplit deux offices : elle déblaie le terrain en vue des constructions futures ; elle fortifie l'agent dans la croyance que, puisqu'il a été un destructeur efficace, il sera un bâtisseur inspiré.

L'erreur de jugement de l'activisme nihiliste consiste à postuler, entre l'opération de détruire et celle de construire, une symétrie analogue à celle que Kant établit entre l'énergie que requiert l'acte d'oublier et celui de se remémorer. On voit bien comment le « matérialisme » de Démocrite sert à justifier cette équivalence indue : puisqu'il n'y a que les atomes et le vide, ce que nous appelons « construction » ou « destruction » ne sont que des arrangements différents d'atomes. La *forme* n'a pas de privilège, pas d'essence propre : tout a une forme ; et toutes les formes sont sur le même pied. De ce fait, « détruire » et « construire » sont des opérations équivalentes. On les affecte seulement, selon les circonstances, d'une valeur subjective inégale, qui n'est en rien une différence ontologique. Détruire et construire sont, comme diviser et multiplier, des opérations simples et nécessaires aux combinaisons politiques et cosmologiques.

Quand on essaie de dessiner la silhouette du nihilisme moderne, de le traiter comme une figure spirituelle et un ferment politique, on est frappé par son caractère instable et composite : il ne s'agit pas d'une doctrine cohérente, solide, qui aurait été conçue par un seul esprit, ou qui du moins pourrait être pensée par un même esprit. Il s'agit d'un assemblage syncrétique, dont le ciment négatif est théologique : s'affranchir non seulement de Dieu mais de la nature. À la génération par filiation, le nihiliste substitue la génération spontanée (imitation de la création *ex nihilo*) ; il nie Dieu, pour prendre sa place. Or, s'affranchir de la nature a cessé d'être un rêve absurde à partir des débuts de la science moderne : les nihilistes n'ont fait que tirer les conséquences d'une rupture qui s'était produite entre l'homme et l'univers.

De cet immense ébranlement, qu'est-il résulté ? Existe-t-il, aujourd'hui, un nihilisme philosophique ? Les nihilistes du passé, figures audacieuses et nettes, ont-ils été remplacés par des nihilistes secrets ou des dissimulateurs conscients ? Ou ne subsiste-t-il plus que des idéologues exténués ? L'enquête est difficile.

Existe-t-il, en particulier, au XXe s., une relation directe entre le nihilisme et la terreur ? Le procureur anglais au procès de Nuremberg avait-il raison, par exemple, de noter que, « de *Mein Kampf*, la route était directe jusqu'aux chambres à gaz de Maïdanek » ? Rapportant ce mot dans *L'Homme révolté*, Albert Camus ajoute : « Il touche [...] au vrai sujet du procès, celui des responsabilités historiques du nihilisme occidental... » Doit-on, de la même manière, déceler dans la fondation du *goulag* soviétique, à côté des signatures de Lénine et de Staline, celle de Netchaiev ? Ne faut-il pas aller plus loin, et dire qu'en notre siècle bien des hommes ont, par leur aveuglement ou leur démission, pour ainsi dire consenti à des engrenages qui ourdissaient l'exclusion ou l'anéantissement de leurs semblables ? N'y a-t-il pas, dans la vie de l'esprit, une sorte de circularité infernale qui fait que, quand il se croit délivré de la transcendance, il régresse vers le fétichisme de la force ?

Reportons-nous un peu plus de deux siècles en arrière : lorsque Kant écrit ses *Rêves d'un visionnaire*, il se propose de définir les conditions d'un *commercium spirituale* authentique : de même qu'entre les corps des forces d'attraction s'exercent, il existe en droit, entre les âmes, un réseau de liens. Nous sommes encore dans un univers chrétien, marqué par la « communion des saints », où, par une sorte de symétrie et d'écho, la nature lie aussi entre eux tous les éléments matériels. Au cours du XIXe s., cette conception s'altère : déjà Kant avait récusé la possibilité d'une ontologie de la nature. Plus tard, c'est l'idée même d'un ordre inhérent au réel, toujours affirmée par le positivisme, qui vacille : la nature a une histoire, mais cette histoire est contingente. Le hasard n'est que le produit, domestiqué et mathématisé à des fins scientifiques, d'un chaos sauvage et primordial. L'ordre n'est qu'une configuration accidentelle du désordre : nulle puissance transcendante et divine ne régit l'univers ; une sélection aveugle hérite des pouvoirs organisateurs de Dieu.

Ce n'est plus, comme chez Auguste Comte, à une religion de l'humanité qu'on en appelle, mais à une conception anarchiste du réel. L'homme n'a plus besoin d'être nihiliste : la nature est nihiliste à sa place. Du même coup renaît ce qu'Auguste Comte nomme le fétichisme : on ne révère ni un Dieu unique ni des dieux multiples mais des forces brutes de l'univers, qu'on les appelle ADN, génome, chaos, bruit, ou de tout autre nom. On n'est plus aux temps anciens de la « mort de Dieu » ni même aux mirages de la « mort de l'homme » : on a abouti à ce que Husserl, à la fin de *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*, jugeait être le mal le plus grave de l'homme moderne, la « lassitude *(Müdigkeit)* ».

Par « lassitude » il n'entend pas une fatigue, mais un abandon : l'homme doit-il renoncer à l'idéal d'une autojustification rationnelle de ses pensées et de ses actes comme à une illusion ? Ou doit-il, au contraire, à l'intérieur même de ses doutes, du fond de ses analyses critiques, malgré son peu d'espoir de voir se réaliser les programmes que lui inspire sa raison, refuser de « dire adieu » au *Logos*, à cette instance mystérieuse que les Latins ont baptisé *ratio*, qui éclaire, relie et mesure, mais dont nous ignorons le « nom divin » ?

Le paradoxe de notre situation présente, c'est que la lucidité semble légitimer la lassitude. Ni la science ni la politique ne paraissent en mesure d'assurer l'entente et la paix. Les savoirs et les puissances qu'il manie ne rendent ni plus nette ni plus précise, aux yeux de l'homme, sa propre image. Tout se passe comme s'il ne nous restait plus, pour retrouver la raison, que la voie détournée, obscure, risquée, d'un saut dans l'inconnu, d'un pari : nous sommes exposés au « rien », et il nous est demandé, selon le mot de Fénelon, « de ne rien ajouter à ce pur rien ». Qu'est-ce à dire, sinon que l'homme, pour sortir du nihilisme, ne peut plus recourir aujourd'hui à la vieille pharmacopée métaphysique ou positive ? Il a besoin d'une « révélation » que sa raison et son âme puissent entendre. Celui, s'il vient un jour, qui fera résonner cette espérance, restituera à l'homme son visage et mettra un terme à la figure présente et passée du nihilisme.

▶ BANNOUR W., *Les Nihilistes russes*, Paris, Aubier, 1974. — BARRETT W., *Irrational Man : A Study in Existential Philosophy*, Garden City (NY), Doubleday, 1958. — BERDIAEV N., *Les Sources et le sens du communisme russe* (1935), trad. fr., Paris, Gallimard, 1938 ; rééd. Gallimard « Idées », 1951 ; *L'Esprit de Dostoïevski* (1921), trad. fr. A. Nerville, Paris, Stock, 1945, 1974. — BLANCHOT M., « Réflexions sur le nihilisme », *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969. — BOSSUET, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, in LANSON G., *Bossuet. Extraits des œuvres diverses*, Paris, Delagrave, 1899. — CAMUS A., *L'Homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951 ; « Nietzsche et le nihilisme », *Les Temps modernes*, vol. 7, nº 70, août 1951. — DIOGÈNE LAËRCE, *Vies* (IX, « Pyrrhon »), trad. fr., Paris, Garnier-Flammarion, vol. 2, 1965. — DOSTOÏEVSKI F. M., *Les Démons* (1871), Paris, Gallimard, 1955. — FÉNELON, *Lettres spirituelles*, in *Œuvres spirituelles*, introd. et choix de textes par F. Varillon, Paris, Aubier, 1954. — GROSSMANN V., *Le Livre noir*, Arles, Solin / Actes Sud, 1995. — HEGEL F., *Glauben und Wissen* (1800), trad. fr. Philonenko & Lecouteux, *Foi et Savoir*, Paris, Vrin, 1988. — HEIDEGGER M., *Nietzsche*, Gunther Neske, 1961 (trad. fr., Paris, Gallimard, 2 vol., 1971). — KOYRÉ A., *La Philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe s.* (Paris, 1929), Paris, Gallimard, 1976 ; *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, Paris, Gallimard, 1929. — NIETZSCHE F., *La Volonté de puissance*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1955 ; rééd. 2 vol., Paris, Gallimard « Tel », 1995. — PAPADOPOULO A., *Introduction à la philosophie russe des origines à nos jours*, Paris, Le Seuil, 1995. — RAUSCHNING H., *La Révolution du nihilisme*, Paris, Gallimard, 1939 ; *Gespräche mit Hitler* (1939), *Hitler m'a dit* (1939), Aimery Somogy, 1979, Librairie générale française, 1979, « Pluriels », 1995. — ROSSET C., *La Philosophie tragique*, Paris, PUF, 1960 ; rééd. Paris, PUF « Quadrige », 1991 ; éd., *Traversées du nihilisme*, Osiris, 1995. — SCHOPENHAUER A., *Parerga et Paralipomena : Aphorismes sur la sagesse dans la vie* (1851), trad. fr. R. Ross, Paris, PUF, 1964 ; rééd. PUF « Quadrige », 1983. — SIMMEL G., « Zu einer Theorie des Pessimismus » (1900) et « Socialismus und Pessimismus » (articles parus en 1900 dans le journal *Die Zeit*, de Vienne, le 20 janv. et le 3 fév. 1900), repris in *Vom Wesen der Moderne. Essays zur Philosophie und Ästhetik*, Hambourg, Junius, 1990. — TOURGUENIEV I., *Pères et Fils* (1862), in *Romans et Nouvelles*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1981. — VATTIMO G., *La Fin de la modernité*, trad. fr., Paris, Le Seuil, 1987.

Bertrand SAINT-SERNIN

→ *Anarchisme ; Espérance ; Nietzsche ; Scepticisme jusqu'au XVIIIe s. ; Schopenhauer ; Tolstoï ; Vie et mort.*

NON-VIOLENCE

Par « non-violence » on peut entendre des choses très différentes. Il importe de distinguer d'une part

la non-violence comme méthode de lutte ou stratégie de conflit et d'autre part la non-violence comme doctrine éthique et politique qui s'identifie essentiellement avec le gandhisme. Cet article porte sur la non-violence au premier sens du terme. La non-violence comme doctrine éthique et politique est développée, en revanche, dans l'article sur la pensée de Gandhi.

La non-violence et le pacifisme

Il faut définir tout d'abord la non-violence telle que la conçoit le pacifisme, lequel à son tour peut assumer au moins trois formes.

Le *pacifisme éthique* est la position qui rejette la guerre pour des raisons morales. Lorsque la guerre est rejetée *a priori*, comme étant toujours injustifiable, au nom d'une règle absolue qui interdit en tout lieu et en tout temps l'emploi de la violence, nous sommes confrontés alors à un pacifisme absolutiste. Parmi les défenseurs de cette forme de pacifisme on peut citer Tolstoï et différents groupes religieux d'obédience chrétienne comme les quakers, les vaudois, les témoins de Jéhovah. Toutefois, même celui qui prétend que la guerre est légitime dans certaines conditions déterminées (par exemple dans la théorie de la guerre juste) peut admettre qu'aucune guerre n'est justifiée, ou tout au moins n'est aujourd'hui légitime, dans la mesure où ces conditions déterminées ne se produisent jamais ou, en tout cas, ne se vérifient plus dans le cas d'une guerre moderne. Cette forme de pacifisme, que nous pouvons appeler pacifisme contingent, est sans doute aujourd'hui plus répandue que sa variante absolutiste ; s'y rattachent différents mouvements de défense civile qui sont nés et se sont développés dans de nombreux pays.

Le *pacifisme juridique* est moins l'expression d'un refus de la guerre fondé sur des raisons morales que l'expression d'une conviction en vertu de laquelle la guerre est intrinsèquement rattachée à l'existence d'un ordre international dans lequel domine un État national doué d'une souveraineté pleine et absolue quant à la décision de faire ou non la guerre. Par conséquent, la seule façon de garantir une paix stable et durable consiste à instaurer un ordre juridique international dans le cadre duquel le pouvoir des États individuels se voie limité par une autorité supérieure pouvant mettre fin aux conflits entre ces États.

Les différents projets de paix perpétuelle élaborés au cours de ces trois derniers siècles sont autant d'expressions célèbres du pacifisme juridique. Parmi les plus connues d'entre elles figurent le *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, conçu au XVIIe s. par Charles-Irénée Castel, abbé de Saint-Pierre, lequel propose un ordre international fondé sur une « union permanente et perpétuelle » entre des États souverains (chrétiens) ; le traité de Kant *Projet de paix perpétuelle* (1795) ; et l'écrit de Saint-Simon et Augustin Thierry, *Réorganisation de la société européenne* (1814), qui suggère la création d'un Parlement européen investi du pouvoir de juger les controverses entre les États particuliers en s'assurant que chacun d'eux respecte ses propres résolutions. Au cours de notre siècle les thèmes du pacifisme juridique ont été repris et intégrés d'une façon systématique dans le droit moderne international (Hans Kelsen est l'un des principaux artisans de cette élaboration) et ont abouti à la création de l'ONU.

Selon le *pacifisme économique* les causes principales de la guerre sont à rechercher moins dans l'existence de l'État national que dans certaines structures ou politiques économiques. Pour ceux qui voient au contraire la cause principale de la guerre dans la forme de production capitaliste qui conduit nécessairement au colonialisme, à l'impérialisme et à la conquête de marchés de plus en plus vastes, le remède pour une paix stable et durable est l'abolition du système de production capitaliste et l'instauration d'une économie planifiée à l'échelle mondiale.

La non-violence que revendiquent plusieurs méthodes de lutte ne s'identifie à aucune des trois formes de pacifisme que nous venons de présenter, elle est compatible en soi avec chacune d'elles.

Définition de la non-violence

Le terme de « non-violence » tel que nous l'entendons ici est essentiellement défini par rapport au terme « violence ». On peut ainsi distinguer *grosso modo* trois acceptions du terme « non-violence » correspondant à trois acceptions du mot « violence ».

Selon sa première mais aussi sa plus large acception (qui correspond à une signification restreinte du mot « violence »), la « non-violence » désigne toute méthode de lutte non armée ou, d'une façon plus générale, toute méthode de lutte qui n'implique pas que l'on inflige intentionnellement ou par la force des lésions physiques, c'est-à-dire toute méthode de lutte exempte de violence physique active. Dans une deuxième acception, moins large (qui correspond à une signification moins restreinte du terme « violence »), la non-violence désigne toute méthode de lutte exempte aussi bien de violence physique active (par le fait de commettre un acte) que de violence physique passive (par le fait de l'omettre) : on peut désigner cette sous-classe de méthodes de lutte par le terme de méthodes de lutte sans effusion de sang. La troisième acception, plus restreinte, du terme de « non-violence » désigne toute méthode de lutte exempte de violence au sens large du terme. Cette acception de la non-violence peut être définie de la façon suivante. La non-violence désigne toute action censée exprimer une méthode de lutte (acte ou omission) accomplie par un agent (personne ou groupe) dans une situation conflictuelle présentant les caractéristiques suivantes : *1)* l'accomplissement de l'action par l'agent dans

une telle situation n'implique pas que l'on tue ou que l'on inflige par la force des lésions ou des souffrances physiques ou psychologiques à quelqu'un ; *2)* l'agent qui se trouve dans la situation en question croit que 1 est vrai ; *3)* l'agent dans cette situation choisit d'accomplir cette action comme relevant d'une telle méthode de lutte à la suite de 2.

Normalement on parle de non-violence au premier sens du terme. Cet emploi prévaut également dans la plupart des études sur la non-violence. En ce sens, la non-violence peut être compatible avec un certain nombre d'idéologies et de positions morales différentes : des méthodes de lutte non armées ou sans violence physique peuvent être utilisées par les groupes les plus différents, au service de n'importe quelle cause ou de n'importe quelle raison. Rien n'empêche, par exemple, qu'un groupe prêt à utiliser la violence armée, ou même à la glorifier, ait recours dans certaines situations conflictuelles à des méthodes de lutte non armée, soit parce qu'il ne dispose pas d'armes considérées comme suffisantes pour battre l'adversaire, soit parce qu'il pense que le recours à la violence armée dans la situation conflictuelle où il se trouve n'offre pas assez de garanties d'efficacité par rapport aux objectifs visés. C'est pourquoi on peut parler en ce sens de non-violence comme de non-violence générique.

D'un point de vue normatif, toutefois, la définition la plus adéquate de la non-violence n'est pas la première, ni même la deuxième, mais plutôt la troisième : on ne voit pas en effet quelle différence d'ordre moral il peut y avoir entre des méthodes de lutte qui entraînent intentionnellement par l'usage de la force la mort ou des souffrances, qu'elles le fassent par des actes ou par des omissions ; ou encore entre des méthodes de lutte qui impliquent le fait d'infliger des souffrances ou des lésions physiques, et des méthodes de lutte qui impliquent que l'on inflige des souffrances ou des lésions psychiques. On peut définir cette notion de non-violence comme une forme de non-violence spécifique et naturelle.

Existe-t-il des méthodes de lutte qui soient en même temps naturellement non violentes et efficaces ? Si la conception démocratique fondée sur le principe du dialogue et la règle de la majorité sont considérées comme une méthode de lutte pour la résolution de (certains types de) conflits, alors la conception de la démocratie directe semble se présenter comme un exemple paradigmatique de méthodes naturellement non violentes et, dans le même temps, dans certaines conditions déterminées, efficaces. En effet, même si ceux qui sont mis en minorité peuvent subir des souffrances psychologiques (par exemple la frustration profonde de voir certains objectifs personnels non réalisés), toutefois, dans la mesure où ils ont accepté librement et délibérément cette éventualité, on ne peut pas dire que ceux qui sont majoritaires leur infligent ces souffrances contre leur volonté *(volenti non fit injuria)*. En outre, si cette méthode démocratique est choisie précisément parce qu'elle n'entraîne ni la mort ni des souffrances physiques ou psychiques contre la volonté de ceux qui, bien qu'ils l'acceptent, sont minoritaires, elle satisfait également aux deux autres clauses de la même définition et elle apparaît donc comme une méthode de lutte naturellement non violente.

Le problème toutefois est de savoir si, dans des situations de conflit aigu entre des groupes où la méthode démocratique ne peut pas être utilisée et si l'on refuse d'accepter passivement le *statu quo*, il convient de recourir à d'autres méthodes de lutte à la fois naturellement non violentes et efficaces. La réponse semble devoir être négative : il est difficile de savoir quelles sont les méthodes de lutte ayant une quelconque efficacité vis-à-vis de l'adversaire qui ne lui infligeraient aucune souffrance, pas même psychique, contre sa volonté. Qu'il s'agisse de résistance passive, de non-collaboration, de grève ou de boycottage, de non-payement d'impôts, d'ostracisme social ou de désobéissance civile, etc., de nombreux membres du groupe adverse contre lesquels ces méthodes sont dirigées éprouveront généralement de profondes frustrations, ne serait-ce qu'en voyant leurs intérêts sérieusement contestés, et ces frustrations seront d'autant plus intenses que ces méthodes de lutte se révéleront efficaces à leur égard. Il existe toutefois des méthodes de lutte non violente d'inspiration gandhienne. Ce sont celles qu'on appelle le *satyagraha* ; il convient que nous nous y attardions plus longuement.

Le satyagraha

Satyagraha signifie littéralement « force de la vérité » ; c'est le mot que Gandhi a créé pour définir le type de lutte qu'il élabora et commença à mettre en pratique pendant son long séjour en Afrique du Sud et qu'il continua à pratiquer ensuite comme leader du mouvement pour la libération de l'Inde et son émancipation de la domination britannique.

Le *satyagraha* doit être compris comme une stratégie générale des conflits destinée à aboutir à des solutions constructives et stables, caractérisées par une série de principes fondamentaux. Sept de ces principes sont particulièrement importants. Nous donnerons une formulation brève de chacun d'eux, que nous accompagnerons au besoin de quelques commentaires explicatifs.

Le premier principe indique que dans chacune des différentes phases d'un conflit il faut être prêt à dialoguer le plus objectivement possible avec l'adversaire. Concrètement, ce principe suppose plusieurs choses. En premier lieu, il convient de s'efforcer d'examiner la position de l'adversaire de la manière la plus impartiale, en vérifiant objectivement et attentivement ses motivations, l'image qu'il a du conflit, sans déformer ses raisons ou

occulter des faits importants pour la compréhension du conflit. En second lieu, ce principe suppose que l'on soit disposé à modifier ou même à renoncer à sa propre position quand, après un examen plus attentif, les raisons de l'adversaire se révèlent en partie ou en totalité plus justes et plus fortes et donc plus convaincantes que ses propres raisons. En troisième lieu, ce principe demande qu'au cours de chacune des phases d'un conflit on essaye de laisser ouverts le plus de canaux de communication possible avec le plus grand nombre possible de membres du groupe adverse.

Ce premier principe se fonde sur l'affirmation qu'il n'existe aucun domaine où l'on soit sûr d'être dans le vrai, surtout lorsque des objectifs et des intérêts personnels sont en jeu ; il n'existe ainsi aucune situation conflictuelle où l'on puisse être sûr d'être du côté du droit tandis que l'adversaire n'y serait pas. Il est clair que la tentative de comprendre le plus objectivement possible la position de l'adversaire nécessite une certaine capacité d'empathie, mais l'empathie ne se confond pas avec la sympathie ou l'altruisme. Ce principe exige que l'on se représente le plus clairement possible la situation de l'adversaire avec ses choix, ses valeurs, ses perceptions, et non que l'on s'identifie à lui.

Le deuxième principe dit que, dès le début d'un conflit et dans chacune de ses phases ultérieures, il faut utiliser uniquement des techniques de lutte qui n'impliquent aucune menace – ou du moins des techniques dont on a de bonnes raisons de croire qu'elles n'impliquent pas de menaces – contre les intérêts vitaux de l'adversaire (sa vie, sa santé, son intégrité physique et psychique) ; pour le reste, il faut toujours tenter de minimiser le plus possible les éventuelles souffrances que l'utilisation de ces techniques peut infliger à l'adversaire contre sa volonté. Ce principe suppose, entre autres, qu'il ne faut en aucune façon menacer d'utiliser la violence armée contre quelqu'un ; c'est pourquoi le recours à des méthodes de lutte *satyagraha* présuppose que l'on renonce non seulement à utiliser mais aussi à détenir un type d'arme quelconque.

Le troisième principe indique que, si toute méthode de lutte (qui satisfait le principe précédent) implique que l'on inflige par la force des souffrances à l'adversaire, il faut choisir les méthodes qui minimisent ces souffrances même si cela entraîne davantage de sacrifices. Toute méthode de lutte suppose de la part de celui qui l'utilise des sacrifices qui deviennent de plus en plus grands à mesure que le conflit s'aggrave. Cela vaut tout particulièrement pour la violence armée, dont l'emploi exige non seulement une forte disposition au sacrifice de soi mais également de grands sacrifices de la part des non-combattants de son propre groupe. Une des affirmations qui sous-tendent ce principe est que, devant la fermeté témoignée par le groupe *satyagraha* en dépit des souffrances auxquelles il se soumet pour sa propre cause et en vue de minimiser le plus possible les souffrances que les méthodes de lutte employées provoquent chez l'adversaire, ce dernier ne peut pas ne pas réagir ensuite positivement, par la suspension éventuelle de l'emploi de la violence et en parvenant à une solution du conflit satisfaisante pour toutes les parties.

Un quatrième principe dit que dans toute phase de conflit il faut s'abstenir d'exprimer des exigences plus grandes ou des objectifs plus ambitieux que ceux posés au début du conflit. Un cinquième principe déclare qu'au cours d'un conflit qui concerne des objectifs déterminés il ne faut pas aggraver le conflit en introduisant également d'autres objectifs, par exemple en profitant du fait que l'adversaire s'est affaibli après s'être engagé dans un autre conflit grave avec d'autres parties. Selon un sixième principe, il ne faut jamais recourir à des méthodes de lutte plus ambitieuses et plus radicales avant d'avoir tenté de résoudre de façon constructive le conflit par des méthodes de lutte moins ambitieuses et plus légères. Un septième principe recommande d'affronter toute situation conflictuelle, dès le début de la lutte, à l'aide d'un programme constructif précis entraînant le plus de personnes possible vers la réalisation des objectifs pour lesquels on lutte *hic et nunc*. Il faut s'efforcer de définir tout particulièrement les objectifs qu'il est dans l'intérêt commun des parties en conflit de réaliser et qui nécessitent à cette fin leur collaboration sous différentes formes.

Une technique de lutte particulière, employée dans telle ou telle situation conflictuelle par tel ou tel groupe, sera donc une technique de lutte *satyagraha* dans la mesure où elle satisfait les sept principes mentionnés ci-dessus. Des exemples tout à fait clairs de formes de lutte fondées sur ces principes peuvent être recherchés dans les combats menés par Gandhi en Afrique du Sud et en Inde ; mais on peut citer également les combats de Martin Luther King et de ses disciples pour obtenir les droits civiques fondamentaux des Noirs aux États-Unis et ceux des évêques Romero, Camara et autres en Amérique latine. Bon nombre de théories non violentes dont nous avons connaissance – depuis celles des enseignants norvégiens contre le régime de Quisling pendant la Seconde Guerre mondiale jusqu'à celle de Solidarnosc – s'éloignent plus ou moins sensiblement du *satyagraha* et se rapprochent de ce que nous avons appelé ci-dessus la non-violence générique.

Quelques hypothèses sur le satyagraha

La stratégie *satyagraha* se fonde en partie sur une philosophie des conflits sociaux et internationaux, conflits dont la matrice est considérée comme plus structurelle que personnelle et comme inhérente non pas à la nature même des personnes mais plutôt à des structures qui conditionnent ensuite les personnes. Pour orienter une lutte sur la base des principes du *satyagraha* il faut donc

pouvoir distinguer, non seulement dans la théorie mais aussi dans la pratique quotidienne, entre les structures, considérées comme injustes, iniques, et qui doivent donc être détruites, et les personnes, qui ne doivent pas l'être. Mais il est important, lorsqu'on attaque des structures existantes, de proposer d'autres possibilités précises et constructives : d'où le caractère central dans le *satyagraha* du dernier principe.

Selon le *satyagraha*, l'homme est un être qui, après une préparation préalable et un entraînement systématique, peut se comporter dans des situations conflictuelles extrêmes en accord avec les principes définis par cette stratégie ; selon cette conception, même dans des situations de conflit aigu, la majorité des individus concernés est faite d'êtres humains normaux capables de réagir d'une façon humaine à des comportements largement conformes aux principes du *satyagraha*. La stratégie *satyagraha* a fait l'objet de différentes hypothèses très intéressantes, confirmées en partie par les études faites sur les grandes campagnes *satyagraha* menées par Gandhi. Nous allons énumérer brièvement ici quelques-unes de ces hypothèses.

La première hypothèse est que l'emploi de méthodes de lutte *satyagraha* tend à inhiber chez l'adversaire les sentiments de peur, de colère, de ressentiment, de haine, lesquels sont généralement à la base de ces processus psychologiques qui conduisent les personnes impliquées dans des situations conflictuelles aiguës à recourir à la violence armée. La deuxième hypothèse est que l'emploi systématique des méthodes de lutte *satyagraha* rend très difficile aux membres du groupe adverse partisans de l'emploi de la violence et de sa radicalisation de justifier auprès des autres membres du groupe, et plus généralement auprès d'un tiers, ces méthodes. Selon la troisième hypothèse, le comportement d'un groupe qui choisit une forme de lutte fondée sur les principes du *satyagraha* est tel qu'il est assez difficile de représenter les membres de ce groupe comme étant des individus brutaux, impitoyables, dépourvus de toute qualité humaine supérieure. Par conséquent, l'emploi des méthodes de lutte *satyagraha* tend à inhiber ce processus de déshumanisation chez l'un des groupes en conflit, processus qui justifierait que la partie adverse utilise à son encontre des formes de violences même extrêmes. Selon la quatrième hypothèse, l'orientation et l'organisation d'une lutte sur la base des principes du *satyagraha* tend à isoler dans la société qui a recours à la violence des individus et des groupes autoritaires, caractérisés par des inhibitions assez faibles quant à l'emploi de la violence.

On peut formuler alors une hypothèse plus générale selon laquelle l'utilisation systématique des méthodes de lutte *satyagraha* dans des situations de conflit aigu entre groupes tend à freiner la montée de la violence et la militarisation du conflit. Tandis que dans la logique de la violence les conflits aigus sont perçus comme des jeux de somme nulle (mais aujourd'hui, avec le développement considérable des systèmes de défense toujours plus destructeurs, les conflits qui s'appuyent sur la violence armée risquent de devenir de plus en plus des jeux de somme négative), dans la logique du *satyagraha* les conflits sont vus comme des jeux de somme positive, où toutes les parties en conflit parviennent, en utilisant ces méthodes de lutte, à des solutions optimales pour chacune de ces parties. Tandis que la lutte violente se fonde sur la méfiance vis-à-vis de l'adversaire – dont on attend en principe toutes sortes de coups, même les plus violents –, la lutte *satyagraha*, en revanche, est fondée sur la confiance dans l'adversaire et est elle-même orientée de façon à faire appel à ses aspects les plus humains et les plus nobles.

À quelles conditions et par rapport à quels objectifs la lutte *satyagraha* est-elle efficace ? Il s'agit d'une question qui soulève des problèmes très complexes. Il ne nous sera possible d'offrir ici que quelques aperçus rapides de la question.

En premier lieu, il faut souligner que le problème de l'efficacité des méthodes de lutte *satyagraha* doit bien sûr être mis en rapport avec les finalités ou les objectifs visés par ces méthodes. Or, le *satyagraha* est fondé sur une conception unitaire des rapports fins-moyens, de sorte que les fins visées tendent à déterminer le choix des moyens, et les moyens utilisés ont tendance à déterminer les fins que l'on vise concrètement et celles qui en fait seront ensuite réalisées. Les méthodes de lutte *satyagraha* ne se présentent donc pas comme des moyens efficaces pour atteindre des fins qui présentent des caractéristiques opposées à celles de ces méthodes : choisir d'orienter un conflit sur la base de stratégies *satyagraha* c'est déjà choisir certaines fins plutôt que d'autres. Tel est le point décisif de la phrase de Gandhi en vertu de laquelle « il est impossible de pratiquer le *satyagraha* pour une cause injuste ».

Un deuxième commentaire formulé entre autres par Karl Jaspers souligne que la stratégie *satyagraha* est un phénomène qui concerne exclusivement le conflit anglo-indien dans le cadre duquel on trouve d'un côté un peuple nourri d'une culture religieuse particulièrement favorable au *satyagraha* et de l'autre un adversaire, les Anglais, non fanatique, dont le niveau de brutalité est assez faible. Si les Indiens avaient eu affaire à un adversaire fanatique et impitoyable comme les nazis, la lutte *satyagraha* aurait été tout à fait impossible ou de toute façon tout à fait inutile. Or, il faut souligner que bon nombre de ceux qui ont participé en Inde aux grandes campagnes *satyagraha* n'appartenaient pas à la culture hindoue, puisqu'il y avait des musulmans, des parsis, des chrétiens ; de même, parmi les plus fidèles partisans et collaborateurs de Gandhi figuraient des marxistes, des

juifs, des athées, autrement dit des personnalités d'origines religieuse et culturelle très différentes de la sienne. Comme nous l'avons souligné ci-dessus, il faut également remarquer que des méthodes de lutte largement conformes aux principes du *satyagraha* furent utilisées également par des groupes non hindous dans des conflits à plusieurs égards différents du conflit anglo-indien. Par ailleurs, il peut être intéressant de souligner que, lorsqu'ils furent confrontés à la violence de la lutte contre leur domination – comme par exemple en Inde avec la révolte armée de 1857, ou au Kenya avec la guérilla Mau Mau –, les Anglais réagirent par des méthodes violentes et beaucoup plus brutales que celles avec lesquelles, en général (mais pas toujours), ils réagirent en Inde contre la lutte *satyagraha*. Ainsi, sur la base des hypothèses rappelées ci-dessus, on peut affirmer que le comportement moins fanatique et moins brutal manifesté en Inde par les autorités et par l'armée anglaise découle principalement du fait que ceux-ci se trouvèrent devant des formes de lutte de type *satyagraha*.

Quant à la stratégie à employer contre les régimes totalitaires ou contre des adversaires fanatiques, soulignons que le *satyagraha* est sous-tendu par une théorie du pouvoir selon laquelle, pour citer une phrase célèbre, ce pouvoir s'affirme moins avec des coups de fusil que grâce à la volonté de résistance et de non-collaboration. L'emploi de la violence en situation de conflit aigu est une forme extrême de non-collaboration avec l'adversaire. Mais ce qui compte, selon les adeptes du *satyagraha,* c'est qu'aussi aigu que soit un conflit la volonté de lutte ne s'affaiblisse pas et que la non-collaboration s'étende de plus en plus auprès des masses. Car, comme Gandhi le disait, même le pouvoir d'un tyran ne peut s'exercer longtemps lorsqu'il est confronté à une population unanimement décidée à ne pas collaborer et qui entreprend de mener la lutte *satyagraha* avec la même fermeté, le même esprit d'abnégation et le même effort d'organisation que lorsqu'elle s'investit dans une lutte armée efficace. Naturellement, plus le conflit est grave et plus l'adversaire est dur, plus la lutte *satyagraha* est difficile ; mais cela est vrai également pour la lutte armée.

► BOBBIO N., *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologne, Il Mulino, 1979. — CASE C. M., *Nonviolent Coercion. A Study in Methods of Social Pressure*, New York, Century Co., 1923. — DE LIGT B., *Pour vaincre sans violence*, Paris, Mognolet & Storz, 1935 (et éd. revue et corrigée, *The Conquest of Violence*, New York, Dutton, 1938). — DIWAKAR RANGANTH R., *Satyagraha : Its Technique and History*, Bombay, Hind Kitabs, 1946. — EBERT T., *Gewaltfreier Aufstand : Alternative zum Bürgerkrieg*, Fribourg, Rombach, 1968. — GIER N. F., *The virtue of nonviolence : From Gautama to Gandhi*, Albany, State Univ. of New York Press, 2004. — GREGG R., *The Power of Nonviolence*, New York, Shoken, 2e éd., 1966. — HARAKG. S. éd., *Nonviolence for the third millennium : Its legacy and future*, Macon, Ga., Mercer Univ. Press, 2000. — JASPERS K., *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, Munich, Piper, 1958 (trad. fr. E. Saget, *La Bombe atomique et l'avenir de l'homme*, Paris, Buchet-Chastel, 1963). — MALLICK K., Doris Hunter éd., *An anthology of nonviolence : Historical and contemporary voices*, Westport, Conn., Greenwood Press, 2002. — MELLER W. R., *Nonviolence : A Christian Interpretation*, New York, Association Press, 1964. — MULLER J. N., *Stratégie de l'action non violente*, Paris, Le Seuil, 1981. — RICŒUR P., *Histoire et Vérité*, Paris, Le Seuil, 1964. — ROBERTS A., *The Strategy of Civilian Defence : Nonviolent Resistance to Aggression*, Londres, Faber & Faber, 1967. — SEMELIN J., *Pour sortir de la violence*, Paris, Éd. ouvrières, 1983. — SHARP G., *The Politics of Nonviolent Action*, Boston, Porter Sargent, 1973. — SIBLEY M. Q. éd., *The Quiet Battle : Writings on the Theory and Practice of Nonviolent Resistance*, New York, Anchor Books, Doubleday, 1963. — STEGER M. B., *Judging nonviolence : The dispute between realists and idealists*, New York, Routledge, 2003. — VASTO L. DEL, *Technique de la nonviolence*, Paris, Denoël, 1971.

Giuliano PONTARA

→ *Gandhi ; Guerre et paix ; Justice internationale ; Tolstoï ; Violence.*

NORMES ET VALEURS

À première vue, normes et valeurs appartiennent à des familles de notions différentes. Dans les *théories des normes*, il est question de règles, raisons, principes, devoirs, droits, obligations, etc. Dans les *théories des valeurs*, on parle plutôt de bien, mal, meilleur, pire, etc. (Raz, 1990, 11, 200-201). Toutefois, il pourrait apparaître, à la réflexion, qu'il n'est pas illégitime d'ignorer, à un certain niveau d'analyse, les distinctions entre normes et valeurs, ou de supposer qu'il existe, entre ces deux notions, des relations tellement enchevêtrées qu'il serait absurde d'essayer de les séparer franchement. Dans la discussion traditionnelle de la dichotomie du fait et de la valeur, par exemple, il arrive que les couples fait-norme, être-devoir être, être-devoir faire, fait-valeur soient utilisés indifféremment, sans que cela soulève d'importantes objections de principe. Normes et valeurs appartiendraient, en réalité, à la *même* famille : celle des notions prescriptives, par opposition aux notions descriptives, quel que soit le critère de distinction adopté. Ce critère n'est pas nécessairement celui des conditions de vérité, d'après lequel les prescriptions, à la différence des descriptions, ne pourraient être ni vraies ni fausses. On peut, en effet, concevoir des moyens de distinguer les prescriptions des descriptions qui n'excluent pas la possibilité que les prescriptions aient certaines conditions de vérité (Von Wright, 1986). Cependant, on peut avoir des raisons de penser que l'un des principaux obstacles à une discussion raisonnable de la dichotomie du fait et de la valeur a précisément pour origine le fait que des distinctions significatives entre les normes et les valeurs n'ont pas été respectées. De

sorte que l'annulation de la distinction des normes et des valeurs présenterait plus d'inconvénients que d'avantages, quel que soit le niveau d'analyse auquel on se place.

Parmi les critères qui servent à distinguer les normes et les valeurs, ceux qui reposent sur les différences de forme logicolinguistique ne sont pas les moins éclairants. À la suite de Wiggins (1991, 95), on pourrait opposer : *1)* les énoncés *prescriptifs* ou *directifs*, qui contiennent des expressions d'obligation, d'interdiction, de permission ; *2)* les énoncés *évaluatifs*, qui contiennent des expressions d'appréciation ou de dépréciation (bien, mal, meilleur, pire, etc.). Il serait peut-être bon, par conséquent, de commencer l'examen des notions de normes et de valeurs par l'analyse des énoncés prescriptifs ou directifs et des énoncés évaluatifs.

Du point de vue de la philosophie morale, la question principale qui semble se poser, à propos des normes et des valeurs, est celle de savoir s'il est possible (et souhaitable) d'intégrer les théories du bien dans une théorie générale des valeurs et les théories du devoir ou de l'obligation morale dans une théorie générale des normes. En effet, les notions de normes et de valeurs ne sont pas exclusivement morales (on parle de normes et de valeurs cognitives, esthétiques, économiques, sociales, etc.). L'idée qu'il serait intéressant de considérer les réflexions sur le bien comme un secteur spécialisé de la recherche sur les valeurs en général et les réflexions sur le devoir ou l'obligation morale comme un secteur spécialisé de la recherche sur les normes en général n'est pas neuve. Mais elle a pris une place considérable dans la recherche contemporaine en philosophie morale. Il est incontestable que l'intégration des théories du bien et du devoir dans des théories plus générales de la valeur et des normes a libéré, si l'on peut dire, la recherche en philosophie morale. Elle a permis, en un certain sens, de la renouveler grâce aux réflexions des économistes, psychologues, sociologues et logiciens sur des sujets particuliers tels que la logique des préférences ou des comparaisons interpersonnelles, la théorie des jeux et de la décision, la logique déontique, les théories de la motivation, du contrôle social, de l'intériorisation, de la socialisation (Gibbard, 1996 ; Sen, 1993 ; Ulmann-Margalit, 1977 ; Von Wright, 1983). Mais il n'est pas sûr que les tentatives de restaurer ou d'enrichir les théories du bien ou de l'obligation morale à l'aide des concepts de valeurs et de normes aient beaucoup aidé à clarifier les problèmes traditionnels de la philosophie morale.

La forme logique des énoncés normatifs et axiologiques

Les énoncés moraux peuvent être ou bien *évaluatifs* ou bien *prescriptifs* ou *directifs* (Wiggins, 1991, 95). On reconnaît les énoncés évaluatifs au fait qu'ils contiennent des prédicats spécifiques, qu'on peut appeler appréciatifs ou dépréciatifs et classer, ensemble, sous l'expression générique : prédicats *axiologiques*. On a pris l'habitude de diviser ces prédicats en deux grands groupes : ceux qui semblent avoir une composante descriptive (courageux, lâche, généreux, mesquin, etc.) et ceux qui semblent en être totalement dépourvus (bien, mal, meilleur, pire, etc.). Les premiers sont dits *épais* et les seconds *fins* (Williams, 1990, 141-142). Des phrases telles que « Le plombier est honnête », « La vie juste est meilleure que la vie bonne », « Mentir est un mal » sont, selon ces critères, des énoncés *évaluatifs*. Les énoncés *prescriptifs* ou *directifs* se reconnaissent tantôt au mode (impératif), tantôt à la présence d'expressions dites déontiques : « Il faut », « Il est obligatoire », « Il est permis », « Il est interdit », etc. Les phrases « Ne vole pas », « Il faut restituer ce qui a été prêté ou déposé » sont, selon ces critères, des énoncés prescriptifs ou directifs. Cependant, il est possible d'émettre un jugement prescriptif sans qu'il soit formulé à l'impératif ou indiqué par une expression déontique (« Les enfants dorment » pour « Ne pas les déranger »). Il convient donc de distinguer le *jugement* prescriptif ou directif de sa *formulation* (Von Wright, 1986, 10-11). Au demeurant, le mode impératif ne suffit pas, à lui seul, à indiquer la prescription ou l'obligation. L'impératif « Ne tue pas » peut servir à exprimer une recommandation, un conseil, une menace, un avertissement, une requête, une supplique, une simple demande, etc., autant qu'une obligation. De la même manière, il convient de distinguer le jugement évaluatif de sa formulation. On peut émettre des jugements évaluatifs sans se servir de prédicats appréciatifs ou dépréciatifs, fins ou épais : « L'épicier n'a pas rendu la monnaie » pour « L'épicier est malhonnête ». Mais le fait qu'on puisse formuler des évaluations ou des prescriptions autrement qu'en utilisant des prédicats appréciatifs ou dépréciatifs, le mode impératif ou les expressions déontiques ne signifie pas que les critères logicolinguistiques ne nous donnent aucune indication sur la question de savoir s'il est possible, utile, raisonnable ou nécessaire de distinguer les jugements évaluatifs et prescriptifs. On pourrait décider d'appeler *normatifs* l'ensemble de ces énoncés, prescriptifs et évaluatifs. Mais il vaut mieux suivre Von Wright sur ce sujet et réserver le terme *normatif* aux seuls énoncés prescriptifs ou directifs (1986, 10). Il resterait alors à baptiser les énoncés évaluatifs épais et fins : le terme *axiologique*, d'usage assez courant en philosophie morale (Findlay, 1970), pourrait convenir.

Du point de vue de leur forme, les énoncés *normatifs* et *axiologiques* présentent des différences que certains philosophes jugent si profondes qu'elles justifient, à leurs yeux, un traitement séparé des *normes* et des *valeurs* (Wiggins, 1991, 96 ; Castañeda, 1975). Ce qui distingue ces deux genres d'énoncés n'est pas nécessairement leur rapport à la vérité ou à la fausseté. On peut envi-

sager la *possibilité* que les uns et les autres expriment des propositions, c'est-à-dire qu'ils aient des valeurs de vérité. Les énoncés *axiologiques* et les énoncés *normatifs* partagent, entre autres, la propriété de pouvoir être des objets dans des expressions de croyance, ce qui pourrait être un bon indice de leur caractère propositionnel. Rien ne semble nous interdire d'affirmer : « Je crois qu'il est obligatoire de rendre ce qui a été prêté », « Je crois que l'épicier est honnête », etc. Il existe, néanmoins, des différences dans la structure de ces deux genres d'énoncés. Tout d'abord, les énoncés normatifs semblent avoir un domaine d'application plus étroit que les énoncés axiologiques. Les énoncés normatifs portent généralement sur ce qu'il faut faire et s'appliquent plutôt à des actions humaines. Tout énoncé normatif devrait, en principe, faire référence à un certain genre *d'action*, préciser quels *agents* peuvent, doivent ou ne doivent pas l'accomplir et dans quelles *circonstances*. Dans les énoncés axiologiques, en revanche, on ne retrouve pas nécessairement de référence à une action et des précisions concernant des agents et des circonstances. Les prédicats appréciatifs ou dépréciatifs peuvent s'appliquer, bien sûr, à des actions ou des agents ou des circonstances mais sans impliquer nécessairement les *trois*. D'autre part, ils peuvent porter, aussi, sur des sentiments, des objets naturels ou artificiels, c'est-à-dire sur tout autre chose que des actions (Moore, 1996). Mais le critère de la différence de portée paraît insuffisant car certains énoncés normatifs, c'est-à-dire certains énoncés contenant une expression déontique telle que « devoir », ne portent pas sur ce qu'il faut faire et ne s'appliquent pas à des actions. « Il doit y avoir une vie après la mort » ; « La souffrance ne devrait pas être » sont des énoncés relatifs au *devoir être*. Castañeda oppose *ought-to-do* et *ought-to-be* (1975, 46) et Von Wright utilise la terminologie germanique *tun-sollen* (devoir faire) et *sein-sollen* (devoir être) (1983, 106). D'après Von Wright, on peut construire une logique de type modal ordinaire pour les énoncés relatifs au *sein-sollen*. Mais la situation est toute différente pour les énoncés relatifs au *tun-sollen*, lesquels exigent une logique d'un genre particulier (1983, 106). Ce sont ces énoncés seulement que Von Wright appelle *normatifs*. Cependant, si on isole, à la suite de Von Wright et de Castañeda (1975, 46), les énoncés relatifs au *devoir être* et qu'on concentre son attention sur les énoncés relatifs au *devoir faire*, on peut admettre qu'il existe une différence de portée entre les énoncés normatifs et les énoncés axiologiques. Quoi qu'il en soit, le critère de la différence de portée ne suffit pas à faire des énoncés normatifs des énoncés d'un type logique particulier : en effet, ce critère n'exclut pas la possibilité que les énoncés normatifs relatifs au devoir faire forment un sous-ensemble dans l'ensemble des énoncés axiologiques. En réalité, c'est autour de la question de savoir si les expressions déontiques telles que « être interdit », « être obligatoire » pouvaient être traitées comme des *prédicats* que se sont développées les réflexions sur la forme logique spécifique des énoncés normatifs. Von Wright semble avoir oscillé entre une interprétation prédicative (« Le mensonge est interdit ») et une interprétation non prédicative (« Il est interdit de mentir »), c'est-à-dire une interprétation qui fait des expressions déontiques des *opérateurs* portant sur des phrases, à la manière de la négation (1983, 103-107). De même, Castañeda pense que « être obligatoire » peut être traité comme un prédicat décrivant une *propriété non naturelle* attachée à des actions ou comme un *opérateur* portant sur des phases d'action (1975, 185-190, 335-336). Il existe des raisons de choisir l'interprétation non prédicative, c'est-à-dire de ne pas traiter « être obligatoire » comme un prédicat décrivant une propriété des actions, équivalent à « être rapide » ou « être nerveux ». Ce choix pourrait être justifié, entre autres, par l'usage parce qu'il semble qu'on ne puisse pas dire, sans commettre d'erreur de catégorie : « Il conduit rapidement, nerveusement et obligatoirement. » Il semble qu'on devrait dire, de préférence : « Il conduit rapidement, nerveusement et *parce qu*'il est obligé de le faire. » L'expression d'obligation jouerait le rôle d'une certaine *raison* de l'action. L'obligation serait, dans ces conditions, transportée *en dehors* de l'action – ce serait une sorte d'*antécédent* de l'action –, transport que l'idée d'*opérateur* traduit assez bien. Les énoncés axiologiques pourraient présenter une ambiguïté similaire pour les prédicats fins tels que « bien, mal ». Mais, dans le cas des prédicats épais tels que « courageux », « lâche », c'est précisément leur caractère adverbial qui est frappant (« Il s'est battu courageusement, généreusement », etc.).

On peut essayer de tirer quelques conclusions ontologiques de ces distinctions et rejeter, par exemple, les tentatives de construire une théorie des valeurs morales qui s'appuierait sur l'idée que ces valeurs peuvent être « perçues » directement. Si le concept moral central est celui d'obligation et si l'obligation *n'est pas une propriété* naturelle ou non naturelle attachée à des objets ou des actions accomplies, il serait assez vain d'essayer de défendre l'idée qu'on pourrait « percevoir » les propriétés morales *comme* on perçoit celles des objets physiques ordinaires. Cependant, la question de savoir si l'obligation (ou le devoir) est le concept moral central de l'éthique est loin d'être tranchée (Anscombe, 1981). De toute façon, les distinctions de forme entre les énoncés normatifs et axiologiques ne peuvent pas suffire, à elles seules, à justifier l'idée qu'il n'y aurait *aucune* relation de dépendance entre les normes et les valeurs. Hare a proposé plusieurs arguments en faveur de la réduction des évaluations aux prescriptions, le principal étant que tout jugement évaluatif contient une prescription ou une recommandation d'agir d'une certaine

façon (1952). On peut rejeter l'argument de Hare en faisant valoir que, dans l'ensemble des choses que nous jugeons bonnes, il y en a beaucoup qu'il serait absurde de « prescrire » ou de « recommander » : dire que la beauté, le talent, l'intelligence sont des biens ne peut pas signifier qu'on « recommande » aux gens d'être beaux, intelligents, talentueux. Cependant, même si cet argument et celui de Hare auquel il s'oppose sont des arguments pour ou contre la distinction *évaluation-prescription*, ce ne sont pas des arguments de forme logicolinguistique, à proprement parler.

L'analyse conceptuelle des normes et des valeurs

L'analyse conceptuelle des normes dégage habituellement trois sens ou aspects différents (Kolakowski, 1987, 15-47 ; Isambert, 1991, 51-64 ; Engel, 1994, 25-225) : *1) Impératif ou prescriptif :* la norme, c'est ce qu'il faut faire ou ne pas faire, ce qui est permis, obligatoire ou interdit. *2) Appréciatif :* la norme, c'est ce qu'il est bien ou correct, mal ou incorrect d'être, de faire, de penser, de ressentir ou d'avoir fait, pensé, ressenti. *3) Descriptif :* les normes sont les manières d'être, d'agir, de penser, de sentir les plus fréquentes ou les plus répandues dans une population donnée.

Le critère du domaine d'application donne quelques indications sur ce qui distingue l'impératif ou le prescriptif de l'appréciatif. L'impératif ou le prescriptif portent exclusivement sur des actions de type volontaire non encore accomplies. La portée de l'appréciatif est beaucoup plus large, puisqu'il couvre également les actions volontaires accomplies, les actions involontaires, les états mentaux, les dispositions, les objets, etc. Mais le domaine d'application du descriptif est aussi vaste puisqu'il se rapporte à tout ce qui est fréquent ou habituel : manières d'être des personnes et des choses, manières d'agir, de penser, de sentir, etc. Il faut donc trouver d'autres critères pour justifier la distinction entre l'appréciatif et le descriptif. De ce point de vue, le critère de la *sanction* peut rendre des services.

Au sens prescriptif ou appréciatif, la norme semble impliquer l'existence de sanctions positives (approbation, récompenses) ou négatives (réprobation, punitions), formelles (administrées par des autorités légitimes) ou informelles (administrées par chacun et par tout le monde) (Durkheim, 1975, 278). Mais, au sens descriptif, la norme se contente d'enregistrer l'existence de manières d'être, d'agir, de penser, de sentir, fréquentes ou habituelles. Or, dans l'ensemble de ces régularités, certaines ne sont manifestement pas soutenues ou engendrées par des sanctions. Le fait que de très nombreuses personnes allument leur poste de télévision en rentrant chez elles ne semble aucunement dépendre de l'existence d'une règle consciente ou inconsciente, sanctionnée ou pas.

On voit qu'il est possible d'identifier quelques-uns des critères qui justifient la distinction des trois formes de normativité. Mais il faut aussi tenir compte de leurs relations d'interdépendance. Si l'on ne retient que l'aspect prescriptif ou impératif, on confondra les normes avec des règles, règlements, lois, devoirs, en allant à l'encontre de nos intuitions ordinaires. C'est qu'on ne parle pas indifféremment des règles du jeu d'échecs et des normes du jeu et ce n'est pas seulement parce que norme serait un terme philosophique savant (en réalité, il est extrêmement répandu dans son sens technique au moins : « normes » de fabrication d'objets, c'est-à-dire, conditions que l'objet doit remplir pour être un « bon » objet d'usage ou d'échange, etc., selon certaines autorités compétentes). De la même façon, on a tendance à éviter de substituer le terme norme aux termes lois, règlements, devoir. On sait distinguer les règlements d'une prison et les normes de la vie carcérale, les lois d'une puissance militaire occupante des normes qui règlent les relations entre occupants et occupés, etc. Enfin, personne ne songe à substituer le terme norme au terme devoir lorsqu'il est question des devoirs envers Dieu ou envers son prochain.

Il existe différentes façons de séparer les normes des règles, règlements, lois, devoirs (Raz, 1990), ou de distinguer plusieurs variétés de normes en admettant que les règles, règlements, lois et devoirs sont des types de normes (Pfersmann, 1995). Mais il semble bien que, lorsqu'on utilise le terme norme de préférence à règles, lois, etc., c'est parce qu'on a souhaité ajouter une nuance appréciative à l'impératif. La norme, ce n'est pas seulement ce qui s'impose à nous, c'est aussi ce qui, d'une certaine façon, est apprécié, subjectivement désiré ou jugé légitime. Mais si l'on ne retient que l'aspect appréciatif de la norme, sans prendre en compte l'aspect prescriptif, il faudra être prêt à admettre qu'il existe des normes dont la violation ne serait sanctionnée d'aucune façon, ce qui donnerait une signification tout à fait inhabituelle au terme norme. Dans nos définitions courantes de la norme, les aspects prescriptifs et appréciatifs sont associés. L'aspect descriptif ne peut pas être négligé, car s'il l'était, nos capacités de distinguer les normes des règles, règlements et lois seraient à nouveau compromises. Alors que les lois, règles et règlements peuvent ne pas être appréciés par la plupart des membres d'une population donnée, il serait assez absurde de dire que les normes ne le sont pas parce que cela signifierait tout simplement que ce ne sont pas des normes.

Ce n'est pas toujours de cette façon que la question des relations entre les aspects prescriptif, impératif, appréciatif et descriptif de la norme est présentée. En réalité, c'est l'une des questions les plus anciennes et les plus controversées (Canguilhem, 1966). Les théories *fonctionnalistes* établissent un lien de dépendance *interne* entre l'état moyen, fréquent, habituel des membres d'une espèce et l'état que ces membres *devraient* atteindre, ce qui les distingue des théories *finalistes*, lesquelles sont

perfectionnistes et envisagent la possibilité d'un état idéal des membres d'une espèce qui correspondrait à la réalisation de leur « nature » ou de leur « essence », état idéal qui ne s'observe pas nécessairement ou qui n'est pas nécessairement représenté dans l'état moyen fréquent, habituel. Les théories *finalistes* admettent la possibilité d'un écart entre ce qui est et ce qui doit être, écart qui devient maximal dans les théories *mécanistes*, dont l'influence fut déterminante, semble-t-il, dans l'apparition du dualisme de l'être et du devoir être (Taylor, 1988, 34). Mais les philosophies pratiques dualistes ont les moyens de rétablir une relation entre le devoir être et l'être ou entre l'aspect prescriptif ou appréciatif et l'aspect descriptif, puisqu'elles semblent admettre que ce qui est voulu, désiré, apprécié par la plupart a vocation à devenir réalité. Même si le passage de l'être au devoir être est illégitime, le passage inverse du devoir être à l'être ne l'est pas : le normatif a une force factuelle (Kant, 1974 ; Kelsen, 1962). Quoi qu'il en soit, il semble bien que toute définition de la norme qui ne s'éloignerait pas trop de nos intuitions ordinaires, c'est-à-dire toute définition qui nous permettrait de distinguer les normes des règlements, lois, devoirs, exige la conjonction des trois aspects de la norme que l'analyse tend à distinguer : impératif, appréciatif, descriptif.

S'il est difficile de proposer une analyse satisfaisante des normes qui ne tienne aucun compte de leurs aspects public, objectif, contraignant, répandu, sanctionné, il n'en va pas de même pour les valeurs, à première vue du moins. Le développement des théories modernes de la valeur a contribué à rendre légitimes les définitions purement subjectives de la valeur, dont on peut trouver les rudiments dans la doctrine de Hume (1983, 569-592). En effet, de nombreux défenseurs de ces théories « générales » de la valeur ont estimé que la valeur d'un objet ou d'une action était une fonction des *intérêts* ou des *émotions* de l'agent, la preuve étant que cette valeur varie avec l'augmentation ou la diminution de l'intensité de l'intérêt que nous lui portons ou des émotions que nous éprouvons (Perry, 1926 ; Miller, 1983, 5-6). Cependant, les discussions qui ont été menées dans le contexte de la construction de cette théorie générale des valeurs ont aussi donné l'occasion aux critiques de l'approche subjective de s'exprimer. Les théories objectives de la valeur insistent plutôt sur la *stabilité* des valeurs, leur indépendance à l'égard des fluctuations des intérêts ou des émotions, l'indépendance des valeurs à l'égard des fluctuations des intérêts ou des émotions ne signifiant pas que les intérêts ou les émotions n'aient aucune relation privilégiée aux valeurs. Selon Scheler, par exemple, la valeur d'un objet ou d'une action n'est pas *fonction* des intérêts ou des émotions de l'agent, mais l'agent peut *connaître* ou *découvrir* cette valeur au moyen de ses intérêts ou de ses émotions (Scheler, 1955 ; cf. aussi Findlay, 1963 ; Tappolet, 1995).

De façon plus générale, les défenseurs de l'approche objectiviste ont rejeté les définitions subjectivistes de la valeur parce qu'elles ne tenaient aucun compte de la différence que nous sommes tous capables d'établir entre ce qu'on désire et ce qui est désirable, entre ce qui nous émeut et ce qui est émouvant, entre ce qui nous intéresse et ce qui est intéressant. C'est une distinction très importante, qui nous permet de justifier l'idée, commune en philosophie morale, que nous n'allons pas nécessairement ou immédiatement vers ce qui est bon ou qu'il nous arrive d'avoir des désirs ou des intérêts pour des choses dont nous *savons* qu'elles ne sont pas bonnes (pour nous mêmes ou pour autrui, dans le présent ou le futur). Bertrand Russell estimait que l'origine de la confusion entre ce qu'on désire et ce qui est désirable et, plus généralement, entre nos désirs et les valeurs, pouvait être aisément identifiée dans le maître argument des utilitaristes. Pour les utilitaristes, de même que ce qui est visible n'est rien d'autre que ce qu'on voit, de même ce qui est désirable n'est rien d'autre que ce qui est désiré. Cependant, d'après Russell, s'il est vrai que le visible peut être réduit à ce qu'on voit, le désirable ne peut pas être réduit à ce qu'on désire mais à ce qu'on *devrait* désirer (Russell, *History of Western Philosophy*, vol. III, Londres, Allen & Unwin, 1945, 1961, 740-747). L'argument de Russell présente certaines faiblesses car il ne semble pas tenir compte des aspects normatifs de la vision (ce qui est visible, c'est ce qu'on *devrait* voir dans certaines conditions). D'autre part, il n'est pas sûr que l'argument de Russell soit authentiquement non subjectiviste. Il est parfaitement compatible avec des formes de subjectivisme « universaliste ». Dire que le désirable, c'est ce qu'on *devrait* désirer peut signifier : ce qu'il serait *acceptable, rationnellement ou non rationnellement*, de désirer. Or, même la version rationaliste de l'argument n'est pas, à proprement parler, objectiviste parce qu'elle ne semble pas reconnaître l'existence de valeurs parfaitement indépendantes de nos jugements, fussent-ils les meilleurs. Pour donner une signification forte (et intéressante) à la thèse objectiviste, il faut aller plus loin, aussi loin que Moore au moins. D'après Moore, il n'est pas inconcevable que, de deux états de choses, l'un puisse être meilleur que l'autre, même s'il ne se trouvait personne pour le reconnaître. Entre un monde extraordinairement beau et harmonieux et un autre qui ressemblerait à un tas d'ordures, le plus laid et le plus dégoûtant qu'on puisse imaginer, le premier serait le meilleur, même si nous n'étions pas là pour le contempler (Moore, 1996). Si ce que cette expérience de pensée veut montrer, c'est qu'un état de choses pourrait être meilleur ou pire qu'un autre, indépendamment de tout état de conscience *actuel*, elle n'est pas inintelligible. Si elle veut montrer qu'un certain état de choses pourrait être meilleur ou pire qu'un autre indépendamment de tout état de

conscience *possible*, elle est déjà plus difficile à comprendre, pour des valeurs comme la beauté ou le sacré, en particulier. Si, enfin, elle vise à montrer qu'un état de choses pourrait être meilleur ou pire qu'un autre même si l'homme *n'existait pas* ou indépendamment de tout intérêt humain, il est difficile de lui donner un sens cohérent en l'absence d'hypothèses supplémentaires, pour des valeurs comme l'amitié ou la tolérance, en particulier. La thèse objectiviste dans son expression la plus radicale semble encore moins intelligible que la thèse subjectiviste radicale. Il n'est pas sûr que les tentatives de compromis, telles qu'elles s'expriment dans les théories dites dispositionnalistes (qui font dépendre l'existence des valeurs objectives des réactions de l'agent), soient des solutions viables ou suffisamment stables (Johnston, 1989, 139-174). En résumé, il semble bien qu'on n'ait pas beaucoup avancé depuis que Socrate se demandait si une chose est pieuse parce qu'elle est aimée des dieux ou si les dieux aiment cette chose parce qu'elle est pieuse (Platon, *Eutyphron*, 10 *a*-11 *b*). Si la question dite de l'Eutyphron reste actuelle, c'est parce qu'il semble impossible de maintenir une position strictement subjectiviste en matière de valeurs, car celle-ci nous prive de la capacité de les distinguer des désirs ou des préférences. Mais il paraît tout aussi impossible de maintenir une position strictement objectiviste si celle-ci repose en définitive sur des expériences de pensée du genre de celle que Moore avait proposée, dont la signification est loin d'être évidente et dont l'intelligibilité n'est plus garantie aussitôt qu'elle est présentée sous sa forme radicale.

Ce qu'on peut retenir de ces tentatives malheureuses de rompre le cercle socratique, c'est qu'il est difficile d'opposer simplement les valeurs et les normes en affirmant que les valeurs sont du côté du subjectif, de l'attractif, de l'idéal, du libre et les normes du côté de l'objectif, de l'impératif, du réel, du contraignant. Il existe, néanmoins, de nombreuses théories qui endossent implicitement ou explicitement une dichotomie de ce genre. Les dichotomies inversées, celles qui placent les valeurs du côté de l'objectif et du nécessaire et les normes du côté du relatif et du contingent ne manquent pas non plus. Elles sont aussi difficiles à justifier.

Valeur et bien, norme et devoir

D'autres critères, plus fins, servent à séparer conceptuellement les valeurs et les normes. Par exemple, les valeurs seraient plurielles et conflictuelles, par nature pour ainsi dire, alors que les normes tendraient à l'unité, la cohérence, la systématicité (Livet, 1991, 131). Les valeurs seraient justifiées ou, plus exactement, « posées » par des « formes de vie », les normes par un test d'universalisation (Habermas, 1991). Les valeurs seraient de l'ordre des fins ; les normes de l'ordre des moyens (Parsons, 1951). Mais, pour toute thèse de ce genre, il en existe une autre, aussi bonne, qui défend exactement l'inverse. Entre autres, à la thèse disant que les valeurs sont plurielles et conflictuelles, par « nature », alors que les normes tendent à l'unité, la cohérence, la systématicité, s'oppose la thèse disant que les normes sont plurielles et conflictuelles et qu'elles ne trouvent un semblant d'unité qu'en référence à des systèmes de valeurs cohérents. La pluralité des normes de justice, par exemple, trouverait son unité dans la valeur de justice, qui serait la même pour tout le monde. Ces dichotomies entre valeurs et normes sont parfois justifiées par des conceptions ontologiques différentes des premières et des secondes. Ceux qui défendent l'universalité et l'unité des valeurs et la pluralité et la relativité des normes sont tout simplement objectivistes en matière de valeurs et non objectivistes en matière de normes. Mais il arrive que ces dichotomies soient défendues par défaut d'analyse. Faute d'avoir distingué clairement les valeurs « morales » d'autres types de valeurs, certains philosophes semblent ne pas percevoir clairement les limites au « choix » des valeurs morales et ce qui distingue profondément ces dernières des préférences, fussent-elles raisonnées (Warnock, 1967, 67-68).

On pourrait se demander pourquoi les philosophes ont tenu à opposer, d'une façon aussi systématique, les valeurs et les normes en dépit des limites évidentes des dichotomies qu'ils contribuaient à instaurer. Il serait trop facile de répondre en disant qu'il s'agit d'une de ces erreurs caractéristiques de la réflexion philosophique. En réalité, les philosophes avaient d'assez bonnes raisons, à un certain moment, de vouloir introduire des notions plus générales dans la réflexion morale. Les valeurs et les normes, envisagées dans ce qui les opposait, semblaient particulièrement bien placées pour répondre à leurs attentes.

Certains philosophes ont pensé que la théorie des valeurs pourrait se substituer avec profit aux anciennes théories du bien et que la théorie des normes pourrait se substituer, aussi avantageusement, aux anciennes théories du devoir ou de l'obligation. Plus précisément, ils ont estimé que l'idée du bien deviendrait plus intelligible si on la tenait comme une idée dérivée d'une théorie générale des valeurs et que les idées de devoir et l'obligation seraient mieux comprises si on les traitait comme des idées dérivées d'une théorie générale de la norme. Les valeurs et les normes morales seraient des espèces d'un même genre, au même titre que les valeurs ou les normes cognitives, esthétiques, politiques, économiques, vitales. Durkheim estimait que cette intégration des valeurs morales dans un ensemble plus vaste, comprenant également les valeurs économiques, avait le grand avantage d'autoriser une approche non métaphysique de la morale. Il pensait que la théorie de la valeur avait réussi à établir la *généralité* et l'*unité* de la notion. Il en tirait la conclusion qu'il serait absurde de séparer certaines valeurs liées de façon

non contingente aux besoins humains (telles que les valeurs économiques) d'autres valeurs qui seraient, elles, mystérieusement détachées de toute expérience (les valeurs dites morales). Ce qui s'applique aux valeurs économiques devrait s'appliquer aussi aux valeurs morales étant donné l'*unité* de la notion (Durkheim, 1974, 113).

En fait, l'intégration proposée par Durkheim pourrait assez bien illustrer l'inflexion qu'aurait subie la philosophie morale à partir de la fin du XIXe s., en Europe et aux États-Unis principalement, où les concepts de valeur et de norme auraient pris progressivement la place qu'occupaient auparavant le bien et le devoir (Frankena, 1967). Cette inflexion serait particulièrement frappante dans le cas des valeurs. Des théories générales de la valeur ont été élaborées. Elles essayaient de rendre compte des propriétés des valeurs de quelque ordre qu'elles soient (économique, social, esthétique, cognitif, éthique, etc.) en s'appuyant, autant que possible, sur l'apport des sciences empiriques (les recherches de la psychophysique naissante en particulier). La question des caractéristiques des valeurs ou des jugements de valeur est devenue une question qui n'était plus du ressort exclusif de la philosophie morale. La tendance à examiner les questions morales traditionnelles (Qu'est-ce que le bien ? Pourquoi agir moralement ? etc.) à la lumière du problème général des valeurs ou à faire de la question des valeurs morales un secteur spécialisé de la recherche sur les valeurs en général est allée en se développant. On estime généralement que l'œuvre du philosophe et médecin allemand Lotze est assez caractéristique des débuts de cette entreprise (Lotze, 1881).

Mais c'est en Autriche, avec Brentano et Meinong, que serait née une véritable « philosophie des valeurs » que Moore en Angleterre, puis Scheler et Hartman en Allemagne, auraient développée dans des directions assez différentes (Findlay, 1970). Les États-Unis, avec Dewey, Perry et Lewis (Frankena, 1967) et la France, plus tardivement, avec Le Senne et Lavelle, auraient été aussi des terres d'accueil assez généreuses pour la philosophie des valeurs (Lavelle, 1951-1955). Mais cette thèse courante, qu'on peut appeler « historique », qui fixe à la fin du XIXe s. l'introduction du concept de valeur en philosophie morale, se heurte à d'importantes objections, la principale étant, bien entendu, qu'on trouve déjà chez Platon tous les éléments d'une axiologie générale (Frankena, 1967 ; Moreau, 1953). Pour sauver la thèse « historique », on pourrait répondre que le concept de valeur a, pour ainsi dire, été réhabilité à la fin du XIXe s. après une longue « éclipse ». Mais c'est une réponse qui laisserait sceptique un Max Scheler, d'après qui les théories des valeurs développées au début du XXe s., la sienne en particulier, n'ont absolument rien en commun avec les théories anciennes du bien, qu'il juge irrémédiablement ruinées par Kant (Scheler, 1955, 23-24). Une autre objection à la thèse « historique » semble dire que toute philosophie qui subordonne l'idée de vérité à l'idée de bien ou de volonté est, en réalité, une philosophie de la valeur. Selon ces critères, Descartes serait un authentique « philosophe de la valeur » et la thèse historique serait réfutée (Beaufret, 1967, 245-274). Mais cette objection ne tient aucun compte du fait que les principales philosophies des valeurs sont objectivistes et pleinement engagées à l'égard de la vérité. Faudrait-il cesser de les appeler « philosophies de la valeur » ? On ne pourrait répondre par l'affirmative qu'au prix d'une pétition de principe, qui retirerait à l'objection une bonne partie de sa force.

La dichotomie du fait et de la valeur

Même si on juge qu'il est important de distinguer les valeurs et les normes d'une façon ou d'une autre, même si on croit que l'absence d'argument décisif pour la distinction ne signifie pas qu'il n'y ait aucune différence intéressante entre elles, on peut, néanmoins, être disposé à ne pas en tenir compte provisoirement si, par exemple, on estime qu'elle n'est pas pertinente à un certain niveau d'analyse. On peut ainsi avoir des raisons d'estimer qu'en dépit de toutes leurs différences les énoncés normatifs et les énoncés axiologiques appartiennent à la même famille, celle des jugements qui ne sont pas *descriptifs*. C'est probablement ce qu'ont dû penser les philosophes qui ont discuté de la dichotomie du fait et de la valeur, et c'est ce qui pourrait expliquer pourquoi il est si facile de trouver des exégèses de David Hume qui lui attribuent la paternité de la dichotomie du fait et de la valeur alors que, dans le texte de référence (1983, 585), Hume ne parle jamais de fait et de valeur *(fact-value)* mais d'être et de devoir être *(is-ought)*.

Le point de départ de la distinction en ce sens général se trouve dans deux textes célèbres. Le premier est dû à Hume (1983, 585) et le second à Henri Poincaré (Poincaré, 1913, 225 ; cf. Gardiès, 1987, 8-9). Hector-Néri Castañeda a proposé de les résumer en deux formules de type logique (Castañeda, 1975, 332) : *La thèse de Poincaré* : une conclusion impérative ne peut être tirée d'un raisonnement dont aucune prémisse n'est impérative. *La « guillotine » de Hume* : on ne peut pas tirer un jugement lié par la copule devoir être *(ought-judgment)* de jugements qui ne sont pas liés par la copule devoir être *(ought-judgments)*. Cependant, il existe des versions moins étroitement logiques de la dichotomie du fait et de la valeur. En réalité, il faudrait distinguer trois interprétations (au moins) qui, sans être incompatibles, appellent des justifications et des objections différentes. La première interprétation peut être dite *logique* (il semble que ce soit celle que Hume ait défendue dans le texte de référence). La seconde, *sémantique*, et la troisième, *épistémologique*. Dans sa version *logique*, la dichotomie du fait de la valeur signifie que tout

raisonnement qui ferait apparaître le terme devoir être *(ought)* dans la conclusion alors qu'il ne figure nulle part dans les prémisses serait non valide. La seconde version, *sémantique*, est plus ou moins inspirée de Moore, qui était loin d'être humien. Mais elle fait partie désormais du bagage argumentatif des partisans de la dichotomie de Hume. Cette version sémantique rejette comme non valides toutes les définitions du mot bien en termes factuels ou empiriques, sous le prétexte que toute définition empirique du bien est contestable puisqu'on peut toujours se poser la question de savoir en quoi ce qui sert à définir empiriquement le bien est lui-même un bien.

Ce sont les positivistes logiques qui ont proposé la troisième version de la dichotomie, qu'on peut appeler *épistémologique*. Elle dit qu'il est tout à fait concevable que deux individus aient des croyances factuelles identiques ou même la totalité de leurs croyances factuelles identiques et qu'ils forment, néanmoins, des jugements de valeur opposés. Il est peut-être difficile de le concevoir quand on envisage la *totalité* de leurs croyances factuelles, si cette supposition a un sens, mais on n'a aucun mal à imaginer que, sur des questions particulières, il puisse y avoir accord complet sur les faits et désaccord sur les valeurs. Les divergences à propos de la valeur morale de l'avortement sont des exemples assez usés de cette possibilité.

Ces trois arguments ont été très vivement discutés, parce que leurs conséquences semblaient extrêmement importantes. Mais on a pris conscience, graduellement, du fait que leurs implications n'étaient pas aussi dramatiques qu'on l'imaginait. Ainsi, il y eut des tentatives (malheureuses) de trouver, contre Hume, une signification *logique* à la dérivation du devoir être à partir de l'être (Searle, « Dérivation de “doit” à partir de “est” », 1972, 228-254). Mais il semble bien que l'idée ait été abandonnée lorsque l'on s'est aperçu que la thèse logique était en réalité inoffensive (Pidgen, « Naturalism », 1993, 421-431). Tout ce que la thèse *logique* dit, c'est qu'un terme ne peut pas apparaître dans les conclusions lorsqu'il ne figure pas dans les prémisses du raisonnement. Mais cette limite s'applique aussi bien aux tentatives de dériver des propositions portant sur les girafes de propositions portant sur les philosophes grecs, ce qui n'exclut pas qu'il puisse y avoir toutes sortes d'autres relations *non logiques* entre ces entités. Du fait que le devoir être ne peut pas être dérivé *logiquement* de l'être, on ne peut pas conclure qu'il n'y ait *aucune relation* entre l'être et le devoir être. Il suffit peut-être de penser aux explications fonctionnalistes en sociologie, en psychologie et dans la biologie évolutionniste pour s'en convaincre ou, au moins, pour reconnaître cette possibilité. Mais, contrairement à ce que les fonctionnalistes en philosophie morale ont essayé de montrer, on ne peut pas conclure, de la possibilité de relations *fonctionnelles* entre l'être et le devoir être, à l'existence de relations *logiques* entre l'être et le devoir être. On pourrait tirer des conclusions voisines de la critique de l'argument *sémantique*.

Une analyse de cet argument montre qu'en réalité ce que Moore rejette, c'est l'idée qu'il pourrait y avoir une identité *conceptuelle* entre le bien et ses différentes définitions, que celles-ci soient susceptibles de recevoir un contenu empirique (la satisfaction du plus grand nombre) ou non (ce qui est commandé par la Loi divine). S'il y avait *identité conceptuelle* entre le bien et le bien-être de la société, par exemple, affirmer : « Cette action et bonne, mais elle ne contribue pas au bien-être de la société » serait aussi contradictoire qu'affirmer : « C'est un célibataire mais il est marié. » Mais il paraît évident qu'on ne se contredit pas aussi grossièrement en affirmant la première phrase que la seconde. Le rejet de toute réduction du bien à une définition susceptible de recevoir un contenu empirique n'est donc qu'une thèse dérivée de la théorie générale de Moore. Mais s'il était établi que cette théorie générale était fausse, la possibilité de proposer une définition empirique du bien s'ouvrirait à nouveau et la dichotomie du fait et de la valeur dans sa version sémantique perdrait sa justification principale. Telle est du moins la stratégie que Putnam semble suivre dans son attaque contre la version sémantique de la dichotomie du fait et de la valeur (Putnam, 1984, 229). D'après Putnam, l'idée que toute définition repose sur une identité conceptuelle est tout simplement erronée. L'absence d'identité conceptuelle n'exclut pas qu'il puisse exister, entre la notion à définir et les termes qui la définissent, une relation empirique constante telle qu'on puisse parler d'une *identité synthétique* ou *a posteriori*. Si cette idée est acceptable, on pourra supposer, par exemple, qu'il existe entre les propriétés « être bon » et « contribuer au bien-être de la société » une identité synthétique ou *a posteriori*. Et si cette identité synthétique pouvait être établie, il en résulterait que des phrases telles que « Cette action est bonne, mais elle ne contribue pas au bien-être de la société » seraient toujours *fausses empiriquement* sans être, toutefois, *contradictoire*s. En d'autres termes, que le bien *ne soit pas* le bien-être de la société n'est manifestement pas une impossibilité *conceptuelle* mais ce pourrait être une impossibilité empirique s'il était établi qu'il existe une relation nécessaire *a posteriori* entre le bien et le bien-être de la société (ce qui est loin d'être le cas, il faut le préciser !). Mais en admettant qu'il existe, en effet, une différence entre l'identité conceptuelle et l'identité de propriétés et que rien, en conséquence, ne nous interdit de penser que nous pourrions trouver empiriquement ou *a posteriori* en quoi consiste cette identité de propriétés, rien ne nous interdit de penser, non plus, que nous ne la trouverons jamais. Et l'une des raisons pour lesquelles il se pourrait que nous ne puissions jamais découvrir cette identité *a posteriori*, c'est que nous ne savons même pas ce que nous cher-

chons à expliquer ! Pour l'eau et la température, qui sont devenues de véritables emblèmes des définitions *synthétiques* réussies, on sait vaguement ce qu'il y a à expliquer (en gros, des sensations). Mais, pour le bien, le problème n'est pas que nous n'avons qu'une idée vague de ce qui est à expliquer, c'est que nous en avons plusieurs idées incompatibles. Ce n'est pas du tout la même chose d'expliquer ou de définir les sentiments d'approbation ou de désapprobation, les intentions bonnes ou mauvaises, les comportements altruistes ou égoïstes, etc. Bref, on ne s'est pas débarrassé de la question de Moore. On l'a juste un peu déplacée. Mais il reste qu'il existe un sens dans lequel la thèse *sémantique* est aussi inoffensive que la thèse dite *logique*. Elle n'interdit pas de penser que le bien est définissable empiriquement mais elle n'interdit pas de penser l'inverse non plus.

La critique de l'argument *épistémologique* peut nous laisser dans le même état d'incertitude. Ceux qui critiquent l'argument *épistémologique* admettent, avec Hume, que les désaccords authentiques ne peuvent porter que sur des questions de fait. Mais ils estiment, contre Hume, qu'une fois réglées *toutes* les questions de fait, il ne reste plus de place pour un désaccord sur les valeurs. Bref, ils jugent qu'il est inconcevable que deux individus aient exactement les mêmes croyances factuelles et des jugements de valeur opposés. Il n'est pas très facile de comprendre la nature de cette critique. À première vue, elle consiste à dire que pour toute divergence sur les questions de valeur, il *existe* une divergence sur une question de fait. Mais il ne semble pas que cette critique pourrait être exposée à une objection de type empirique disant qu'il y a des cas dans lesquels il est impossible de détecter des désaccords sur des questions de fait, alors qu'il existe des divergences dans les jugements de valeur. En fait, la critique de l'argument épistémologique est parfaitement *a priori*. Elle dit : pour toute divergence sur des questions de valeurs, il *doit* exister une divergence sur des questions de fait, qu'on l'ait identifiée ou non. Mais si la critique de l'argument épistémologique en faveur de la dichotomie du fait et de la valeur (ou de l'être et du devoir être) repose sur ce genre d'argument *a priori* non justifié, elle est aussi inoffensive que la critique des arguments logique et sémantique.

L'idée que la dichotomie du fait et de la valeur est indéfendable est de plus en plus répandue. Mais elle est assez contestable. Il est évident que les justifications traditionnelles de la dichotomie ont des faiblesses. Mais il n'en résulte pas qu'il soit exclu qu'on puisse trouver, à l'avenir, d'autres justifications, meilleures. Cette possibilité ne peut pas être exclue car les arguments *contre* la dichotomie sont loin d'être décisifs.

Valeurs et évaluations, normes et normatif

Il n'est peut-être pas entièrement illégitime d'ignorer, à certains niveaux d'analyse, les distinctions entre les valeurs et les normes lorsque, par exemple, valeurs et normes sont opposées ensemble au fait. À d'autres niveaux, il faudrait, au contraire, multiplier les discriminations, non seulement entre les valeurs et les normes, mais entre différentes variétés dans chacun de ces deux genres. De nombreuses analyses n'atteignent jamais ce niveau de discrimination fine, ce qui les affaiblit considérablement (Raz, 1990 ; Hart, 1994). Il arrive que vertus et valeurs soient utilisées comme des termes plus ou moins synonymes (par exemple, dans Frankena, 1963, 47-62). La plus grande confusion règne lorsqu'il est question des fins de l'action : les mots valeurs, buts, normes sont utilisés indifféremment. Même s'il est devenu courant de distinguer les normes des règles, lois, principes, raisons d'agir, et de distinguer les impératifs catégoriques et hypothétiques, d'autres discriminations utiles sont ignorées, comme celles qui opposent les normes *constitutives* et les normes *régulatrices* ou les normes *primaires* qui obligent ou interdisent sous peine de sanction et les normes *secondaires* qui confèrent des pouvoirs ou des capacités (Hart, 1994 ; Raz, 1990). Il faudrait, en outre, tenir compte des distinctions entre les valeurs et les évaluations, les normes et le normatif, parce qu'elles sont directement liées à la difficile question du statut ontologique des valeurs et des normes.

Les adjectifs normatif et évaluatif se rapportent, semble-t-il, à des énoncés ou à des jugements, en quoi ils se distinguent des substantifs correspondants, normes et valeurs, lesquels se rapportent à des sortes d'objet. Le philosophe américain John Dewey pensait qu'il existait deux sens d'évaluer. Évaluer peut signifier accomplir un acte intellectuel de réflexion et de comparaison (comme lorsqu'on essaie de déterminer la valeur d'un objet en termes économiques). Mais évaluer peut également signifier : ressentir une émotion spécifique ou un désir pour une action ou un objet (*Theory of Valuation*, 1939). Le fait que dans l'évaluation au second sens, un désir ou une émotion soit impliqué ne signifie pas que la *source* de la valeur soit ce désir ou cette émotion (l'analyse linguistique ne dit rien sur la question de savoir si un objet est désiré parce qu'il est désirable ou si on le trouve désirable parce qu'on l'a désiré). En définitive, il semble que Dewey ait souhaité établir une différence entre le genre d'objets qu'on peut connaître dans le processus d'une recherche réflexive et comparative telle que l'évaluation et ceux qu'on peut appréhender directement par nos désirs et nos émotions. On pourrait s'emparer de cette distinction pour opposer les jugements de valeur et les valeurs, lesquelles seraient ces objets appréhendés directement par le désir ou l'émotion. Mais, sans rejeter l'idée qu'il y a, en effet, une distinction entre évaluation et valeur, on peut avoir des raisons d'estimer que les évaluations ne sont pas nécessairement comparatives et que le prédicat

« être meilleur que » n'est pas le prédicat évaluatif typique : un jugement dit évaluatif peut être un simple jugement d'attribution d'une propriété *monadique*, qu'elle soit *relative* (être un « bon » couteau ; un « bon » cheval de course) ou *absolue* (être « honnête » ou « intègre »). D'autre part, ceux qui s'intéressent aux valeurs plutôt qu'aux évaluations ne sont pas nécessairement convaincus que les valeurs ne peuvent pas être comparées, ordonnées ou hiérarchisées. Ainsi, Max Scheler, propose « un exemple de hiérarchisation *a priorique* entre les valeurs » (1955, 125). Au sommet de la hiérarchie, il place la valeur de sainteté ; au second rang, les valeurs spirituelles de la connaissance, du juste et du beau ; ensuite, les valeurs vitales du bien-être ou de la prospérité (dont la santé) et, enfin, au bas de la hiérarchie, les valeurs sensibles : l'agréable et le plaisant. Chaque valeur a son opposé. De sorte que les valeurs négatives (profane, ignorance volontaire, injustice, laideur, baisse de vitalité, désagréable et souffrance) font partie du tableau. Cependant, les valeurs dites morales (le bien et le mal) n'y sont pas intégrées. C'est qu'elles sont spécifiques à la personne, alors que toutes les autres valeurs se rapportent à ce vaste ensemble qui inclut les animaux et les choses. En réalité, les valeurs morales ne font qu'*accompagner* le choix systématique des valeurs les plus élevées, choix qui exprime et engendre la personne, porteuse de toutes les valeurs et représentant elle-même, de ce fait, la plus haute valeur. Bien que les valeurs ne nous apparaissent qu'en tant que propriétés des objets qui en sont les supports, on peut néanmoins, selon Scheler, les abstraire de ces supports, comme on le fait pour les couleurs. « Être bleu » ne signifie pas « être un objet de couleur bleue », mais une certaine couleur, qui entretient certaines relations avec d'autres couleurs, indépendamment de leurs supports. De même, « être plaisant » ne signifie pas « être un objet plaisant », mais une certaine valeur, qui entretient avec d'autres valeurs certaines relations qu'on peut examiner *a priori* pour ainsi dire. Le principe disant que le plaisir est meilleur que la souffrance, par exemple, ne nous est donné ni par l'induction ni par l'observation. Il serait absurde d'envisager la possibilité qu'on puisse découvrir des êtres qui « préfèrent » la souffrance au plaisir (Scheler, 1955, 125). Le mode d'accès aux valeurs est tout à fait spécifique. Ce n'est ni par la réflexion intellectuelle ni par la perception sensorielle qu'on les découvre mais par des expériences émotionnelles différenciées. Celles-ci ne doivent pas être comprises comme des réactions instinctives ou sensorielles mais comme des actes complexes, dont le plus important, du point de vue de la reconnaissance des valeurs les plus élevées, est l'amour. Bien que l'accès aux valeurs par l'émotion, comprise en ce sens « non instinctif » ou « non sensoriel », soit, avant tout, une découverte et ressemble à une forme de connaissance ou de contemplation, cette découverte est une invitation immédiate à l'action. Les valeurs exercent un attrait ; elles nous mettent en mouvement.

Il existe différentes interprétations de la théorie de Scheler et différentes manières de l'aménager en conservant certains de ses principes. Mais cette présentation générale (et orientée) peut suffire à identifier la plupart des problèmes qui se posent, pour toute tentative de construire un « ordre » ou une « hiérarchie » des valeurs.

1) Portée. Le tableau doit-il inclure des valeurs négatives telles que la laideur ou l'ignorance volontaire ? Les termes « valeur » et « mauvais » ne jurent-ils pas ensemble ? Les valeurs morales (bien et mal) sont-elles des valeurs spécifiques ou des valeurs qui accompagnent les choix de valeurs spécifiques ? Quelle est la justification du choix des objets qui figurent sur la liste ? Ce dernier problème nous amène à la question suivante.

2) Mode d'existence et accès. Les valeurs peuvent-elles être analysées abstraction faite de toute relation à des supports ? Les engagements ontologiques présupposés par l'idée qu'il existerait un espace des valeurs objectif et autonome, auquel il serait possible d'avoir accès *a priori*, pour ainsi dire, au moyen de certains actes émotionnels sont-ils acceptables ? En réalité, la question de savoir s'il est possible d'accorder aux valeurs une existence objective authentique, c'est-à-dire indépendante de nos sentiments, de nos croyances, de nos attitudes, est loin d'être tranchée. Et les solutions les plus radicalement antinominalistes, celles qui détachent les valeurs de tout support d'objet, sont peut-être les plus difficiles à défendre. D'autre part, le problème de l'accès épistémologique aux valeurs, entendues en ce sens objectif, ne peut pas être résolu seulement en modifiant le sens traditionnel du terme émotion, surtout s'il prend, alors, approximativement, celui d'intuition. Car toutes les difficultés qui se présentent lorsqu'on essaie de justifier nos croyances morales par des intuitions se poseront avec la même acuité si l'on essaie de justifier ces croyances par des émotions, qui ont toutes les propriétés des intuitions.

3) Commensurabilité. Est-il nécessaire de faire référence à un critère unique (la personne, le bonheur, le savoir, le pouvoir, etc.) pour construire un ordre ou une hiérarchie des valeurs ? Du fait qu'il est difficile ou impossible d'utiliser un critère unique de ce genre, ou d'expliciter clairement tous les critères qui nous permettent de classer ou de hiérarchiser les valeurs, doit-on conclure que ces hiérarchies n'ont aucun sens ? Ne faut-il pas, plutôt, tirer une conclusion plus modérée, disant que les hiérarchies de valeurs ne doivent pas nécessairement s'appuyer sur des critères simples et explicites ou qu'elles peuvent être saisies de façon intuitive ou par des tests de préférence « subjectifs » ? (Smart, 1973 ; Larmore, 1994, 61-79). L'existence de conflits de valeurs peut-elle servir d'argument

contre l'idée de la commensurabilité des valeurs ? Les théories de la « fragmentation de la valeur » (Nagel, 1983, 151-172) ou de la « pluralité irréductible des valeurs » sont-elles vraiment incompatibles avec la possibilité de comparer les valeurs et de les ordonner d'une façon ou d'une autre ? Quoi qu'il en soit, les difficultés que soulèvent toutes les tentatives d'expliciter clairement les critères qui peuvent servir à ordonner les valeurs justifient une forme de scepticisme à l'égard des hiérarchies de valeurs.

4) Intrinsèque ou relatif. Il serait absurde d'essayer d'établir un ordre fixe des valeurs si celles-ci avaient des propriétés changeantes. En particulier, si elles pouvaient être bonnes dans un contexte et mauvaises dans un autre. C'est pourquoi les hiérarchies de valeurs ordonnent des valeurs *intrinsèques*, c'est-à-dire bonnes ou mauvaises en elles-mêmes et non relativement à leurs conséquences ou aux objets auxquels elles s'associent. Mais une valeur peut-elle conserver la propriété d'être bonne ou mauvaise quel que soit l'objet auquel elle est associée ou le « tout organique » dont elle est une partie ? Si, par exemple, on suppose que le plaisir est un bien intrinsèque, il devrait, en principe, conserver cette propriété, quel que soit l'objet auquel il est associé. Le plaisir resterait une valeur, même s'il était pris au spectacle de la souffrance d'autrui. Mais cette conclusion contredit beaucoup trop nos intuitions ordinaires pour être acceptable. Différentes stratégies ont été développées pour mettre en harmonie les implications du concept de valeur intrinsèque et nos intuitions ordinaires (Chisholm, 1986). Elles ne sont guère convaincantes. Le meilleur moyen de dissiper ces paradoxes serait de nier, à la suite des pragmatistes, que le plaisir soit un bien intrinsèque et, plus généralement, d*e nier qu'il existe des valeurs intrinsèques*. Mais s'il fallait vraiment renoncer à l'idée de valeur intrinsèque, il semble qu'il faudrait aussi abandonner la possibilité de justifier les théories « déontologiques » en philosophie morale, c'est-à-dire celles qui posent que le caractère moral d'une valeur (ou d'une obligation) lui est donné par son propre contenu et non par ses conséquences (le bien-être social, vital ou autre). C'est probablement parce qu'on n'a pas trouvé encore d'argument décisif contre ce genre de théorie que la notion de valeur intrinsèque continue d'être discutée, en dépit de toutes ses obscurités.

5) Pouvoir motivant et liberté. Si l'ordre des valeurs est objectif et autonome et si l'accès à ces valeurs est une découverte, un acte de contemplation, est-il raisonnable de considérer que cette découverte ou cette contemplation suffisent à déclencher l'action ? Si on estime que la découverte des valeurs objectives ne contraint pas ou n'impose pas l'action, c'est qu'on aura décidé de ne pas accorder à ces valeurs une propriété que certains philosophes jugent essentielle : celle de motiver l'action. Mais si on pense, au contraire, que la découverte des valeurs objectives entraîne nécessairement l'action, la question se posera de savoir si la liberté de l'agent n'est pas menacée. Différentes stratégies ont été développées pour concilier l'objectivité des valeurs et la contrainte qu'elle pourrait exercer sur l'action, d'une part, et la liberté de l'agent, de l'autre. Les plus élaborées font appel à des notions métaphysiques telles que celle d' « Acte pur » pour qualifier le domaine des valeurs et de « participation » pour justifier la liberté de celui qui agit selon ces valeurs (Hardy, 1984, 308-318). Mais de nombreux philosophes ne seront probablement pas prêts à payer ce prix métaphysique pour résoudre la difficulté. Et s'il n'existe aucun autre moyen de la résoudre, ils préféreront la laisser en l'état, c'est-à-dire la juger insurmontable.

Ce sont approximativement les mêmes problèmes qui se présentent lorsqu'on discute des évaluations. Mais il y a tout de même un aspect sous lequel ces discussions se distinguent. La première question qui se pose, on l'a vu, est celle de savoir si les jugements de valeur sont nécessairement comparatifs. On peut se demander, ensuite, s'ils expriment ou peuvent exprimer des propositions ou s'ils n'expriment pas plutôt des émotions ou des désirs, ce qui revient à se demander si les jugements de valeur peuvent être réputés vrais ou faux ou s'ils ont des conditions de vérité. Cette dernière question est étroitement liée à celle du pouvoir « motivant » des jugements de valeur. Certains philosophes estiment que ce qui caractérise les jugements de valeur, c'est précisément leur pouvoir motivant. Ils tirent parti de cette supposition pour nier que les jugements de valeur expriment des propositions et puissent être réputés vrais ou faux. D'autres nient que les jugements de valeur aient pour caractéristique essentielle d'être motivants ou nient que le pouvoir motivant des jugements de valeur prouve, à lui seul, qu'ils ne peuvent pas exprimer des propositions. Dans tous les cas, néanmoins, la question principale qui semble se poser, pour les évaluations, est celle de leur *vérité* alors que la question principale qui semble se poser à propos des valeurs est celle de leur *existence* ou de leur *objectivité*.

Il semble qu'on ne peut pas se demander raisonnablement si une valeur est vraie mais seulement s'il est légitime de supposer qu'elle pourrait exister indépendamment de nos désirs ou de nos croyances. Il semble aussi qu'il ne faut pas confondre la question de l'existence des valeurs et celle de savoir si tel objet ou telle action possède telle ou telle valeur (question de jugement à laquelle on peut essayer de trouver des réponses en termes de vérité ou de fausseté). Il semble encore qu'il ne faut pas confondre la question de l'existence des valeurs et celle de savoir si telle ou telle valeur est bonne ou mauvaise, si elle mérite d'être respectée ou pas (question d'*évaluation* des

valeurs qui pourrait, elle aussi, recevoir des réponses en termes de vérité ou de fausseté).

À première vue, les choses se présentent de façon à peu près identique pour les normes et le normatif. Von Wright, par exemple, distingue l'énoncé normatif, à propos duquel on peut se poser la question de savoir s'il peut être réputé vrai ou faux, et la norme, à propos de laquelle la question qui se pose est celle de son existence, l'existence d'une norme pouvant constituer le fondement ou la condition de vérité de l'énoncé normatif (1986, 11). Cependant, Von Wright reconnaît que la distinction entre l'existence de la norme et la vérité des énoncés normatifs ne semble bien adaptée qu'aux normes juridiques. Dans ce cas, on peut estimer (bien que la thèse soit contestée) que la vérité d'un énoncé normatif dépend de l'existence d'une norme, laquelle n'est ni vraie ni fausse, mais seulement *posée* par une autorité légitime. Il en va tout autrement pour les énoncés que Von Wright appelle *anankastiques* (1986, 16), énoncés ayant une forme *conditionnelle* (tels que : « si les poutres n'ont pas telle ou telle épaisseur, le toit s'effondrera » ou « pour soutenir le toit, les poutres *doivent* avoir telle ou telle épaisseur »). Leur vérité ou leur fausseté ne dépend pas de l'existence d'une norme posée par la volonté d'une autorité, mais du respect de certaines nécessités logiques ou naturelles (ou du respect de ces nécessités combiné à l'existence d'une fin visée par un agent, telle que la volonté de faire tenir le toit). On ne peut pas dire de ces nécessités logiques naturelles qu'elles ne sont ni vraies ni fausses, comme on peut le dire (en s'exposant, bien sûr, à de nombreuses objections) des normes posées par une autorité compétente. À la lumière de l'analyse de Von Wright, la complexité du cas particulier des *énoncés normatifs moraux* devient manifeste. La première exigence est d'admettre que les énoncés normatifs moraux peuvent être dits vrais ou faux (c'est-à-dire de rejeter le non-cognitivisme en philosophie morale), car, autrement, ils n'appartiendraient pas à la classe des énoncés normatifs telle que Von Wright l'a définie. Mais, à la question de savoir ce qui peut rendre vrai un énoncé normatif moral, on ne peut pas donner une réponse du même genre que celle qui a été proposée pour les énoncés normatifs juridiques. Les énoncés normatifs moraux ne peuvent pas être rendus vrais par l'*existence* d'une norme quelconque posée par une autorité compétente, à laquelle on devrait se contenter d'obéir. Mais est-il acceptable de fonder leur vérité de façon conditionnelle en alignant les énoncés normatifs moraux sur les énoncés *anankastiques* comme Von Wright finit par le suggérer ? (1986, 23). Cela reviendrait à défendre une position réductionniste, qu'aucun déontologiste (pour qui un énoncé moral ne peut être fondé sur autre chose que son propre contenu) ne serait disposé à accepter. Quoi qu'il en soit, les réflexions de Von Wright montrent que la stratégie qui consiste à traiter les énoncés moraux comme des variétés d'une espèce plus générale (les normes, dans ce cas précis) présente d'assez sérieuses limites.

Normes, valeurs, action

Si les idées de norme et de valeur ont retenu l'attention des philosophes, en dépit de toutes leurs ambiguïtés, c'est, en partie, parce qu'elles semblaient offrir des perspectives prometteuses dans l'explication de l'action humaine. Le caractère régulier, répétitif du comportement humain, l'existence d'*attentes* de comportements généralement satisfaites, appellent une explication que les notions de normes et de valeurs semblent particulièrement aptes à fournir. C'est un fait que des individus tendent à échanger des salutations en certaines circonstances ou, plus exactement, qu'ils *s'attendent* à être salués ou se préparent à saluer en certaines circonstances, même si, pour différentes raisons, l'échange n'a pas lieu. Et nous pouvons être tentés d'expliquer ce fait en invoquant l'existence de « normes » ou de « règles de politesse ». Puis la conformité à ces règles ou à ces normes en invoquant l'existence de « valeurs » générales de respect pour la personne ou pour les règles sociales en général ou la crainte de sanctions, en cas de violation. L'explication par les valeurs n'est pas incompatible avec l'explication par les sanctions puisque l'existence des sanctions elles-mêmes est justifiée, la plupart du temps, par celle de valeurs (c'est parce que la plupart des gens pensent que le respect d'autrui est une « valeur » qu'ils tendraient à sanctionner ceux qui ne se conforment pas aux règles de politesse, etc.).

Cependant, tout l'intérêt de la notion de valeur, c'est qu'elle permet de diminuer considérablement l'importance de l'idée de sanction dans l'explication de l'action. Elle déplace l'accent vers les éléments « attractifs », « désirables » de certaines manières d'être, d'agir, de penser, de sentir, même si cette attraction n'est que l'effet d'un apprentissage préalable par récompenses et punitions. Le même schéma peut nous aider à comprendre la différence entre le type de relation qu'on observe ou qu'on attend entre les membres d'une même famille et le type de relation qu'on observe ou qu'on attend entre les fonctionnaires et les clients d'une administration. Cette différence semble s'expliquer aisément aussitôt qu'on invoque l'existence de valeurs qui orienteraient le comportement en général et de normes qui seraient comme des solutions plus ou moins routinisées à des problèmes de coordination de l'action, présentées comme des préceptes ou des règles inspirés des valeurs générales.

Dans le cas des relations familiales, les valeurs seraient celles de l'affectivité, de l'altruisme, de la considération pour la personne entière et ses qualités plutôt que pour ses « réussites » sociales ou professionnelles ; dans le cas des relations bureaucratiques, les valeurs seraient celles de la neutralité

affective, de l'orientation universaliste, de la considération des personnes sous un aspect seulement, celui des droits spécifiques, etc. Il existe, bien sûr, de nombreux raffinements dans les analyses particulières, mais ils n'altèrent pas le schéma général (Parsons, 1951).

La première objection à ce genre d'explications, c'est qu'elles ne semblent pas tenir compte de la possibilité qu'auraient deux individus ou groupes d'individus de partager les mêmes valeurs et de respecter les mêmes normes tout en agissant de façon complètement différente ; et, inversement, de la possibilité qu'auraient deux individus ou groupes d'individus de s'opposer sur les valeurs et de respecter des normes différentes, tout en agissant de façon identique.

Les raisons pour lesquelles ces deux possibilités ne peuvent pas être exclues ne sont pas seulement empiriques (bien qu'il serait très facile de donner quelques bons exemples de ce genre d'écart). En réalité, à l'explication du comportement par les valeurs et les normes, il est toujours loisible d'en opposer une autre par l'intérêt et les circonstances, du genre de celle que proposent les partisans de la théorie de l'agent rationnel. Pour comprendre l'argument des rationalistes dans ce qu'il a de *spécifique* (c'est-à-dire lorsqu'il n'est pas « complété » ou « modéré » par d'autres arguments non rationalistes, comme c'est le cas assez souvent en réalité ; Oberschall : 1994, 357-384 ; Ulmann-Margalit, 1977 ; Lewis, 1969), il faut tenir compte du fait que le type d'explication qu'ils prétendent apporter, en général, n'a absolument rien à voir avec une explication de type *historique*. En un certain sens, les explications rationalistes *s'opposent* aux explications historiques (comme les explications par les raisons aux explications par les causes). Le rationaliste devrait être en mesure d'éliminer de son explication toutes les hypothèses portant sur ce que l'agent « importe » dans la situation, sur son « histoire » en quelque sorte. Or, toute explication par les valeurs et les normes semble contenir une hypothèse de ce genre, puisque les valeurs et les normes sont censées être des états stables, produits en général par l'éducation, qui préexistent aux situations. Si on appelle « habitudes » ces états, on verra mieux pourquoi les rationalistes estiment qu'il est possible et préférable de les éliminer dans nos explications de l'action. Il se peut que certaines habitudes facilitent la saisie de ce qu'il convient de faire dans une situation. Cependant, rien ne nous interdit de penser que, même si ses habitudes venaient à disparaître, l'agent se comporterait de la même manière qu'auparavant. Car même si ses habitudes disparaissaient, il n'en résulterait pas que sa tendance à vouloir obtenir un avantage maximal dans une situation donnée disparaîtrait aussi. Et, bien évidemment, même si ses habitudes disparaissaient, il n'en résulterait pas que les situations ou l'environnement changeraient aussi. De sorte que l'agent ferait ce qu'il a toujours fait, même s'il perdait ses habitudes, car ce qu'il fait n'est rien d'autre que ce qu'il a de mieux à faire dans une situation donnée, quelles que soient ses habitudes ou son éducation. Les explications dites rationalistes semblent donc éliminer les valeurs et les normes sous le prétexte qu'une explication de l'action par les valeurs et les normes nous contraint à endosser des thèses historiques coûteuses et *inutiles* (sur la socialisation et l'éducation).

Cependant, même si les théories rationalistes paraissent en mesure de justifier l'idée que les explications par les valeurs et les normes sont trop coûteuses ou inutiles, leur argument principal est fragile. C'est un argument contrefactuel (si les valeurs et les normes étaient différentes, il se pourrait que le comportement soit identique), argument qui n'est pas mieux fondé que sa négation (si les valeurs et les normes étaient différentes, il ne se pourrait pas que le comportement soit identique).

Le meilleur argument contre l'explication de l'action par les valeurs et les normes n'est pas rationaliste. Il tend simplement à souligner l'absence de clarté épistémologique de ce genre d'explication de l'action. Cette absence de clarté n'est pas liée au fait que les agents n'ont pas (ou probablement pas) « conscience » d'agir en fonction de valeurs ou de normes (une explication par les normes et les valeurs n'est pas nécessairement une explication par les *croyances* aux normes et aux valeurs). Elle est plutôt liée au fait que ce schéma explicatif se rapporte à trois choses différentes : *1)* aux comportements effectifs (les pratiques) ; *2)* à ce que le comportement aurait dû être si, par exemple, il avait été celui d'un « bon » parent ou d'un « bon » fonctionnaire (les « idéaux » vus par l'observateur) ; *3)* aux explications données par l'agent à son propre comportement (les justifications ou les rationalisations). L'explication par les valeurs et les normes ressemble plutôt à une explication « idéale » par l'observateur ou à une rationalisation de l'action. Ces trois points de vue apparaissent assez clairement dans l'analyse du comportement linguistique. Il y a la pratique (comment les gens parlent), l'idéal (l'usage correct, la norme officielle), les rationalisations de l'agent (ce que les gens disent de leur comportement linguistique). Il y a, bien sûr, des liens entre les trois puisqu'on peut modifier l'idéal selon l'état des pratiques, ou l'inverse, et les rationalisations tendent à tenir compte de l'idéal. Mais il peut être assez sain de les distinguer, pour éviter de prendre les valeurs ou les normes officielles ou les rationalisations et les justifications pour des explications complètes des pratiques.

Reste alors à expliquer les pratiques, en veillant à ne pas les confondre avec les « idéaux » vus par l'observateur et les rationalisations des acteurs. Mais on se trouve alors confronté à une difficulté que certains exégètes de Wittgenstein ont bien identifiée (Kripke, 1982). D'une part, il est clair qu'il ne

faut pas confondre les régularités observées avec le comportement qui consiste à « suivre une règle ». Il y a dans le fait de suivre une règle un élément « mental » dont il faudrait pouvoir tenir compte. Mais c'est précisément là que se situe la difficulté. Comment identifier cet élément mental, c'est-à-dire la règle « suivie », si on admet en même temps que les déclarations de l'agent doivent être accueillies avec les plus grandes réserves, car ce ne sont peut-être que des rationalisations ? Le fait que quelqu'un ait ajouté 2 à chaque chiffre dans une série allant de 0 à 10 ne nous permet pas de *prédire* qu'il passera ensuite à 12 et non à 15 ou à 18. Le fait qu'il ait ajouté 2 à chaque chiffre jusqu'à 10 est *compatible* avec une règle disant d'ajouter 2 à chaque chiffre et avec une autre disant d'ajouter 2 à chaque chiffre jusqu'à 10, et 5 ou 8 par la suite. Il y aurait donc un sérieux problème d'indétermination de la règle « suivie » par l'agent, un « paradoxe » dont les ingrédients seraient les suivants : *1)* distinction entre régularité et « suivre une règle » (rejet du behaviorisme) ; *2)* distinction entre explication et rationalisation (méfiance à l'égard des déclarations de l'agent). Le résultat est une authentique difficulté : on ne peut pas se passer des règles dans l'explication de l'action mais on ne peut savoir ce qu'elles sont ou, plus exactement, il est impossible d'éliminer l'indétermination quant aux règles effectivement « suivies » par les agents.

La plupart des innovations introduites dans la théorie du bien et du devoir par la théorie des valeurs et des normes (logique des préférences, logique déontique, théorie des jeux et de la décision, théories de la motivation et du contrôle social, etc.) posent plus de problèmes qu'elles ne peuvent en résoudre. C'est vrai, en particulier, de la logique déontique que Von Wright a plus ou moins renoncé à défendre et qu'il juge inapplicable, en tout cas, à l'éthique, laquelle exigerait qu'on y associe une logique des jugements axiologiques, inexistante à ce jour (1983). Ces difficultés montrent, en passant, que le problème des relations entre les théories du bien et du devoir (de leur opposition ou de leur interdépendance) est très loin d'être éliminé lorsqu'on passe aux théories des valeurs et des normes. De façon générale, on pourrait dire que, même si la théorie des valeurs et des normes a certaines vertus (aussi fragiles soient-elles), celles-ci tendent à disparaître chaque fois qu'on va du genre à l'espèce, c'est-à-dire des normes et des valeurs en général aux normes et aux valeurs dites morales.

Les difficultés que rencontrent Scheler pour donner une place aux valeurs *morales* dans sa hiérarchie ou Von Wright pour trouver un fondement aux énoncés normatifs *moraux* sont d'assez bonnes illustrations de ces limites. On peut le constater, encore, lorsqu'on s'intéresse à la thèse disant que la théorie des valeurs et des normes a un pouvoir explicatif supérieur à la théorie du bien et du devoir, dans la mesure où elle permet de rendre compte de mécanismes causaux fins, au moyen des concepts de motivation, d'intériorisation, de socialisation. Toutes ces notions sont inutilisables sans profonds aménagements lorsqu'on veut expliquer l'efficacité supposée des valeurs et des normes *morales*. En définitive, il pourrait apparaître que la prudence dont les philosophes moraux britanniques ont fait preuve à l'égard des valeurs et des normes (prudence qui tranchait avec l'enthousiasme de leurs collègues continentaux et américains, si l'on en croit Frankena, 1967), cette prudence n'était peut-être pas une expression de leur fameuse absence de réceptivité à l'égard de ce qui ne vient pas de chez eux. S'ils ont prudemment conservé les termes « bien » et « devoir » dans leurs analyses, c'est peut-être pour d'assez bonnes raisons.

▶ ANDERSON E., *Values in Ethics and Economics*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1999. — ANSCOMBE G. E. M., « Modern Moral Philosophy » (1958), *Collected Philosophical Papers*, vol. III, *Ethics, Religion and Politics*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, 26-42. — BAERTSCHI B., « La place du normatif en morale », *Philosophiques*, 28, 1, 2001, p. 69-86. — BEAUFRET J., « Heidegger et Nietzsche : le concept de valeur », *Cahiers de Royaumont, Nietzsche*, Paris, Minuit, 1967, 245-274. — CANGUILHEM G., *Le Normal et le Pathologique*, Paris, PUF, 1966. — CASTAÑEDA H.-N., *Thinking and Doing*, Dordrecht, Reidel, 1975. — CHISHOLM R. M., *Brentano and Intrinsic Value*, Cambridge, Univ. Press, 1986. — DANCY J. éd., *Normativity*, Oxford, Blackwell, 2000. — DEWEY J., *Theory of Valuation*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1939. — DURKHEIM É., « Définition du fait moral » (1893), *Textes 2. Religion, morale, anomie*, Paris, Minuit, 1975, 257-288 ; « Jugements de valeur et jugements de réalité » (1911), *Sociologie et Philosophie*, Paris, PUF, 1974, 102-121. — ELSTER J., *Proverbes, Maximes, Émotions*, Paris, PUF, 2003. — ENGEL P., « Trois formes de normativité », *in* ENGEL P. éd., *Lire Davidson. Interprétation et holisme*, Combas, L'Éclat, 1994, 205-225 ; « The Norms of Thought: Are they Social ? », *Mind &Society*, 3, 2001, p. 129-148. — FERRY J. M., *Valeurs et normes. La question de l'éthique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2002. — FINDLAY J. N., *Axiological Ethics*, Londres, Macmillan, 1970 ; *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford, Clarendon Press, 1963. — FRANKENA W. K., « Value and Valuation », *in* EDWARDS P. éd., *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Free Press, 1967 ; *Ethics*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1963. — GARDIÈS J.-L., *L'Erreur de Hume*, Paris, PUF, 1987. — GIBBARD A., *Sagesse des choix, justesse des sentiments* (1990), trad. S. Laugier, Paris, PUF, 1996. — HABERMAS J., *Morale et Communication* (1983), trad. C. Bouchindomme, Paris, Le Cerf, 1991. — HANSON S. O., *The Structure of Values and Norms*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2001. — HARDY G. G., « Value and Free Choice : Lavelle's Attempt at a Reconciliation », *Philosophy Today*, 1984, 308-318. — HARE R. M., *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1952. — HART H. L. A., *The Concept of Law* (1961), Oxford, Univ. Press, 2[e] éd., 1994 (trad. fr., Bruxelles, Public. de l'Université Saint-Denis, 1976). HUME D., *Traité de la nature humaine* (1739-1740), trad. A. Leroy, Paris, Aubier, 1983. — ISAMBERT F.-A., « Durkheim et la sociologie des normes », *in* CHAZEL F.

& COMMAILLE J. éd., *Normes juridiques et régulations sociales*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1991, 51-64. — JOHNSTON M., « Dispositional theory of value », *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 63, 1989, 139-174. — KANT E., *Critique de la raison pratique* (1788), trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1974. — KELSEN H., *Théorie pure du droit*, 2ᵉ éd. (1960), trad. C. Eisenmann, Paris, Dalloz, 1962. — KOLAKOWSKI L., « Normes qui commandent et normes qui décrivent », *Normes et déviances*, Neuchâtel, La Baconnière, 1987, 15-47. — KORSGAARD C. M., *The Sources of Normativity*, Cambridge Univ. Press, 1996. — KRIPKE S., *Wittgenstein : On Rules and Private Language*, Oxford, Basil Blackwell, 1982 (trad. fr., *Règles et langage privé*, Paris, Le Seuil, 1996). — LARMORE C., « Pluralism and Reasonable Disagreement », *in* PAUL E. F., MILLER Jr. F. D. & PAUL J. éd., *Cultural Pluralism and Moral Knowledge*, Cambridge, Univ. Press, 1994, 61-79 ; *Les Pratiques du moi*, Paris, PUF, 2004. — LAVELLE L., *Traité des valeurs*, t. 1 et 2, Paris, PUF, 1951-1955. — LEWIS D. K., *Convention*, Oxford, Basil Blackwell, 1969. — LIVET P., « Normes et faits », *Encyclopédie universelle de philosophie*, Paris, PUF, 1991, 124-132. — LOTZE H., *Grundzüge der Psychologie*, Leipzig, Hirzel, 1881. — LOVIBOND S. & WILLIAMS S. G., *Essays for David Wiggins. Identity, Truth and Value*, Oxford, Basil Blackwell, 1996. — MILLER P., « Axiology. A Metaphysical Theme in Ethics », *The Journal of Value Inquiry*, 17, 1983, 3-16. — MOORE G. E., *Principia Ethica* (1903), trad., Paris, PUF, 1998. — MOREAU J., « Valeur et objectivité », *Les Études philosophiques*, 3, 1953, 238-246. — MULLIGAN K., « From Appropriate Emotions to Values », *The Monist*, 81,1, 1998, p. 161-188. — NAGEL T., « La fragmentation de la valeur », *Questions mortelles* (1979), trad. P. Engel & C. Engel, Paris, PUF, 1983. — OBERSCHALL A., « Règles, normes, morale : émergence et sanction », *L'Année sociologique*, 44, 1994, 357-384. — OGIEN R., « Le normatif et l'évaluatif », dans *Le Rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*, Paris - Tel Aviv, L'Éclat, 2003, p. 95-123. — PARSONS T., *The Social System*, New York, The Free Press, 1951. — PAVER-STUDER H. éd., *Norms, Values and Society*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994. — PERRY R. B., *General Theory of Value : its Meaning and Basic Principles Construed in Terms of Interest*, New York, Longmans, Greens & Co., 1926. — PFERSMANN O., « Pour une typologie modale de classes de validité normative », *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'université de Caen*, 27, 1995, 69-113. — PIDGEN C., « Naturalism », *in* SINGER P. éd., *A Companion to Ethics*, Oxford, Basil Blackwell, 1991, 421-431. — PLATON, *Euthyphron*, éd. et trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres. — POINCARÉ H., *Dernières Pensées*, Paris, Flammarion, 1913. — PUTNAM H., *Raison, Vérité et Histoire* (1981), trad. A. Gerschenfeld, Paris, Minuit, 1984 ; *The Collapse of the Fact-Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 2002. — RAZ J., *Practical Reason and Norms*, Princeton, Univ. Press, 1990 ; *Engaging Reason*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1999. — SCHELER M., *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs* (1926), trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955. — SEARLE J., « Dérivation de "doit" à partir de "est", *Les Actes de Langage* (1969), trad. H. Pauchard, Paris, Hermann, 1972, 228-254. — SEN A., *Éthique et économie*, trad. S. Marnat, Paris, PUF, 1993. — SMART J. J. C., « An Outline of a System of Utilitarian Ethics », *in* SMART J. J. C. & WILLIAMS B., *Utilitarianism. For and Against*, Cambridge, Univ. Press, 1973, p. 3-74 (trad. fr. *Utilitarisme. Le pour et le contre*, Genève, Labor & Fides, 1997). — TAPPOLET C., « Les émotions et les concepts axiologiques », *in* PAPERMAN P. & OGIEN R., *La Couleur des pensées. Sentiments, émotions, intentions. Raisons pratiques*, 6, Paris, EHESS, 1995, 239-257 ; *Émotions et valeurs*, Paris, PUF, 2000. — TAPPOLET C. & WEINSTOCK D. eds., *La Nature des normes. Philosophiques*, vol. 23, nº 1, 2001. — TAYLOR Ch., « Le juste et le bien », *Revue de métaphysique et de morale*, 1, 1988, 33-56. — THOMSON J. J., *Goodness and Advice*, Princeton, Princeton Univ. Press, 2001. — ULMANN-MARGALIT E., *The Emergence of Norms*, Oxford, Univ. Press, 1977. — VON WRIGHT G. H., « On the Logic of Norms and Action », *Practical Reason, Philosophical Papers*, vol. 1, Oxford, Basil Blackwell, 1983 ; « La fondation des normes et des énoncés normatifs », *Science, Technique, Société*, 1986, 10-26. — WARNOCK G. J., *Contemporary Moral Philosophy*, Londres, Macmillan & Co. Ltd, 1967. — WIGGINS D., *Needs, Values, Truth*, Oxford, Basil Blackwell, 2ᵉ éd., 1991. — WILLIAMS B., *L'Éthique et les limites de la philosophie* (1985), trad. M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990.

Ruwen OGIEN

→ *Action ; Action collective ; Anthropologie ; Causes de l'action ; Déontique (Logique) ; Déontologisme ; Dilemmes moraux ; Durkheim ; Impératifs ; Loi ; Moore ; Objectivisme ; Rationalité , Réalisme moral ; Scheler ; Survenance*

O

OBJECTIF
Objectif et subjectif

Objectif / non objectif

Un domaine de recherche est objectif ou se rapporte à une réalité objective si et seulement si on peut formuler à l'égard de ce domaine des questions qui admettent des réponses qui soient vraies, substantiellement vraies, simplement et platement vraies. Qu'est-ce que la vérité simple ? Ici, je me contenterai de montrer comment, contrairement à ce qu'on pourrait penser, il est concevable que les croyances morales et les jugements moraux possèdent une des marques les plus troublantes de la vérité, au sens méta-éthique du terme. Cette marque pourrait être caractérisée ainsi : s'il est vrai que *p*, alors pour autant qu'on puisse savoir que *p*, quelqu'un peut croire que *p* précisément parce que *p*. On peut dériver l'argument à l'appui d'un tel réquisit à l'égard de la vérité de l'idée intuitive suivante : pour viser à la vérité un domaine d'étude doit fournir à ceux qui s'y impliquent des raisons à l'appui des diverses croyances qui sont des raisons pour la vérité de ces croyances. Il faut souligner que l'illustration de la thèse selon laquelle les jugements moraux peuvent être vrais/faux n'est pas équivalente à l'autre thèse selon laquelle les mêmes jugements ont toutes les autres caractéristiques que la vérité demande.

« Croire que *p* car *p* ». Il s'agit d'un slogan, qui doit être compris à l'aide de différents exemples, afin d'en montrer la structure commune. La structure commune doit ressembler à ceci : nous allons croire *p* car *p*, seulement si la meilleure illustration complète du fait que nous allons croire *p* demande à celui qui fournit l'explication d'exprimer dans son explication ou le fait même que *p*, ou bien le fait qu'il n'y a pas de possibilité pour nier que *p*. Cela signifie que l'explication prend l'une des formes suivantes.

« Regarde, le chat est sur la table. » En effet, à partir des capacités de perception de John et de sa présence à côté du chat, il est évident qu'il croit que le chat est sur la table. » (Cette explication répond à la question : « Pourquoi John croit-il que le chat est sur la table ? ») Ou bien (pour répondre à la question « Pourquoi Peter croit-il que $7 + 5 = 12$? »), il convient d'utiliser la structure explicative suivante. Regarde, $7 + 5 = 12$; la règle de calcul ne laisse pas la possibilité d'une autre réponse. (La personne qui parle montre ce qu'il dit.) Donc, il est évident que Peter, en comprenant la règle de calcul, croit que $7 + 5 = 12$. (Pourquoi fait-on référence ici au sujet et à l'interprète ? Afin de souligner la relation complémentaire entre la 1re et la 3e personne dans la connaissance, la persuasion et la certitude.)

Il convient de dire que l'Objectivisme éthique est ou implique, la thèse selon laquelle l'objet du discours moral permet des « explications-défenses », des explications de l'existence d'une croyance, de quelques croyances morales, au moins. Prenons un exemple : « Regarde, l'esclavage est mauvais, il est mauvais car... » (on peut donner un tas de considérations, bien détaillées, qui font référence à des connaissances antérieures (pourvu qu'on connaisse la signification de « mauvais ») et qui nous conduisent à évacuer toute possibilité de penser que l'esclavage n'est pas mauvais) ; donc il est évident que les Européens du XXe s., qui admettent que l'esclavage est mauvais, croient justement qu'il est mauvais car il est mauvais.

L'Objectivisme éthique, ainsi qualifié, est une conception cognitiviste, puissante et sophistiquée, de l'objet du discours moral.

Subjectif / non-subjectif

Ce qui concerne le sujet est subjectif si : 1) il concerne les (ou il découle des) états, les réactions (etc.) des sujets conscients ; 2) les questions qui le concernent peuvent être satisfaites par le recours à un caractère commun aux états ou aux réactions (etc.) des sujets.

Il s'agit d'une définition large et étendue de « subjectif », donc le subjectivisme éthique manifeste plusieurs formes et illustrations :

— *Protagoras* (strict) *:* l'homme est la règle de toutes les choses (évaluables).

— (Hypothétique) *Hume : x* est bon si et seulement si *x* peut faire surgir un sentiment d'approbation.

— (Réel) *David Hume :* « Il y a juste autant de vice ou de vertu dans un caractère que ce que chacun y place et il est impossible que, sur ce point, nous nous trompions jamais » (*Traité de la nature humaine,* 1739-1740, trad. fr., Paris, Aubier, 1946, 669). (Le subjectiviste peut dire quelque chose d'encore plus subtil que cela. Hume nous en donne un témoignage dans son *Essai sur le goût,* 1741-1742).

— *Subjectivisme huméen révisé : x* est bon si et seulement si *x* est digne (ou mérite) d'être approuvé (Ayer, 1984, 30 ; McDowell J., « Valeurs et qualités secondes » (1985), *in* R. Ogien, *Le réalisme moral,* Paris, PUF, 1999, p. 247-271).

— *Thomas Hobbes :* « Mais l'objet, quel qu'il soit, de l'appétition du désir d'un homme, est ce que pour sa part celui-ci appelle bon ; et il appelle mauvais l'objet de sa haine et de son aversion ; sans valeur et négligeable l'objet de son dédain. En effet ces mots de bon, de mauvais et de digne de dédain s'entendent toujours par rapport à la personne qui les emploie ; car il n'existe rien qui soit tel, simplement et absolument ; ni aucune règle commune du bon et du mauvais qui puisse être empruntée à la nature des objets eux-mêmes : cette règle vient de la personne de chacun, là où il n'existe pas de République, et, dans une République, de la personne qui représente celle-ci ; ou encore d'un arbitre ou d'un juge que des hommes en désaccord s'entendent pour instituer, faisant de sa sentence la règle du bon et du mauvais » (*Léviathan* (1651), trad. fr., Paris, Sirey, 1971, 48).

— *[Tous les subjectivistes] :* les propositions évaluatives peuvent être satisfaites par ces caractères communs manifestés par les sentiments et les réactions humaines (cependant, bien qu'on puisse penser le contraire, cela n'implique pas une restriction de la valeur à ce qui concerne les intérêts humains ou à ce qui promeut le bien-être humain.

— *Subjectivisme ordinaire :* (*a*) mon énonciation « *x* est bon » signifie « j'aime *x* » ou, à la limite, (*b*) « nous aimons *x* ».

Certaines positions nous sont plus familières que d'autres, de même que les objections au subjectivisme ordinaire nous sont familières. La formulation (*a*) rend les désaccords impossibles. (Cf. G. E. Moore qui ne semble pas penser qu'il y a d'autres subjectivismes qui, eux, ne sont pas concernés par cette objection – *Ethics,* 1912.) La formulation (*b*) fournit une représentation trompeuse du contenu du désaccord. L'objection au subjectivisme révisé de McDowell peut être exprimée par le refus de prendre en compte la signification des termes moraux « mériter » / « mérite ». Il est très important d'établir si le subjectiviste doit ou ne doit pas s'engager nécessairement dans cette analyse.

Si nous pouvons qualifier Hume de subjectiviste à partir de ces propositions, comment aurait-il pu caractériser la qualité subjective de la pensée et du langage moral ? Peut-être ainsi : les termes évaluatifs reçoivent leur sens par l'association à des propriétés des objets qui demandent des réponses communes – les réponses à ces objets qu'ils rendent adéquates (McDowell, 1985 ; Wiggins, 1976).

Histoire de la distinction

(Pour définir le terme objectif, le dictionnaire *OED* dit ceci. La philosophie scolastique a distingué (d'un côté) entre ce qui appartient aux choses *subjective* (adverbe latin pour dire subjectivement), ou telles qu'elles sont « en elles-mêmes » et (de l'autre côté) ce qui leur appartient *objective* (adverbe latin pour dire objectivement) ou telles qu'elles se présentent à la conscience. Ultérieurement, l'habitude de considérer la conscience percevante ou pensante comme étant de manière prééminente le « sujet » a engendré un usage différent de ces termes, usage qui prévaut à présent en philosophie (c'est cet usage qui sera aussi le mien). Conformément à un tel usage, ce qu'on considère comme appartenant au moi pensant et percevant est appelé « subjectif » et ce qu'on considère comme indépendant du moi pensant ou percevant est appelé, par opposition, « objectif ». Donc, les termes « objectif » et « subjectif » ont, semble-t-il, échangé leur sens. J'ai dit que le terme « objectif » était utilisé comme l'opposé du terme « subjectif ». Il faudrait expliquer cet usage en le concevant comme se référant à ce qui pourrait s'appeler de façon moins confuse le non-subjectif.

Il est clair que l'opposition entre objectif et non objectif et celle entre non subjectif et subjectif sont deux oppositions différentes, quoique liées entre elles. Quand les gens opposent l'objectif au subjectif, il faut d'abord être sûr qu'ils n'emploient pas les termes au sens des philosophies scolastiques. Ensuite, il faut savoir avec certitude s'ils ont commencé avec le subjectif et défini ensuite l'objectif de manière complémentaire ; ou s'ils ont commencé par l'objectif et défini son complément comme subjectif. Il faut se demander aussi comment ils ont défini le terme dont ils sont partis. S'ils n'ont rien fait de cela, il faut alors demander s'ils ont agi conformément à une meilleure méthode (celle que j'ai moi-même adoptée, en définissant l'objectif et le subjectif séparément) ? Et si oui, comment ont-ils procédé ? Il faut garder à l'esprit la possibilité qu'ils n'aient pas su ce qu'ils faisaient ou ce qui a été fait en leur nom. Parce que dans ce cas, ce sera un simple accident s'ils finissent par dire quoi que ce soit d'utile ou d'intelligible.

Il s'agirait d'une entreprise de longue haleine, mais tout à fait ouverte, de savoir ce que de nou-

veaux philosophes entendent par les termes d'« objectif » et de « subjectif ». Nous nous arrêtons seulement pour analyser le cas de Hume (qui n'a pas de recours aux mots en question). Hume avance de puissantes argumentations pour affirmer que les jugements moraux sont subjectifs dans la signification que j'ai exposée. Dans le *Traité de la Nature humaine,* il dit qu'ils sont aussi non objectifs. Cet anti-objectivisme est ensuite nuancé et atténué dans les écrits suivants, qui témoignent d'une confiance assurée dans l'argumentation morale et dans le partage des principes moraux. Hume n'adhéra jamais, pourtant, à l'objectivisme strict.

Considérons le cas suivant. Quelqu'un dit : Ne vous embarrassez pas avec la question terminologique. Ce n'est pas nécessaire. Il est évident qu'il existe une différence entre l'objectif et le subjectif. Un cas exemplaire d'objectif est le problème de la température extérieure à Kew Garden le 20 mai 1993 à midi GMT. Un cas exemplaire de subjectif est le problème de la juste rémunération journalière (ou de la proportionnalité de la rémunération) du jardinier qui a travaillé là-bas ce jour-là. Il y a évidemment une différence conceptuelle explicite qui sépare les deux problèmes.

La bonne réplique à cette remarque ne consiste pas dans la suggestion que les problèmes du second type peuvent être reconduits aux problèmes du premier type. La bonne réponse est la stratégie de demander par quelle qualification le premier cas devient exemplaire et de quoi le second cas est-il représentatif. Tant que nous ne savons pas tout cela, les exemples ne peuvent pas vraiment éclaircir la différence qu'il faudrait introduire. Est-ce que la distinction assumée par notre opposant entre l'objectif et le subjectif permet de ranger les choses dans deux catégories mutuellement exclusives ? (Dans ce cas cependant il convient de savoir s'il y a des « degrés d'objectivité et pour quelle raison le second cas ne peut être qualifié par aucun degré d'objectivité.) Ou bien s'agit-il d'une différence censée ranger les choses dans deux ensembles qui sont simplement présumés n'avoir aucune partie en commun ? (S'il était le cas, il faudrait argumenter en faveur de cette absence de parties en commun.) Ou bien s'agit-il d'une différence analogue à celle entre « être un animal » et « être une souris », où les réalités dénotées sont réellement différentes, pourtant être une souris n'est-il un cas individuel du fait d'être un animal ?

Des pareilles remarques peuvent être avancées à propos du couple fait et valeur, ou être et devoir être (ou dans la philosophie de l'esprit à propos du mental et du physique). Ces couples peuvent être conçus comme définitions exhaustives, et dans ce sens il faudrait les entendre tout d'abord comme la différence fait/non-fait et la différence être/non-être, en laissant pour la suite l'analyse du statut de la valeur et du devoir être. (Les questions évaluatives sont-elles des questions factuelles ? Pourquoi pas ? Les questions du devoir-être sont-elles des cas spécifiques des questions de l'être ?) Or, les termes des deux couples peuvent être introduits comme termes primitifs, chacun étant caractérisé directement. Dans ce cas, comme nous l'avons vu, le problème de leurs relations réciproques ne peut être tranché jusqu'à nouvelle argumentation. Et c'est justement la situation chaotique de la philosophie morale (et de l'esprit) (il y a déjà 2 500 ans).

Finalement, en définissant « objectif » directement (par l'affirmation qu'il n'y a rien d'autre à penser) et « subjectif » directement (par l'affirmation qu'il existe un caractère commun aux sentiments comme règle de réponse), il nous faudra décider s'il y a des questions morales qui sont en même temps subjectives et objectives. Examinons maintenant la stratégie de défense de l'accord autour de la thèse selon laquelle l'esclavage est mauvais ou injuste au moyen d'arguments (pas nécessairement déductifs) selon lesquels il n'y a rien d'autre à penser sinon que l'esclavage est mauvais. En reprenant un passage de l'ouvrage de Peirce (*Collected Papers,* V, 265), je veux souligner que son affirmation concernant la pensée en général, peut être valable pour le discours moral rationnel, qui « ne doit pas être conçu comme “une chaîne qui n'est pas plus solide que son maillon le plus faible” », mais au contraire doit être conçu comme « un câble dont les fils peuvent être très effilés à la condition qu'ils soient assez nombreux et bien assemblés ». L'objectivisme éthique propose une thèse très forte. Il s'agit d'une espèce de confiance dans les ressources de l'argumentation morale. Mais le modèle de Peirce suggère une conception plus raisonnable que d'autres de ce qui permet de justifier cette confiance. Des arguments déterminants peuvent être bâtis par l'accumulation graduelle de la bonne espèce d'argumentations.

Je ne veux faire l'apologie de l'Objectivisme éthique. Je veux montrer les conséquences qui découlent de la défense de l'Objectivisme éthique. S'il s'agit des conséquences dont nous avons parlé jusqu'ici, alors l'une des questions principales de la méta-éthique concerne la variété actuelle et potentielle et la force persuasive de l'argumentation morale. Ce problème ne peut pas être abordé sans un engagement préalable dans la persuasion ou l'argumentation morale, et par un recours nécessaire à une taxonomie complète de nos idées morales et de nos ressources dialectiques (déduction, analogie, abduction, etc.). Il n'y a pas d'autre manière de vérifier la puissance et la fiabilité de ces idées.

Post-scriptum

Bernard Williams souligne le fait qu'il y a un problème lorsqu'on soutient l'existence d'une explication-défense pour des croyances comme celle selon laquelle l'esclavage est mauvais. Wil-

liams soutient qu'il ne suffit pas de montrer que, en illustrant l'institution de l'esclavage comme « esclavage » et en avançant des idées comme « injustice », « inhumanité », « exploitation », il n'y a pas d'autre chose à penser qui viendrait s'opposer au fait que l'esclavage est mauvais. Et cela ne suffit pas car montrer cela ne suffit pas à montrer qu'il n'y a pas d'autre manière de qualifier des institutions comme l'esclavage (celle que nous appelons « esclavage »). C'est pourquoi il se peut qu'il y a d'autres façons d'évaluer des institutions pareilles.

J'ai déjà analysé ailleurs le concept d'explication-défense (Wiggins, 1990-1991, § 5, 6, 8, 12). Ici je me suis fixé deux autres buts. Le premier visait une illustration du cognitivisme éthique, ou Objectivisme éthique, afin de pouvoir satisfaire également les cognitivistes et les non-cognitivistes sans laisser des plages indéterminées. Le second but visait la détermination d'un point de départ des analyses afin d'évaluer la validité de cet objectivisme. C'est pourquoi j'interprète les doutes de Williams comme des doutes concernant le second but et la possibilité même de la construction de la thèse de l'objectivisme éthique. Je crois donc qu'il doute de la possibilité de l'énonciation de la thèse de l'objectivisme éthique.

Envisageons le cas d'une personne, Clarkson ou Wilberforce, qui croit que l'esclavage est mauvais, et d'une autre qui assume la tâche d'expliquer pourquoi Clarkson ou Wilberforce croit ceci.

Normalement, cette autre personne ne doit pas montrer qu'il n'y a rien d'autre par quoi Clarkson ou Wilberforce pourrait être concerné. À la même époque, Clarkson ou Wilberforce aurait pu être concerné par le problème de la composition chimique de l'air, ou par le problème de l'efficacité de certaines améliorations dans la gestion pluriannuelle des récoltes. Il n'est pas essentiel afin de qualifier un fait ou une vérité qu'il (ou elle) prime n'importe quel autre sujet qui nous concerne. Celui qui défend les croyances de Clarkson ou de Wilberforce ne doit pas montrer qu'il n'y avait pas d'autre point de vue que Clarkson ou Wilberforce aurait pu assumer en analysant le même problème par référence au bon et au mauvais ou au juste et à l'injuste.

Cette autre personne ne doit montrer que ceci : pour quelle raison, étant donné que ces problèmes – visés par l'enjeu du bon et du mauvais – concernent l'institution appelée « esclavage », *a)* Clarkson et Wilberforce qualifient ou systématisent l'institution comme esclavage, et *b)* ils la voient comme brutale, inhumaine, exploiteuse, injuste et mauvaise.

La prétention de l'Objectivisme éthique pourrait être la thèse que la meilleure explication de l'attitude de Clarkson ou Wilberforce se concrétise dans les modalités suivantes. Pour des buts moraux, il y a uniquement la possibilité de qualifier l'esclavage en tant qu'esclavage. De plus, étant donné que... (c'est-à-dire les données matérielles de l'argumentation), il n'y a aucune thèse à assumer à propos de l'esclavage dans le monde actuel sauf à penser que l'esclavage est brutal, inhumain, exploiteur, injuste et mauvais. Donc il est évident que Clarkson et Wilberforce, pourvu qu'ils perçoivent ce monde actuel et ses données..., systématisent et qualifient l'institution comme esclavage et la considèrent comme brutale, inhumaine, exploiteuse, injuste et mauvaise.

Il est évident que l'Objectivisme éthique introduit une prétention très poussée. Il est même évident que la thèse selon laquelle il n'y a rien d'autre à penser est absolue. Ceci ne signifie pas qu'il n'y a rien d'autre à penser pour nous. Nous l'avons toujours dit. L'affirmation de la position contraire serait préjudiciable à la généralité du schéma qui concerne l'empirique, la nécessité, l'évaluation.

Il convient d'analyser la possibilité alternative d'une explication-défense-hypothétique, énoncée dans le même contexte, selon laquelle quelqu'un d'autre que Clarkson ou Wilberforce aurait pu systématiser la pratique que nous appelons esclavage comme une pratique commerciale (sûrement beaucoup d'Anglais et d'Américains l'ont ainsi qualifiée et même certains Africains l'ont fait) et aurait pu donc la décrire comme « une utilisation mauvaise mais avantageuse ». Or, tout d'abord il faut dire que rien ne nous empêche de juger la pratique, que nous appelons esclavage, en même temps comme esclavage et comme pratique commerciale. De plus, en la considérant comme une pratique commerciale, dès que le problème moral surgit nous ne sommes pas empêchés de la considérer comme injuste et exploiteuse – ou, tout simplement comme esclavage.

Le non-cognitiviste peut demander au cognitiviste de lui montrer comment celui qui veut adopter le point de vue commun à d'autres personnes (à propos de l'institution « esclavage ») doit utiliser la même règle générale qui a été utilisée dans l'argumentation visant à qualifier le concept d'esclavage par la subsomption sous la règle de l'injustice et de la non-tolérabilité. Ma réponse est que, afin de poser une difficulté réelle, le non-cognitiviste doit montrer la fonctionnalité du schéma des idées morales qui évacue, en face des phénomènes comme le commerce des esclaves et ses conséquences historiques, des idées comme « justice », « esclavage », « utiliser les êtres humains en tant que moyens, et non pas en tant que fins ». En recherchant ces raisons, le non-cognitiviste va découvrir que la fonctionnalité des idées morales ne peut pas être jugée en isolant chaque idée, mais uniquement en comparant les systèmes qui utilisent la même idée et la totalité des systèmes qui ont évacué cette même idée – il s'agit de comparaisons qui sont compliquées et difficiles pour ceux qui défendent une position morale de même que pour ceux qui cherchent à la critiquer de bonne foi.

L'Objectivisme éthique n'est pas vrai *a priori*. Pourtant, l'analyse des ressources dialectiques disponibles dans l'argumentation morale nous permet d'être satisfaits, au moins en certains cas, car nous retrouvons la plus grande partie de ce qui est nécessaire pour montrer qu'il n'y a pas d'autre systématisation à employer et rien d'autre à penser que les choses ainsi systématisées. Ou bien nous ne pouvons pas nous satisfaire. Le problème ne peut pas être résolu *a priori*. L'essence de l'Objectivisme éthique détermine le fait que la décision concernant sa vérité se fonde directement sur la force de la *deixis* morale, des arguments et des persuasions.

► HARE R. M., *Objective Prescriptions*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1999. — HARMAN G. & JARVIS THOMSOIN J., *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Oxford, Blackwell, 1992. — MOORE G. E., *Principia Ethica* (1903), trad. fr., Paris, PUF, 1998. — OGIEN R., *Le réalisme moral*, Paris, PUF, 1998. — PEIRCE C. S., *Le raisonnement et la logique des choses* (1934), Paris, Le Cerf, 1995. — WIGGINS D., *Needs, Values, Truth*, 3e éd., Oxford, Blackwell, 1997 ; « La vérité en éthique », *in* M. CANTO-SPERBER, *La philosophie morale britannique* ; WIGGINS D., *Sameness and substance renewed*, Cambridge/New York, Cambridge Univ. Press, 2001. — WILLIAMS B., *L'éthique et les limites de la philosophie* (1985), Paris, Gallimard, 1990.

David WIGGINS

→ *Descriptivisme , Hobbes ; Hume ; Identité morale , Métaéthique ; Normes et valeurs ; Réalisme moral ; Subjectivisme moral ; Williams.*

OBLIGATION POLITIQUE → Loi ; Pénalisation

OBSCÉNITÉ ET PORNOGRAPHIE

Il n'y a pas si longtemps, les rares philosophes qui s'intéressaient à la pornographie se divisaient en deux camps assez clairement identifiables (Dworkin, 1991).

1 / Les libéraux, qui recommandaient la tolérance envers la plupart des formes de pornographie au nom, principalement, du droit à la vie privée ou à la liberté d'expression, avec certaines restrictions mineures, dans l'affichage public notamment (Dworkin, 1985).

2 / Les conservateurs, qui réclamaient la prohibition ou des restrictions très sévères, même dans la consommation privée, au nom d'une conception substantielle du bien sexuel excluant tout écart important par rapport à un ensemble de normes valorisant les relations hétérosexuelles dans un cadre stable, soutenues par des sentiments d'amour réciproques. D'après eux, la pornographie est une représentation perverse de la sexualité qui peut aussi contribuer à pervertir les relations sexuelles réelles. C'est plus qu'assez pour la désapprouver dans toutes ses formes (Berns, 1975 ; Berger, 1977 ; Linton, 1979 ; voir aussi Marzano, 2003).

Aujourd'hui, la situation est devenue beaucoup plus compliquée, du fait, entre autres, que certains philosophes s'efforcent de justifier la critique morale ou politique de certaines formes de pornographie au nom de principes qu'ils disent « libéraux » (Feinberg,1984 ; Vadas, 1987 ; Langton, 1990, 1993 ; Dyzenhaus, 1992 ; Skipper 1993 ; Scoccia, 1996).

Que des principes conservateurs puissent servir à justifier la critique morale ou politique de la pornographie n'a rien d'étonnant. Mais tenter de justifier la critique de la pornographie au nom de principes libéraux est plus inhabituel. Ce n'est pourtant pas un programme totalement incohérent. Pour apporter une justification de ce genre, il suffit de montrer que la production, la diffusion, la consommation de pornographie, selon certaines définitions ou dans certaines formes au moins, sont en conflit avec certains principes libéraux de base tels que la neutralité à l'égard des conceptions substantielles du bien, le principe négatif qui demande de ne pas nuire à autrui et le principe positif d'égale considération de la voix et des intérêts bien compris de chacun (Mill, 1990 ; Berten, da Silveira, Pourtois, éd., 1997). Le problème, c'est qu'aucun philosophe libéral n'a réussi à l'établir clairement. Aucun n'est parvenu à prouver que la pornographie était une cause évidente de torts flagrants envers des personnes ou des groupes de personnes clairement identifiés, femmes ou enfants en particulier (McCormack, 1993 ; Russell, 2000), ou à démontrer qu'elle pouvait contribuer de façon significative à la discrimination sexuelle (Dworkin 1991,1994 ; McCormack, 1993 ; Strossen, 1995). C'est finalement au nom d'une certaine conception du bien sexuel que certains libéraux ont conclu que la pornographie devait être désapprouvée. Mais c'est une conclusion incohérente pour des libéraux pour ceux, du moins, qui admettent le principe de neutralité à l'égard des conceptions substantielles du bien sexuel (Ogien, 2003), ce qui n'est pas le cas de tous, il faut le préciser.

La contribution de la critique libérale

Même si la critique libérale de la pornographie n'est pas fondée, elle est loin d'être stérile. Elle est parvenue, en effet, à préciser les enjeux moraux et politiques du débat autour de la pornographie à deux points de vue.

1 / Traditionnellement, les libéraux jugent que la pornographie est protégée par le droit à la liberté d'opinion ou d'expression (Dworkin, 1991). Les libéraux qui s'opposent à la pornographie reconnaissent évidemment ce droit. Mais ils estiment qu'il entre en conflit, dans le cas de la pornographie, avec un autre principe

libéral de base : le principe d'égalité ou, plus exactement, le principe d'égale considération de la voix et des intérêts de chacun. Ce n'est pas en attaquant le droit à la liberté d'expression, mais en défendant un principe de justice, qu'ils critiquent la pornographie (MacKinnon et Dworkin, 1994).

2 / Les attaques des libéraux contre la pornographie les ont peut-être rapprochés pratiquement des conservateurs, mais elles ont aussi mis en évidence ce qui distinguait essentiellement une approche libérale d'une approche non libérale en général. Le non libéral attaque la pornographie au nom d'une conception particulière du bien (du consommateur, des familles, de la société). Le libéral, lorsqu'il réprouve certaines formes de pornographie, le fait au nom de torts précis ou d'injustices flagrantes causées à des personnes ou des groupes de personnes, c'est-à-dire au nom du juste (sur l'opposition entre le juste et le bien : Berten, da Silveira, Pourtois, éd., 1997).

L'avenir du débat en philosophie morale

Il existe depuis quelque temps déjà, un courant important, qui, partant des mêmes prémisses que les adversaires libéraux de la pornographie (le souci de justice, le rejet de la discrimination sexuelle, etc.) aboutit à une conclusion diamétralement opposée : il faut promouvoir la pornographie (Strossen, 1995 ; McEllroy, 1995 ; Soble, 2002).

Il convient donc désormais de distinguer trois catégories de libéraux.

1 / Les libéraux tolérants, qui veulent protéger la pornographie avec certaines restrictions mineures, même s'ils estiment qu'elle est généralement stupide, laide, répugnante, dépourvue de valeur artistique ou intellectuelle, même s'ils reconnaissent qu'une majorité la désapprouve, au nom de droits individuels à la vie privée et à la liberté d'expression.

2 / Les libéraux « anti-pornographie », qui condamnent la pornographie telle qu'ils la définissent, au motif qu'elle contribue à renforcer, en la rendant sexuellement excitante, une injustice : la discrimination sexuelle dont les femmes sont victimes.

3 / Les libéraux « pro-pornographie », qui veulent promouvoir la pornographie, et non pas la tolérer seulement, au motif qu'elle contribue à éliminer cette injustice que constitue la répression de la sexualité (celle des femmes et des minorités sexuelles en particulier).

Personnellement, je rejette (2), la thèse libérale anti-pornographie et j'ai tendance à approuver (3) en invoquant une version « minimaliste » des principes libéraux de base. Mais c'est (1) qui continue d'avoir les faveurs des philosophes libéraux qui s'intéressent à la pornographie.

▶ ARCAND B., *Le jaguar et le tamanoir. Anthropologie de la pornographie*, Québec, Boréal/Seuil, 1991. — BERNS W., « Beyond the (Garbage) Pale, or Democracy, Censorship and the Arts », *in* RIST R. C., *The Pornography Controversy*, New Brunswick, New Jersey, Transaction Books, 1975, p. 40-63. — BERGER F., « Pornography, Sex and Censorship », *Social Theory and Practice*, 4, 2, 1977, p. 183-209. — BERTEN A., DA SILVEIRA P. & POURTOIS H., éd., *Libéraux et communautariens*, Paris PUF, 1997. — CAMPAGNA N., *La pornographie, l'éthique et le droit*, Paris, L'Harmattan, 1998. — CORNELL D., *Feminism and Pornography*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2000. — DYZENHAUS D., « John Stuart Mill and the Harm of Pornography », *Ethics*, 102, 1992, p. 534-551. — DWORKIN R., « Liberté et pornographie », trad., M. O. Padis, *Esprit*, 175, 1991 ; « Existe-t-il un droit à la pornographie ? », *Une question de principe* (1985), trad. A. Guillain, Paris, PUF, 1996, p. 417-465. — DWYER S. éd., *The Problem of Pornography*, Belmont Cal., Wadsworth Publishing Company, 1994. — FEINBERG J., *Harm to Others*, New York, Oxford Univ. Press, 1984. — HUNT L., éd., *The Invention of Pornography,. Obscenity and the Origins of Modernity, 1500-1800*, New York, Zone Books, 1996. — LANGTON R., « Whose Right ? Ronald Dworkin, Women and Pornographers », *Philosophy &Public Affairs*, 19, 4, 1990, p. 311-359 ; « Speech Acts and Unspeakable Acts », *Philosophy &Public Affairs*, 1993, p. 293-330. — LEDERER L. éd., *L'Envers de la nuit. Les femmes contre la pornographie*, trad. M. Naudy avec la coll. de M. Dufresne, Québec, Éd. du Remue-Ménage, 1980. — LINTON D. « Why is Pornography Offensive ? », *The Journal of Value Inquiry*, 13, 1979, p. 57-62. — MACKINNON C. & DWORKIN R., « Pornography : An Exchange », *New York Review of Books*, 3 mars 1994. — MARZANO M., *La pornographie ou l'épuisement du désir*, Paris, Buchet-Chastel, 2003. — MCCORMACK T., « If Pornography is the Theory, is Inequality the Practice », *Philosophy of the Social Sciences*, 23, 3, 1993, p. 298-326. — MCELLROY W., *XXX, A Woman's Right to Pornography*, New York, St. Martin's Press, 1995. — MILL J. S., *De la liberté* (1859), trad. F. Pataut, Press Pocket, 1990. — OGIEN R., *Penser la pornographie*, Paris, PUF, 2003. — RUSSELL D, « Pornography and Rape A Causal Model », *in* CORNELL D., éd., *op. cit.*, p. 48-93. — SCOCCIA D., « Can Liberals Support a Ban on Violent Pornography ? », *Ethics*, 106, 1996, p. 776-799. — SKIPPER R., « Mill and Pornography », *Ethics*, 103, 1993, p. 726-730. — SOBLE A. *Pornography, Sex and Feminism*, New York, Prometheus Books, 2002. — STROSSEN N., *Defending Pornography*, New York, Scribner, 1995. — VADAS M., « A First Look At the Pornography Civil Rights Ordinance : Could Pornography Be The Subordination of Women ? », *The Journal of Philosophy*, 1987, p. 487-511.

Ruwen OGIEN

→ *Libéralisme ; Liberté d'expression ; Mill ; Pornographie ; Tolérance*

OMISSION → **Acte et omission**

OPTIMISME → **Vie et mort**

ORDINATEUR
L'éthique des ordinateurs

De complexes problèmes d'éthique issus de la technologie informatique ont engendré un nouveau domaine d'étude au sein de l'éthique. Parmi les questions fondamentales qui se posent au sein de ce domaine, citons les suivantes : quelle est la nécessité de porter une attention particulière aux ordinateurs ? Les questions éthiques suscitées par l'informatique sont-elles singulières ou spécifiques ?

Ceux qui considèrent que ces questions ne sont pas singulières affirment que les problèmes soulevés par la technologie informatique peuvent être classés et étudiés à l'aide des concepts, distinctions et théories dont on se sert traditionnellement en philosophie morale. Ils soutiennent, par exemple, que les questions éthiques liées à la technologie informatique concernent, en général, des problèmes tels que l'autonomie, la propriété, la responsabilité, etc., et que, par conséquent, on peut leur appliquer les théories et principes de l'éthique. D'autre part, ceux qui jugent qu'il s'agit d'un domaine singulier prennent pour argument la manière fondamentale dont les ordinateurs ont transformé de nombreuses activités humaines, telles que la production industrielle, la banque et la communication. Le changement est si radical, selon eux, que les concepts, distinctions et théories de la morale doivent être, sinon complètement abandonnés, du moins réinterprétés et élargis, notamment aux relations dont l'informatique se trouve être le support, aux logiciels, aux messageries électroniques, etc.

Des questions morales spécifiques ?

La spécificité des problèmes éthiques soulevés par les ordinateurs se manifeste de diverses manières. L'informatique a rendu possible une échelle d'activités humaines qu'il était inconcevable de réaliser avant ; citons notamment l'accroissement du volume d'informations personnelles enregistrées, et les calculs mathématiques d'une ampleur considérable qui permettent de construire et de faire des choses inimaginables auparavant, telles que les voyages dans l'espace et la gestion d'un système mondial de communications. Outre le facteur quantitatif, l'informatique a entraîné la création d'un nouveau type d'objets pour lesquels aucune loi n'était prévue – fichiers informatiques, programmes et interfaces. L'argumentation en faveur de la spécificité de ces problèmes se fonde aussi sur le pouvoir et l'omniprésence de l'informatique. Il semble qu'elle soit en train d'accomplir un bouleversement d'ampleur comparable à celle de la révolution industrielle, en transformant nos institutions sociales, économiques et politiques, notre conception de l'humain et la répartition du pouvoir dans le monde.

L'analyse des questions éthiques ayant trait à l'informatique implique généralement à la fois le travail sur quelque chose de nouveau et l'utilisation de quelque chose d'ancien. Ces questions peuvent donc être appréhendées, pour la plupart, par des concepts moraux traditionnels, tels qu'autonomie, autorité, utilité, propriété ; en outre, beaucoup de ces questions se posent dans des contextes où existent déjà des normes légales, éthiques et sociales : le cadre professionnel, l'administration, le monde des affaires, les rapports entre les rôles sociaux, etc. À cet égard, ces questions ne sont ni nouvelles ni uniques. Par ailleurs, lorsqu'il s'agit d'un ordinateur, la situation acquiert des caractéristiques inédites, qui n'ont encore jamais été abordées par les normes courantes, et ce sont ces caractéristiques qui créent une situation morale nouvelle. Ainsi, par exemple, alors que les droits de propriété, et notamment de propriété intellectuelle, ont été définis, la question des logiciels pose des problèmes de propriété inédits – la propriété d'un programme équivaut-elle à celle des démarches mentales à l'origine de sa conception ? La configuration des icônes qui apparaît sur un écran de moniteur doit-elle appartenir à quelqu'un ? La copie d'un programme représente- t-elle un tort intrinsèque ? La distinction entre idée et expression (distinction qui est au cœur de la législation sur les droits d'auteur) est dépourvue de toute cohérence lorsqu'on l'applique aux logiciels. Les logiciels présentent également certains traits qui ne facilitent pas l'application des réglementations classiques sur la propriété intellectuelle. En conséquence, les questions concernant ce qui doit être une propriété dans le domaine du logiciel et la manière d'évaluer les violations de cette propriété ne sont pas nouvelles, en ce sens qu'elles concernent les droits de propriété ; mais elles sont inédites dans le sens où l'on n'a jamais considéré jusqu'ici une propriété possédant les caractéristiques d'un logiciel. Nous nous trouvons donc face à une nouvelle espèce de problème. De même, alors que notre compréhension des droits et responsabilités régissant la relation employé-employeur n'a cessé d'évoluer depuis des siècles, jamais auparavant les employeurs n'ont été dotés de la capacité de surveiller électroniquement leurs employés, d'être au fait de la moindre manœuvre, d'enregistrer et de passer en revue l'ensemble du travail d'un employé (avec ou sans son consentement) pendant une journée. Lorsqu'on mesure cette nouvelle capacité de contrôle et qu'on se demande si les employeurs devraient s'en servir, on affronte un problème qui, contrairement à une multitude d'autres problèmes touchant aux droits des employés et des employeurs, ne s'est jamais posé jusqu'ici. Nous abordons alors une nouvelle espèce de conflit entre les droits et les intérêts des employés et des employeurs.

La tâche de l'éthique des ordinateurs n'est donc pas d'élaborer de nouvelles théories et de nouveaux principes fondamentaux, mais plutôt d'arriver à comprendre les traits spécifiques aux situations faisant appel à des ordinateurs et de

déterminer les implications morales de ces caractéristiques. Pour cela, il faut identifier les valeurs, principes et normes éthiques qui sont pertinents et déterminer comment ils s'appliquent. La technologie informatique crée de nouvelles possibilités pour l'activité humaine, tant au niveau individuel qu'institutionnel, et la tâche de l'éthique des ordinateurs est d'évaluer ces nouvelles possibilités et de comprendre leurs paramètres moraux.

La protection de la vie privée est un thème central de l'éthique informatique. La technologie informatique crée d'innombrables possibilités de détection et de surveillance du comportement humain. Considérons simplement deux incursions possibles de l'informatique dans le secret de la vie privée. La première émane de la capacité qu'ont les ordinateurs d'amasser d'énormes quantités d'information au profit d'organismes tels que banques, compagnies d'assurance, organismes publics, institutions d'enseignement. L'information recueillie peut être gardée et utilisée indéfiniment, comme elle peut être rapidement et fréquemment partagée avec d'autres organismes. Le deuxième risque d'incursion est lié à la création d'informations d'un type nouveau, du fait de l'amplification des possibilités informatiques de surveillance des individus. Les activités effectuées à l'aide d'un ordinateur produisent une information transactionnelle. Par exemple, l'utilisation d'un distributeur automatique de billets donne lieu à un relevé des opérations ; lorsqu'un certain logiciel est utilisé, les manipulations des touches du clavier sont enregistrées ; on peut retrouver le contenu et la destination du courrier électronique, etc. Il est probable que les nouvelles technologies produiront encore beaucoup plus d'informations transactionnelles de ce type. Les annonceurs peuvent d'ores et déjà, par exemple, surveiller directement les téléspectateurs grâce à un dispositif capteur qui enregistre la présence des personnes assises dans une pièce face au poste de télévision ; de nouveaux systèmes autoroutiers pourront bientôt supprimer l'arrêt aux péages, grâce à un dispositif de lecture optique qui déchiffre le code barre du véhicule et débite automatiquement la carte de crédit du conducteur. Ces dispositifs apportent un surcroît de confort, mais ils créent aussi un fichier contenant le schéma de déplacement d'un individu donné. L'ensemble de ces informations (transactionnelles ou autres) peut être rassemblé en vue de produire un descriptif détaillé de la vie d'un individu, que cet individu ne verra probablement jamais mais qui sera utilisé par des tiers pour prendre des décisions à son sujet.

Par conséquent, l'informatique rend tout à fait possible l'établissement d'une société de surveillance ; elle soulève, de ce fait, d'importantes questions relatives aux fondements d'une société juste et bonne. Faut-il explorer davantage les possibilités qu'ouvre l'informatique ? L'individu ne devrait-il pas être davantage en mesure de choisir qui détient quel type d'information à son sujet ? Quelle relation doit exister entre les citoyens et l'État, entre les individus et les entreprises privées ? Ces questions ne sont pas véritablement nouvelles, mais les possibilités créées par les ordinateurs le sont, et elles ne s'accordent pas aisément avec les concepts et les cadres de pensée hérités du passé.

Us et abus des ordinateurs

Si l'usage des ordinateurs comporte des risques pour la vie privée, l'abus des ordinateurs constitue une menace supplémentaire. Du fait que les particuliers et les entreprises font un usage accru de l'ordinateur – stockage d'informations, échange de données, vente et achat, opérations bancaires, conversation –, leur vie privée et leur propriété se trouvent menacées par des malfaiteurs dotés d'un considérable savoir-faire en informatique. Parmi ces malfaiteurs figurent ceux qui recherchent un profit personnel et ceux qui, souvent désignés par le terme de « pirates » *(crackers)*, sont attirés par le défi consistant à déjouer *(crack)* les mécanismes de sécurité et à accéder aux systèmes et aux fichiers informatiques.

Les pirates de l'informatique sont aujourd'hui des malfaiteurs ; cependant, au début de l'ère informatique, alors qu'il n'existait pas encore de réglementation pour limiter explicitement l'accès aux fichiers et systèmes informatiques, il s'est développé une culture informatique pour laquelle ceux qui parvenaient à contourner les mécanismes de sécurité et à accéder à des systèmes et des fichiers situés à distance étaient admirés pour leur intelligence et leur compétence. Les « pirates » mettent généralement leurs découvertes en commun, notamment au moyen de messageries et de bulletins d'information électroniques. La culture du piratage est un élément important pour l'éthique informatique, car ces pratiques offrent une vision différente de l'usage qu'on pourrait faire des ordinateurs ; en effet, les pirates justifient leur comportement en soutenant qu'une plus grande quantité d'information devrait être gratuite et disponible en direct ; que l'absence de droits de propriété sur les logiciels permettrait de concevoir des logiciels plus performants ; et que si les ordinateurs inoccupés étaient mis à la disposition des personnes qui en avaient besoin, la technologie informatique serait utilisée de manière plus efficace.

Tandis que la technologie informatique devient une composante centrale des entreprises humaines, des problèmes de risque et de responsabilité apparaissent. Les ordinateurs et les logiciels sont maintenant utilisés dans les domaines de l'aviation et du nucléaire ; ils sont indispensables à nos systèmes de communication et au système financier international (banque, bourse) ; les analyses informatisées servent de base à des décisions complexes, telles que l'investissement, la gestion des procédés industriels, la prévision de l'effet des politiques gouvernementales. Simultanément, les

concepteurs sont les premiers à reconnaître que ces programmes sont souvent si complexes (comprenant parfois des millions de lignes de codes informatiques) qu'il est impossible de garantir qu'ils ne comportent pas d'erreur. Cette complexité et ce manque de fiabilité posent des problèmes particuliers lorsqu'il s'agit de conceptualiser et d'attribuer la responsabilité morale et juridique.

L'usage des ordinateurs semble souvent donner lieu à une dilution de la responsabilité. Supposons, par exemple, que le président d'une commission chargée des transports propose la construction d'un nouvel aéroport. Sa recommandation se fonde sur une série d'études qui ont fait appel à des modèles informatisés pour prévoir la croissance démographique et l'évolution du trafic. L'aéroport est construit, mais il apparaît clairement, un an plus tard, que les prévisions étaient fausses et que l'aéroport est un désastre logistique et financier. Pour sa défense, le président de la commission soutient que sa proposition était raisonnable et sensée, compte tenu des études fournies par l'ordinateur. De leur côté, les auteurs de l'analyse informatique se défendent de toute responsabilité, en rappelant que la modélisation reposait sur des informations qui leur avaient été fournies par divers organismes publics. Ils ont conçu leurs modèles, ils ont fait coder ces modèles par des programmeurs, et ils ont enfin testé ces programmes en recourant à des cas témoins fournis par les responsables officiels. Ils ont signalé les limites de leur analyse en présentant leurs résultats à la commission. Les représentants des divers organismes qui ont communiqué les informations aux concepteurs des modèles se défendent à leur tour en soulignant qu'ils ont fourni les informations dont ils disposaient et que personne ne leur a expliqué comment elles seraient utilisées.

Nous nous trouvons donc face à une situation dans laquelle une décision a été prise sur la base d'une analyse extrêmement complexe, et où aucun individu n'aurait pu à lui seul rassembler et comprendre tous les facteurs pris en compte dans l'analyse. Comment envisager la responsabilité individuelle dans une telle situation ? Les responsabilités morales et juridiques devraient-elles être attribuées indépendamment de la présence d'une faute ? Une partie du problème aurait été éliminée si ces responsabilités avaient été imputées *a priori* ; ainsi, les individus impliqués auraient su ce que l'on attendait d'eux. L'attribution de la responsabilité morale et juridique, qu'elle soit antérieure ou postérieure à l'événement, relève, du moins en partie, de l'éthique. Elle se fonde sur les intuitions morales qui nous font juger qu'un individu est en tort ou non, qu'il faut le blâmer ou non, etc. Il se peut que le mieux que nous puissions faire, dans de pareils cas, est de situer la responsabilité là où elle est la plus utile (là où elle incitera les personnes à se montrer plus vigilantes), et de reconnaître qu'il arrive que les choses se passent mal, en dépit du fait que toutes les personnes concernées ont fait ce que l'on pouvait raisonnablement attendre d'elles.

Des problèmes de ce type surgissent aussi parce qu'il existe actuellement des milliers de spécialistes en informatique qui travaillent dans des situations où leur rôle de professionnels de l'informatique n'est pas bien défini. Les activités professionnelles qui font appel aux ordinateurs ne cessent d'évoluer depuis plusieurs décennies, mais elles en sont encore aux premiers stades de la professionnalisation. À mesure que ces rôles professionnels se développent, des codes de conduite professionnelle et déontologique devraient encourager l'adoption de normes de comportement qui justifieront la confiance du public et apporteront la garantie que l'informatique et ses professionnels contribuent au bien de l'humanité.

En cette fin du XXe s. et à l'orée du XXIe s., il semble que l'informatique (associée à d'autres technologies) continuera d'exercer une profonde influence sur notre façon de vivre. L'élément le plus marquant des perspectives d'avenir est le rôle de l'infrastructure d'information globale, qui rendra la communication entre des personnes séparées par des milliers de kilomètres aussi facile (voire plus facile) qu'entre des personnes vivant ou travaillant dans le même quartier. Cela permettra aux individus, aux entreprises et aux États d'émettre et de recevoir d'énormes quantités d'information numérisée (texte, son, image). Le système qui se met en place façonnera probablement la qualité de la vie, la nature de la communauté humaine, et l'identité individuelle, régionale et nationale. La création d'un tel système confère un nouvel éclairage à tous les problèmes de philosophie politique et sociale. Qui devrait pouvoir interagir dans ce nouveau domaine ? Quel type de droits de propriété faut-il attribuer à la personne en matière de supports numériques ? Dans la mesure où l'anonymat sera toujours possible, comment les individus répondront-ils de leurs actes ? Comment gérera-t-on les conflits entre droits et intérêts lorsqu'ils surviendront en direct sur les réseaux informatiques ? Quel type de protection sera allouée aux individus contre les ingérences de l'État dans les réseaux informatiques ? Ces questions demeurent, pour l'heure, sans réponse.

► BROWN G., *The Information Game. Ethical Issues in a Microship World,* Atlantic Highlands, New Jersey, 1990. — BYNUM T. W. & ROGERSON S. éd., *Computer ethics and professional responsibility*, Malden (MA), Blackwell Pub., 2004. — CURTIN D., *Information Technology,* New York, McGraw-Hill Publ., 1998. — EDGAR S. L., *Morality and machines : Perspectives on computer ethics*, Sudbury (Mass.), Jones and Bartlett Publishers, 2003. — ERMANN M. D., *Computer, Ethics and Society,* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1997. — ERMAN M. D., WILLIAMS M. B. & GUTIERREZ C. éd., *Computers, Ethics and Society,* Oxford, Univ. Press, 1990. — FORES-

TER T. & MORRISON P., *Computer Ethics, Cautionary Tales and Ethical Dilemmas in Computing,* Cambridge (Mass.), MIT Press, 1990, 1994. — GOULD C., *The Information Web. Social and Ethical Implications of Computer Networking,* Boulder (Colorado), Westview Press, 1989. — HUFF C. & FINHOLT T., *Social Issues in Computing,* New York, McGraw-Hill, 1994. — JOHNSON D. G., *Computer Ethics,* Englewood Cliffs (NJ), Prentice Hall, 1985, 1994. — JOHNSON D. G. & NISSENBAUM H. F., *Computers, Ethics, and Social Values,* Englewood Cliffs (NJ), Prentice Hall, 1995. — KOOCHER G. P., *Ethics in Cyberspace,* Mahwah NJ, Lawrence Erlbaum Associates Inc., 1996. — PEARCE C., *The Interactive Book,* Indianapolis, Macmillan Computer Publ., 1997. — SHANTEAU J., *Decision Science and Technology,* Dordrecht, Kluwer, 1999. — VITALIS A., *Informatique, pouvoir et liberté,* Paris, Economica, 1981. — WECKERT J. & ADENEY D., *Computer and Information Ethics,* Westport CT, Greenwood Press, 1997. — WEIZENBAUM J., *Puissance de l'ordinateur et raison de l'homme : du jugement du calcul,* Boulogne/Seine, Éd. d'informatique, 1981. — WHITBY B., *Reflections on Artificial Intelligence,* Exeter, Intellect Books, 1996. — WISE R., *Multimedia,* Londres, Taylor & Francis Books Ltd, 1999. — Coll. : Commission nationale Informatique et liberté, 14ᵉ rapport d'activité, Paris, La Documentation française, 1993. — CREIS-LIANA, *Actes du colloque Informatique et liberté : nouvelles menaces, nouvelles solutions,* Nantes, Liana, 1991.

Deborah G. JOHNSON

→ *Informatique ; Professionnelle (Éthique) ; Responsabilité ; Science ; Technique.*

ORGANISMES GÉNÉTIQUEMENT MODIFIÉS

Selon Axel Kahn (*Société et révolution biologique,* 16), « Dès 1973 (...) tous les problèmes d'éthique scientifique que soulève le développement de la génétique humaine, animale et végétale, étaient déjà présents. Contenus en germe dans la découverte de l'universalité du code génétique et dans la découverte de cette possibilité nouvelle et fantastique d'asservir n'importe quel être vivant à l'exécution d'une partie du programme génétique d'un autre être vivant. » Évoquant les « prouesses artificialisantes » de ce génie génétique, François Dagognet estime qu'elles intègrent le vivant à la technosphère. « Pourquoi s'opposer à cette victoire de l'artificialité ? », se demande-t-il alors (*Nature,* 214). Louis-Marie Houdebine (*Le génie génétique de l'animal à l'homme ?,* 8) manifeste le même enthousiasme : « L'espèce humaine détient (...) désormais une maîtrise sans précédent du monde vivant. » Mais le généticien assortit cette affirmation de considérations sur la responsabilité qui en échoit aux scientifiques : « Les risques encourus, écrit-il, sont à la mesure de la puissance de ces méthodes » (*ibid.,* 92). Tel est aussi le point de vue de ceux qui s'opposent à la production et à la diffusion des OGM : la transgenèse serait une dangereuse artificialisation du vivant. Non seulement le génie génétique pourrait « asservir » des organismes à un fonctionnement biologique pour lequel ils n'étaient pas naturellement conçus, mais la diffusion massive d'OGM aura des conséquences non maîtrisables. Il faudrait ainsi suivre Hans Jonas *(Le principe responsabilité),* et confronté à la puissance de ces innovations, en appeler aux vertus de la peur, privilégiant, dans l'évaluation des dangers, « le scénario du pire ». Il le faudrait d'autant plus que la légitimité de ces « programmations » génétiques est problématique. Les craintes sont ainsi à la mesure de la rhétorique prométhéenne qui concerne la transgenèse : à ceux qui prennent le parti du voleur s'opposent ceux qui prennent celui des Dieux.

Asservit-on un être vivant à un programme en manipulant son génome ?

La découverte de l'ADN, puis de sa structure, ont permis de traiter les processus cellulaires de la synthèse des protéines comme des mécanismes de transfert d'information. Or, ces découvertes sont contemporaines du développement de l'informatique. Henri Atlan *(La fin du « tout génétique » ?)* formule l'hypothèse que l'informatique a fortement influencé l'interprétation que firent les biologistes du rôle des gènes dans le fonctionnement cellulaire. La séquence des bases de la molécule d'ADN a été immédiatement assimilée à un code. Un code qui contiendrait toute l'information nécessaire à la formation, puis au métabolisme des organismes vivants. Or, tout code est déchiffrable. Le programme de la génétique est alors tracé : il faut et il suffit de déchiffrer le code, pour comprendre les mécanismes fondamentaux du vivant et pour les maîtriser. Dans un article intitulé « Cause and effect in biology », Ernst Mayr proclamait ainsi, dès 1961, qu'un programme génétique est inscrit dans la séquence nucléotidique des ADN et que ce programme fournit une explication mécanique au développement orienté des organismes. La métaphore du « programme » génétique a conduit les biologistes à postuler que « tout est dans le gène ». C'est dans le génome, celui que les généticiens séquencent, décryptent, manipulent (à grand renfort de moyens publics, privés ou caritables), que résiderait le secret de la vie, comme l'identité des organismes, voire, lorsqu'il s'agit d'humains, certains traits de leur psychisme. C'est ce dogme du « tout génétique » que critique Jacques Testard (« Génétique : puissance et illusions ») : « En réalité les déterminations du vivant impliquent un réseau complexe d'interactions entre les gènes et les protéines, et entre les gènes, les protéines et l'environnement. Ramener cette complexité interactive à l'exécution d'un programme (...) c'est faire croire que l'ADN recèle les secrets de la vie, de l'identité, des déviances ou des pathologies. »

De fait, les développements de la génétique et de l'embryologie battent en brèche la métaphore du programme. Henri Atlan *(ibid.)* propose ainsi de considérer que le génome n'est ni un pro-

gramme, ni une séquence aléatoire dénuée de signification, mais un ensemble de données. Les déterminations génétiques résultant de la structure séquentielle de l'ADN, fonctionneraient comme des données mémorisées, traitées par un processus dynamique qui, lui, jouerait le rôle de programme. Ce processus serait produit par l'ensemble des relations biochimiques de la « machinerie cellulaire ». Si l'on admet cette hypothèse, tout n'est pas dans le gène (le génétique lui-même n'y résiderait pas). On ne pénètre pas plus le secret de la vie en manipulant le génome qu'en étudiant et modifiant le métabolisme cellulaire. On ne viole pas plus le sacré de la vie en pratiquant le génie génétique qu'en effectuant une opération chirurgicale ou en administrant des tranquillisants à un angoissé.

« Derrière la métaphore du programme apparaît (...) "l'essence de la vie" et celle-ci est bien vite transformée en sanctuaire et en patrimoine. Le génome devient alors fétiche, source d'autant de peurs que de fascinations. Et comme tout fétiche, celui-ci se présente déjà comme une source de profits non négligeables à exploiter en jouant habilement de cette peur et de cette fascination. Autrement dit, comme toujours autour de tout fétiche, les marchands du temple ne sont pas loin », écrit ainsi Henri Atlan (*ibid.*, 61). On ne saurait si bien dire : les industries ont déjà investi le temple et y campent fermement et ceux qui font leur fond de commerce politique de la crainte justifiée des citoyens à l'égard d'innovations scientifiques asservies aux stratégies de ces industries, entendent tenir le parvis. Or si ces derniers s'opposent à ceux qui nous annoncent, à grand renfort publicitaire, l'avenir radieux du tout génétique, ils partagent la même croyance dans la toute-puissance de cette biotechnologie.

Le génie génétique : révolution technologique ou bricolage sophistiqué ?

La transgenèse est une technique de laboratoire, mise au point pour aider les chercheurs à analyser la structure du génome et son rôle dans la « machinerie cellulaire ». Si elle s'est développée bien au-delà des nécessités de l'expérimentation scientifique, c'est qu'elle entre dans la stratégie des industries de l'agrofourniture et de la pharmacie en justifiant la brevetabilité du vivant. Or, si l'on regarde ce qui se passe dans les laboratoires, cette technique, pour spectaculaire qu'elle soit, relève plus du bricolage que d'un procédé maîtrisé et reproductible. Ainsi la fréquence de l'intégration du gène que l'on veut introduire dans le génome de l'hôte est généralement très faible. Elle s'opère de manière aléatoire, de telle sorte que l'environnement génétique du transgène peut en interdire l'expression. Il arrive souvent que le transgène s'inscrive à l'intérieur d'un gène de l'hôte et l'inactive, perturbant ainsi ses fonctions biologiques, sans que l'on sache *a priori* lesquelles et moins encore quels en peuvent être les effets. Pour toutes ces raisons, après avoir effectué de nombreuses manipulations, il faut sélectionner les cellules qui ont « bien intégré » le transgène et présentent les caractéristiques désirées. Le génie génétique est donc un bricolage sophistiqué, avec pour matériaux des cellules et des fragments d'ADN, pour outils tout un attirail d'enzymes, et de vecteurs (plasmides, virus). Mais c'est un bricolage aléatoire, à partir duquel il faudra, par les procédures éprouvées et fiables de la sélection classique, trier les OGM qui, tout en exprimant le caractère recherché, sont viables.

Cette manipulation génétique fournit, certes, des possibilités nouvelles à l'amélioration des plantes et des animaux domestiques, mais elle n'est qu'un outil dans un processus de sélection qui conserve son caractère de manipulation intentionnelle et méthodique des lois de la reproduction. Il y a bien « progrès », puisqu'elle permet de rechercher un caractère intéressant chez une espèce et de le transmettre à une autre, en l'absence de toute possibilité de croisement. Mais, comme on ne sait encore transférer qu'un gène (associé à un gène marqueur), le progrès ne porte que sur un caractère. Encore s'agit-il d'un caractère contrôlé par un unique gène. Or, la plupart des caractéristiques biologiques des organismes dépendent de multiples gènes. Si l'on en croit un récent document de l'INRA (*Organismes génétiquement modifiés à l'INRA*, 23-26), la transgenèse « permet d'aller un peu plus loin que ce qui a été fait jusqu'à maintenant ». Juste « un peu plus loin ».

Transgenèse et principe de précaution

On peut se demander s'il y a bien là de quoi justifier la certitude affichée d'une maîtrise accrue du vivant. Mais cela signifie aussi que la crainte des opposants à la fabrication et à la diffusion d'OGM est mal ciblée : si la transgenèse comporte des risques ce n'est pas en raison de sa puissance, mais du fait qu'en transférant un gène dans le génome d'un hôte, on ne sait pas encore très bien ce que l'on fait. La responsabilité qu'impose le développement du génie génétique est-elle à la mesure de la maîtrise acquise sur le vivant ? Ne doit-on pas plutôt la mesurer à l'aune des limites de ce que l'on sait des effets du transfert sur l'organisme dont on modifie de la sorte le patrimoine génétique ? Si la prudence s'impose, dès que les OGM sortent des laboratoires pour être commercialisés, c'est en raison de l'ignorance, dans laquelle on se trouve, des conséquences sur la santé et sur l'environnement de leur diffusion rapide, et à grande échelle. En d'autres termes, le principe responsabilité de Hans Jonas convient moins à l'application de la transgenèse et à la diffusion d'OGM, que le principe de précaution. La généralisation de ces innovations nous introduit à un univers incertain, pas dans un monde qui court nécessairement à sa perte. Il ne s'agit, ni

d'interdire la fabrication et la diffusion d'OGM, ni d'exiger que l'on en prouve l'innocuité pour les admettre. Sachant qu'il est aussi impossible aujourd'hui d'apporter la preuve du danger que celle de son absence, il s'agit de soumettre la commercialisation des OGM à une obligation de réduire l'incertitude concernant leurs effets sanitaires et environnementaux, par le développement des connaissances.

On peut rétorquer à cette argumentation que le risque tient moins à la transgenèse en tant que telle qu'à la stratégie d'une poignée de firmes agro-industrielles et pharmaceutiques. Les plus farouches opposants à la diffusion de plantes transgéniques font ainsi remarquer que ces multinationales ont déjà pris de vitesse les États qui voudraient, en vertu du principe de précaution, soumettre à autorisation la diffusion d'OGM. Des millions d'hectares de plantes transgéniques sont déjà cultivées de par le monde, de nouvelles variétés sont proposées sur le marché. On fait remarquer, en outre, que les quelques équipes de recherche qui s'évertuent à réduire l'incertitude et à évaluer les risques ne pèsent pas très lourd par rapport aux milliers de généticiens qui contribuent à « fabriquer » de nouveaux OGM. Ces opposants exigent donc que les entreprises fournissent la preuve qu'il n'y a pas de risque et que l'on privilégie, en attendant, le « scénario du pire ». Cela revient, en fait, à interdire la production (sauf à des fins scientifiques) et la diffusion des OGM (Greenpeace).

Cette position extrême a l'inconvénient, en jouant sur la peur, d'interdire tout débat – et même toute recherche destinée à cerner et évaluer les risques, comme en témoigne le saccage de parcelles expérimentales destinées à analyser les pollutions génétiques à partir de cultures transgéniques. S'en tenir au principe de précaution, c'est s'assurer que la raison prenne le pas sur la peur. C'est ouvrir l'espace d'un débat public sur les risques et les avantages, un débat informé par des expertises contradictoires faisant l'état des connaissances, des hypothèses, des doutes et des controverses scientifiques. C'est aussi soumettre l'autorisation de la commercialisation d'OGM au développement de recherches écologiques, épidémiologiques et médicales destinées à réduire l'incertitude concernant les dangers potentiels.

La transgenèse, de l'animal à l'homme ?

Les OGM animaux sont déjà largement utilisés à des fins expérimentales. C'est ainsi que l'on « fabrique » des souris cobayes, susceptibles de « mimer » certaines maladies humaines et de fournir des « modèles animaux » aux laboratoires recherche médicale et pharmaceutique (artériosclérose, mucoviscidose, maladie d'Alzeihmer, etc.). D'autres applications technologiques sont expérimentées. On a ainsi obtenu des brebis transgéniques pour produire plus de laine, des porcs sans gras (qui se sont révélés arthritiques et stériles) ou « dopés » par une hormone de croissance, un porc « écologique » (baptisé « *Enviropig* »), modifié pour produire un purin contenant moins de phosphates que celui d'un porc normal. On tente d'obtenir par transgenèse, des animaux résistant à des maladies bactériennes ou virales. Enfin, de nombreuses recherches sont effectuées en vue de programmer des animaux domestiques pour qu'ils produisent des protéines humaines, des médicaments ou des alicaments, et l'on a modifié génétiquement des porcs dans l'espoir que leurs organes puissent être greffés sur l'homme, sans qu'il y ait rejet.

La mise au point et la diffusion d'animaux transgéniques ne tient donc plus de la gamberge et les enjeux économiques sont importants. Cette production d'animaux transgéniques pose, au-delà des risques sanitaires, des questions éthiques spécifiques. Les animaux sont des êtres capables de souffrir et les plus évolués d'entre eux ont un univers mental. L'utilitarisme élargi à l'ensemble des êtres sensibles peut avancer des arguments contre ces opérations (Singer, *La Libération animale*). Il en est de même des éthiques qui entendent établir que les animaux (du moins ceux qui ont une vie conative) ont des droits (Goffi, *Le Philosophe et ses animaux*). Enfin, si les scientifiques prétendent avoir accès au support même de l'hérédité, on tend à redouter qu'ils passent des manipulations génétiques sur les animaux à des manipulations sur les hommes. Et lorsqu'il s'agit d'appliquer la génétique à l'homme, on a quelques raisons de craindre le retour des dérives de l'eugénisme (Kahn, *ibid.*). Un eugénisme qui ne serait, sans doute plus orchestré, comme ce fut le cas dans la première moitié de ce siècle, par des projets totalitaires et racistes, mais par la recherche du profit.

Il est normal que les généticiens demandent que les nouveaux êtres qu'ils prétendent avoir « construits » soient admis à l'existence. Mais il est tout aussi légitime que l'on exige de ne les accepter qu'après un examen sérieux de leur raison d'être et de leur comportement. Ce qui pose problème quant au comportement des OGM, c'est qu'il est encore largement inconnu. Ce qui pose problème quant à leur raison d'être, est moins la transgenèse que sa finalité : le profit, la possibilité offerte à quelques trusts d'acquérir, au nom de la liberté des échanges et du progrès technique, une position de monopole dont ils risquent fort d'abuser.

► ATLAN H., *La Fin du « tout génétique » ? Vers de nouveaux paradigmes en biologie*, INRA Éditions « Sciences en question », 1999. — BRUCE D. & BRUCE A. éd., *Engeneering Genesis : The Ethics of Genetic Engineering in Non-Human Species*, Londres, Earthscan, 1998. — CARR S. & LEVIDOV L., « Exploring the links between science, risk, uncertainty, and ethics in regulatory controversies about genetically modified crops », in *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, vol. 12, n° 1, 2000,

30-39. — DAGOGNET F., *Nature*, Paris, Vrin, 1990. — GOFFI P. Y., *Le philosophe et ses animaux,* J. Chambon, 1994. — GREENPEACE, *Genetic Engeneering : Too Good do Wrong ?*, Londres, Greenpeace, 1997. — HOUDEBINE L.-M., *Le Génie génétique de l'animal à l'homme* ?, Paris, Flammarion « Dominos », 1996. — INRA, *Organismes génétiquement modifiés à l'INRA. Environnement, agriculture et alimentation,* INRA, 1998. — JONAS H., *Le Principe responsabilité* (1979), trad. fr., Paris, Le Cerf, 1990. — KAHN A., *Société et révolution biologique. Pour une éthique de la responsabilité*, INRA « Sciences en questions », 1996. — MAYR E., « Cause and Effect in Biology », in *Science,* 134, 1961, 1501-1506. — NELKIN D. & LINDEE S., *The DNA Mystique : The Gene as Cultural Icon*, New York, WH Freeman and Company, 1995. — GREP, « Végétaux transgéniques. Les enjeux pour la santé et pour l'environnement », in *Pour*, n° 159, déc. 1998. — RAINBOW P., *French DNA : Trouble in Purgatory*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1999. — SINGER P., *La Libération animale*, trad. fr., Paris, Grasset, 1993. — TESTARD J., « Génétique : puissance et illusions », in *Transversales Science Culture*, n° 44 (1997).

Raphaël LARRÈRE

→ *Animaux ; Bio-éthique ; Clonage ; Gènes ; Jonas ; Nature ; Précaution (Principe de) ; Prudence ; Responsabilité ; Risque ; Technique ; Transplantation d'organes.*

P

PACIFISME → **Guerre et paix ; Non-violence**

PAIX → **Guerre et paix**

PARDON

Clémence et pardon

« Action de tenir pour non avenue une faute, une offense, de ne pas en tenir rigueur au coupable et de ne pas lui en garder de ressentiment », ainsi le *Trésor de la langue française* définit-il le pardon. Une prudence s'impose toutefois, que justifie l'histoire des concepts : on ne peut parler du pardon sans reconnaître « les complexités d'un réseau sémantique, où se mêlent plusieurs langages qui n'appartiennent pas au même niveau » (Breton, 1986, 185). Ces complexités expliquent peut-être qu'on ne propose ici que l'ébauche d'un dossier.

Antiquité classique

Ce que nous nommons pardon, d'un mot entré dans la langue latine à l'époque carolingienne, est en fait un innommé de la pensée classique. Comment répondre à la faute ? La réponse de Platon met en œuvre une logique de l'« ex-cuse », de la mise hors cause du fautif. Nul n'est méchant volontairement (*Timée,* 86 *d*), à nul donc on ne peut philosophiquement « tenir rigueur » de ses fautes. Le fautif est digne de pitié, *eleeinos* / ἐλεεινός (*Gorgias,* 469 *b*), au même titre par exemple que l'étranger dont parlent les *Lois* (729 *d*). Le méchant certes sera puni : mais la fin rationnelle de son châtiment est médicinale, car « celui qui est puni est débarrassé de la méchanceté de son âme » (*Gorgias,* 477 *a*). Une même pitié va à celui qui subit le mal et à celui qui le fait, pour peu que celui-ci soit guérissable. Et l'homme de bien se présente ainsi comme celui qui s'oblige en toute occasion, face au mal commis, à « unir la douceur à l'ardeur des sentiments », à être à la fois *praos* / πρᾶος et *thumoeidès* / θυμοειδής (*Lois,* 731 *d*). Une vertu apparaît ainsi, la *suggnomè* / συγγνώμη : la compréhension bienveillante, l'indulgence. Et cette vertu a son cadre, la cité grecque où les excuses garantissent la perpétuelle possibilité d'un rapport entre hommes libres : « Entre égaux on se cherche des excuses, mais le pardon est déplacé » (D. Aubriot, *in* Perrin, 1987, 27).

La réponse d'Aristote fait appel à plusieurs concepts. Celui de « magnanimité » d'abord, de *megalopsuchia* / μεγαλοψυχία. L'homme magnanime, dit l'*Éthique à Nicomaque,* « est sans rancune : ce n'est pas une marque de magnanimité que de conserver du ressentiment, surtout pour les torts subis, il vaut mieux les dédaigner » (IV, 9, 1125 *a*). Place existe, malgré ce « dédain », pour la « douceur » de celui qui n'est « pas porté à la vengeance, mais à l'indulgence » (IV, 11, 1126 *a*). La rancune qui contraint à porter « le fardeau du ressentiment » n'est pas chose bonne. La douceur toutefois n'est pas vraiment vertu – « endurer d'être bafoué ou laisser avec indifférence insulter ses amis, est le fait d'une âme vile » *(ibid.)*. Face à la faute s'impose une juste colère. Le sage n'est *suggnômonikos* / συγγνωμονικῶς (Bonitz traduit par *propensus ad ignoscendum* dans son Index) que dans les limites que la magnanimité fixe à l'indulgence. Ajoutons que l'équité est vertu ; et que l'homme équitable prendra toujours moins que son dû, quand même il a la loi civile avec lui (1137 *a* 31 - 1138 *a* 3).

La réponse stoïcienne est à première vue fort simple, et fort brève. La pitié est une passion (une maladie de l'âme, *aegritudo animi,* cf. *e.g.* Cicéron, *Tusculanes,* disp. 3, 9, 20) et le sage est sans passion : aussi ne sera-t-il pas miséricordieux (*eleèmôn* / ἐλεήμων) (Diogène Laërce, VII, 123), pas plus qu'il ne se mettra en colère. Le sage prend patience, mais il ne manifeste de *suggnômè* à l'égard de personne *(ibid.)* : l'absence de ressentiment naît ici du devoir de ne pas sentir... On se saurait s'en tenir là, et les héritiers de la Stoa ne s'en tinrent pas là. Cicéron fait bien mémoire de la théorie classique selon laquelle nul n'est miséricor-

dieux *(misericors)* s'il n'est sot *(stultus)* et léger *(levis)* (*Pro Murena,* 29, 60-31, 64). Mais le neveu de Brutus, Caton, approuve la clémence (*Ep. ad Br.* I, 15, 10). Et Marc Aurèle saura dire l'amour du sage pour le coupable : « C'est le propre de l'homme d'aimer même ceux qui tombent. Ce sentiment survient lorsqu'il te vient à l'esprit que les hommes sont de même race que toi, qu'ils pèchent par ignorance et malgré eux, et que dans peu de temps toi et eux serez morts ; mais surtout, lorsqu'il te vient à l'esprit qu'on ne t'a pas nui, car l'on n'a pas rendu ton âme (*hégemonikon* / ἡγεμονικόν) pire qu'elle n'était auparavant » (VII, 22, Farquharson, I, 128). Farquharson note que ce texte « rachète l'arrogance notoire du credo stoïcien » (I, 135)... Cicéron donc, puis Sénèque avaient parlé avant Marc Aurèle. La clémence, chez Cicéron, naît classiquement de la lutte que l'homme magnanime mène contre la colère (*De officiis,* I, XX, 69). Elle tolère même de lier son sort à celui de la miséricorde : « Rien en effet n'est plus louable, rien n'est plus digne d'un homme grand et remarquable que la miséricorde et la clémence » (*ibid.,* I, XXV, 88). Vertu *politique* d'autre part, elle dicte même des devoirs envers les ennemis de la patrie (I, I, 34). L'homme politique saura aussi oublier les injures (*Pro Ligario,* 12, 35) – mais une nécessaire sévérité ira toujours de pair avec sa clémence, et la vertu consiste aussi à savoir se venger, « à la mesure de ce que permettent l'équité et l'humanité » (*De officiis,* II, V, 18).

Le traité de Sénèque *Sur la clémence* fournit des analyses voisines, dans un horizon voisin. Qu'enseigner au prince (en l'occurrence le jeune Néron) sur la clémence ? D'abord, qu' « une fraction importante de l'humanité est capable de retourner au bien *(reverti ad innocentiam)* si on lui pardonne, *si ignoscas* » (I, II, 1). Le prince ne pardonnera pas tout, parce qu'il « est aussi cruel de pardonner à tous que de ne pardonner à personne » (I, II, 2). Il fuira cet opposé de la clémence qu'est le « défaut de maîtrise de soi dans l'application de la peine » (II, II, 2) – mais il fuira tout autant ce second opposé de la clémence qu'est la compassion, « état morbide d'une âme défaillant à la vue des maux d'autrui » (II, III, 1). Depuis l'au-delà de la miséricorde, le prince sage fera « magnanimement », *alto animo,* tout ce que fait le miséricordieux (II, IV, 2). On précisera même. Si l'on définit le pardon *(venia)* comme « remise d'une peine méritée » (II, V, 1), le prince sage ne devra pas vraiment pardonner : « Il agira exactement comme s'il pardonnait, mais ne pardonnera point, puisque pardonner c'est avouer que l'on a sacrifié une partie de son devoir » (II, V, 2). Le même Sénèque dit cependant (*De ira,* III, 28) qu' « il faut pardonner au genre humain ». Et c'est un trait notable de ses tragédies que celui qui y aspire à être sage découvre qu'il a lui aussi été le complice involontaire du mal...

Judaïsme et christianisme

Un commentateur aussi impartial que H. Arendt osait écrire que « la découverte du rôle du pardon dans le domaine des affaires humaines fut l'œuvre de Jésus de Nazareth » (*The Human Condition,* 1958, 238). L'affirmation a sa part d'exagération : le pardon n'est ni absent de la Bible hébraïque ni absent de sa représentation des « affaires humaines ». L'Absolu d'une part apparaît dans l'Ancien Testament [AT] sous les traits d'un Dieu libre de faire miséricorde (Ex 33, 19), qui ne « garde pas rancune éternelle » (Jr 3, 12 s), qui pardonne au pécheur qui confesse sa faute (Ps 32, 5) – sous les traits d'un « Dieu des pardons » (héb. *slihot,* Ne. 9, 17). Et le pardon octroyé par l'homme à l'homme n'est pas plus inconnu de l'Ancien Testament – pour n'appartenir pas au canon hébraïque, le Siracide résume autant qu'il radicalise dans les exigences qu'il formule (« Pardonne à ton prochain l'injustice commise, alors, quand tu prieras, tes péchés seront remis », 28, 2). Les raisons ne manquent pourtant pas pour étayer la thèse d'une centralité du pardon dans la tradition chrétienne, et d'une vraie innovation. On peut les faire tenir sous quatre rubriques : nécessité du pardon donné à autrui, et attesté dans l'amour des ennemis ; articulation de la justice et de la miséricorde divine au sein de la doctrine du salut ; réalité de l'impardonnable ; intégration du pardon divin dans une discipline communautaire de la réconciliation du pécheur.

1) On lit chez le premier systématicien de la doctrine chrétienne, Origène, que « l'on ne devient pas fils du Père qui est aux cieux autrement qu'en aimant ses ennemis et en priant pour ses persécuteurs » (*In Johannem,* XX, § 292). Par-delà les siècles, la thèse ne variera pas : Silouane de l'Athos (1866-1938) répète à l'envi que « celui qui aime ses ennemis connaîtra sans tarder le Seigneur par l'Esprit saint », ou qu' « À moins de prier pour les ennemis, l'âme ne peut pas avoir de paix » (Sophrony, 275-276 et 344). Elle aura ses expressions hyperboliques : Cyprien note par exemple (*De oratione,* 12) que ceux qui ne pardonnent pas ne seront pas pardonnés (par Dieu), même s'ils subissent le martyre. Et elle trouve enfin son cadre de référence conceptuel chez Ambroise, dans la solennelle christianisation de la pensée latine qu'est son *De officiis,* sous la forme d'une distinction entre « devoirs moyens » *(media officia)* et « devoirs parfaits » *(perfecta officia)* (*De officiis,* XI, 37) : au même titre que la pauvreté radicale, l'amour des ennemis appartient à une logique de la perfection chrétienne. La *Glossa ordinaria* redit brièvement cette appartenance : « Le comble *(cumulus)* de la perfection est d'aimer ses ennemis et de prier pour eux » (*PL,* 114, 98). Et sur les modes de cette appartenance, la Grande Scolastique s'interroge en détail.

Thomas d'Aquin, qui débat de la vengeance immédiatement après ses analyses de la reconnais-

sance et de l'ingratitude, observe que la vengeance – entendue comme acte de *justice* punitive – n'est pas exclusive du pardon (*ST* II a - II ae, q. 108). La question 88 de la II a - II ae précise. L'amour des ennemis ne s'interprète pas dans les seuls termes de la charité comme telle, mais dans ceux de la *perfection de la charité.* Il faut certes prier « en général » pour ses ennemis, d'une nécessité de précepte – mais prier pour eux « spécialement » est « œuvre de perfection », qui ne devient obligatoire qu'en certaines circonstances spéciales (a. 8). Le commentaire des *Sentences* en disait un peu plus. À l'amour des ennemis, une raison englobante y est fournie : je dois au moins aimer mon ennemi dans la mesure où lui et moi, participant d'une même humanité, avons en commun la possibilité d'une même participation à la vie divine (III, dist. 30, a. 1 resp.). Aimer son ennemi jusqu'à lui témoigner des signes de bienveillance, cela certes « est de l'ordre de la perfection, et tous n'y sont pas tenus. Mais souhaiter à son ennemi la grâce divine et la vie éternelle, [...] cela est de l'ordre de la nécessité » : il s'agit là de l' « œuvre » élémentaire sans laquelle n'existe pas de *dilectio* vraie (*ibid.,* ad 1). Une objection d'origine aristotélicienne (*Éthique à Nicomaque,* 1155 *b,* l'amour suppose une possible réciprocité) fournit aussi une intéressante remarque : dans la vie future dont la charité porte le souci, l'ennemi pourra être mon ami (III, dist. 28, a. 4 ad 4). Et l'Aquinate peut également indiquer un fruit présent du pardon : mon ennemi et moi-même pouvons au moins prier côte à côte (III, dist. 30, a. 2 resp.).

2) Le pardon est dû à l'ennemi, le pardon divin n'était pas dû à l'homme, qui ne peut voir dans sa réalité qu'une stricte *grâce.* La théologie devait ici traiter d'un dilemme, ou au moins de son apparence : d'une possible tension ou contradiction entre la justice de Dieu et sa miséricorde (celle-ci toujours délivrée de toute connotation anthropopathique : *e.g.* Thomas d'Aquin, *ST,* I, q. 21, a. 3 resp.). Tertullien (*Adv. Marcionem,* 2, 12) déjà résout le paradoxe. Il revient toutefois à Anselme de Cantorbéry de le reformuler dans les termes les plus abrupts qui soient. Dieu, dit Anselme, pourrait certainement avoir remis le péché des hommes par sa seule miséricorde, sans que la « dette » des hommes à son égard ait été acquittée. Ce possible, toutefois, ne « conviendrait » pas ; la dette devait être payée ; et seul pouvait la payer un homme qui soit simultanément Dieu. L'argumentation (*Cur Deus homo,* I, 12) rencontre ici l'objection de l'interlocuteur d'Anselme, Boson : Dieu après tout ordonne à l'homme de pardonner sans restriction, *omnino.* Mais le salut chrétien n'est pas une amnistie. Et par-delà la réponse d'Anselme (« Dieu nous donne ce précepte pour nous empêcher d'usurper un rôle qui appartient à Dieu seul : personne n'a le droit d'exercer la vengeance, sauf celui qui est le seigneur de tous »), la conviction demeure sans varier : la logique du don (de la grâce) n'est précisément une *logique* qu'en satisfaisant les desseins d'un Dieu juste. On verra ainsi Schelling défendre la nécessité d'un salut par mode de rédemption contre l'idée d'un Père qui gracierait « immédiatement » le pécheur (*Philosophie de la révélation,* leçon 31, *SW* 14, 199). C'est dans une dramatique du salut que justice et miséricorde divine prouvent leur unité.

3) Aussi bien les exigences de la justice demeurent-elles face à l'irrémissible sur lequel nul pardon ne saurait avoir de prise. Sauvé, l'homme reste pécheur. Et s'il est des péchés « véniels », par lesquels l'homme ne « déserte » pas Dieu, il est aussi des péchés qui peuvent tuer éternellement, péchés « mortels » donc. Défini conventionnellement par Bonaventure comme *« aversio Dei »* et *« contemptus Dei »,* le péché mortel est défaite absolue de la création ; aussi « nul ne peut se relever d'une faute mortelle sinon par création et infusion d'une nouvelle grâce et d'une nouvelle vie » (*In Sent.,* II, dist. 42 a. 2 q. 2 resp.). Chez Thomas d'Aquin, « le péché mortel dépasse en quelque sorte à l'infini la grandeur du péché véniel » (*ST,* Ia - IIae, q. 88 a. 5 sed contra), et « tous les péchés qui détournent de Dieu en faisant perdre la charité entraînent, autant qu'il est en eux, l'obligation à une peine éternelle » (Ia - IIae, q. 87, a. 3 resp.). Le pardon peut en être donné et l'irréparable « réparé par la vertu divine » *(ibid.)* : le pécheur peut devenir un pénitent. Mais l'impénitence elle-même existe, et toute théologie de la grâce rencontre alors sa limite infranchissable. Traitant du « péché contre l'Esprit saint », Bonaventure observe qu'il se définit comme opposition pure et simple à toute proposition divine d'une conversion (comme opposition à la *gratia pœnitentialis*), et constitue alors comme une troisième sorte de péché (*In Sent.*, II, dist. 43, a. 1, q. 1 resp.). La « grâce d'innocence » fut perdue en Adam, mais elle est rendue dans la « grâce du baptême » ; la grâce du baptême se perd dans le péché mortel, mais elle est rendue dans la « grâce de la pénitence » – et nulle grâce n'est pensable si la grâce de la pénitence est refusée. On ajoute que le péché impardonnable ne peut être en l'homme que l'œuvre de l'esprit (impénitence, désespoir), et jamais celle de la chair. Et l'on comprend ainsi que le cas pur de l'impardonnable soit celui de l'ange déchu, franc de tout *pondus carnis,* et qu'aucun pardon ne peut rejoindre (p. ex. Thomas, *ST,* I, q. 63). On se gardera d'oublier cependant qu'une hypothèse avait été formulée par Origène, et n'était pas morte avec la condamnation tardive de l'origénisme en 553, celle de l'*apocatastase,* ou restitution de tout le créé, anges déchus compris, dans leur perfection originelle (*Peri archôn,* I, 6, 1, III, 5, 7), de par la seule « bonté » de Dieu.

4) La réalité du pardon se donne enfin à entendre dans les termes d'une discipline commu-

nautaire. La distinction des « péchés rémissibles » et des « péchés irrémissibles » se trouve déjà dans le *De pudicitia* de Tertullien (qui identifie trois péchés irrémissibles, l'idolâtrie, le meurtre et l'adultère) ; l'on ne se situe pourtant pas ici sur l'unique plan du don divin, mais sur celui des médiations communautaires qui visibilisent le pardon. À la vertu de pénitence (*pœnitere* traduit *metanœin* dans la Vulgate, et il est théologiquement axiomatique que le pardon n'est reçu que par la conversion) s'ajointe ainsi, dans une histoire qu'on sait complexe (Vorgrimler), le *sacrement* de pénitence. Le péché irrémissible dont parle Tertullien fait perdre ce que le latin scolastique nommera « grâce baptismale » *et* exclut de la communauté chrétienne. Et si la vertu de pénitence vit des actes spirituels du repentir, la demande de pardon, adressée solidairement à Dieu et à l'Église, se vit primitivement au sein de l'*ordo pœnitentium,* au sein de la communauté marginalisée de ceux qui sollicitent leur réintégration dans l'Église comme on sollicite un second baptême. L'introduction de la confession privée et l'élaboration de sa théologie permettront d'affiner la théorie du pardon divin médiatisé par l'Église. Parce que le pouvoir de remettre les péchés appartient à celle-ci, la confession des péchés deviendra de strict précepte (en 1215 au IVe concile du Latran). Nécessaire, la confession n'est pas suffisante : elle vaut comme expression d'un repentir, sous la forme de la haine absolue du péché, ou « contrition parfaite », ou sous la forme d'une « contrition imparfaite », ou même sous la forme d'une « attrition » dans laquelle l'amour de Dieu n'est présent que de manière floue. On admettra certes que la contrition parfaite prouve en fait que le pardon divin a déjà été rendu à l'homme – mais on observera que la contrition inclut en fait le vœu, au moins implicite, de se soumettre à la juridiction pénitentielle de l'Église. Et l'on n'oubliera pas non plus que l'homme ne se dispose pas seulement au pardon dans l'expérience subjective du remords, mais aussi dans la pratique des « œuvres de miséricorde ». Dans sa liste des sept rémissions des péchés offertes au chrétien (*Homélies sur le Lévitique,* II, 4), Origène mentionne *in fine* la « rémission des péchés par la pénitence, [...] quand le pécheur ne rougit pas de déclarer son péché au prêtre du Seigneur ». Mais plus haut, la troisième rémission des péchés « est accordée grâce à l'aumône ». L'affirmation vaut dans toute pensée chrétienne, par-delà toutes les frontières d'écoles et de confessions.

Pensées modernes

Il n'est pas vraiment certain qu'il existe une pensée moderne, au singulier, et il est encore moins certain que les siècles modernes puissent être intelligibles en dehors de toute relation au christianisme. Des réalités qui font allusion à celle du pardon, ou de la réalité même du pardon, il fut en tout cas parlé sans propos directement théologique : et cela permet d'assurer une unité minimale.

C'est encore dans les limites de l'excuse, et dans l'analyse de la magnanimité, que le pardon intervient chez Descartes, en des termes fort grecs. Les hommes généreux, « bien qu'ils voient souvent que les autres commettent des fautes qui font paraître leur faiblesse [...], sont toutefois plus enclins à les excuser qu'à les blâmer, et à croire que c'est plutôt par manque de connaissance que par manque de bonne volonté qu'ils les commettent » (*Les Passions de l'âme,* art. 154). L'éthique spinoziste en dit plus. Spinoza sait l'existence et le sens de la miséricorde, interprétée comme une modalité de l'amour (*Éthique,* III, *Affectuum definitiones,* 24). Il sait l'existence d'une réalité affective antagoniste, la vindicte (*ibid.,* 37). Il sait l'existence d'une autre réalité affective qui est le remords, la *pœnitentia* (27). Et il sait enfin opposer à la logique des passions, qui gouverne la vengeance et la cruauté, une logique de la clémence, qui « n'est pas une passion, mais une puissance de l'âme par laquelle l'homme contrôle colère et vindicte » (38, explicatio). Le Dieu de Spinoza, « au sens propre, n'aime ni ne hait personne » (*Éthique,* V, prop. 17, corollaire) – mais c'est bien par l'amour et la générosité que l'homme peut répondre humainement au mal (*Éthique,* IV, app., cap. 11). Le pardon n'intervient pourtant pas. Il se peut faire que l'homme ait à tolérer l'injustice et à céder aux impies, dit le *Tractatus Theologico-Politicus* (VII, § 3, Van Vloten & Land, II, 177), contraint d'interpréter des textes évangéliques qui lui résistent. Mais lorsque le Christ conseilla la non-résistance à la violence, « il dit cela à des opprimés, qui vivaient dans une république corrompue » ; et « dans une bonne république où l'on défend la justice, chacun est tenu s'il veut se comporter justement de porter les offenses reçues devant le juge, non par vengeance mais avec l'intention de défendre la justice et les lois de la patrie ». Aussi bien le Christ voulait-il moins corriger les actes que les âmes *(ibid.).* Le sage spinoziste comprend le mal – la *suggnômè* n'est pas loin – mais n'a rien à lui opposer que sa propre liberté à l'égard des passions, d'une part, et, d'autre part, son souci que la justice règne dans la cité.

Nul philosophe peut-être ne s'est occupé de la paix plus que Hobbes, et l'on ne s'étonnera pas que la thématique du pardon intervienne chez lui avec netteté. La possibilité du pardon est affirmée dans le *De homine* dans les termes les plus précis, au service d'une argumentation théologique quelque peu retorse. L'homme peut pardonner « au point de n'exiger aucune réparation, pas même des excuses » (et on le tiendra donc pour un saint – XIV, 6) : « Ainsi, à moins de dire que Dieu est moins miséricordieux que les hommes, il n'y a pas de raison pour qu'il ne puisse pas pardonner aux pécheurs, du moins à ceux qui se repentent, sans leur infliger

de punition » *(ibid.)*. Parce que la guerre menace perpétuellement, le souci de la paix impose la prudence : « La droite raison nous enseigne de chercher la paix, dès qu'il y a quelqu'espérance de la rencontrer, ou de nous préparer à la guerre, lorsqu'il est impossible de l'obtenir » (*De cive,* I, 16). Mais ces prudences ménagent bien un devoir de pardonner : « La cinquième loi de nature est qu'il faut pardonner les fautes passées à celui qui s'en repent et qui en demande pardon, en prenant toutefois des assurances pour l'avenir » – même si « la paix qu'on accorde à une personne qui ne se repent point, c'est-à-dire qui conserve un cœur ennemi, ou qui ne donne point des assurances pour l'avenir, n'est pas tant une paix qu'un effet honteux de la crainte » (*ibid.,* III, 10, développement parallèle dans le *Léviathan,* I, chap. 15). Et parce que « la loi de nature est une loi divine », le chapitre IV du *De cive* fournit un assez copieux dossier biblique où le commandement du pardon figure en bonne place (mais d'où l'amour des ennemis est toutefois absent...). Hobbes sait que « tous les vices sont contenus dans l'injustice et l'insensibilité aux maux d'autrui, c'est-à-dire le manque de charité » (*De homine,* XIII, 9), et il sait qu'il y a bien là *vice,* défaillance morale : aussi n'est-il pas un penseur de l'excuse ou de la disculpation. Mais son pardon ne surgit de nulle miséricorde : il est, lorsqu'il faut l'octroyer, la meilleure des politiques.

Une histoire conceptuelle du pardon et du pardonnable devrait interroger ensuite un autre grand théoricien de l'excuse, Rousseau. L'homme est naturellement bon, et la société déprave et pervertit les hommes : l'axiomatique est sans détours. À l'aube de l'expérience, telle qu'elle est ressaisie dans le liminaire des *Confessions,* la conscience naturelle est « exempte des remords de l'impie et des crimes du méchant ». Le pardon, dont l'octroi supposerait la responsabilité du méchant, est donc disqualifié dès l'abord ; nul ne répond du mal, sinon des rapports sociaux dépourvus de visage, nul donc n'en peut être absous. Et c'est bien pourquoi le projet philosophique, une fois le passé de l'individu avoué, et une fois que l'aveu a fait apparaître une innocence, n'est vraiment que de construction.

Kant avait lu Rousseau, mais ne lui doit rien ici. La miséricorde, d'une part, ne saurait se loger dans l'éthique kantienne (l'homme miséricordieux n'est pas un être raisonnable mais un animal doué aussi de raison), où une « bienveillance active et rationnelle » occupe sa place (*Métaphysique des mœurs,* Weischedel, IV, 593). Et d'autre part, l'affirmation de la radicalité du mal fait entrer à l'évidence en scène ce qui ne saurait qu'être pardonné, et qui sollicite en dernière instance un pardon divin. Le droit assurément (et la *Doctrine du droit*) ne connaît pas le pardon : l'individu qui en appelle au droit se démet simplement de tout désir de vengeance, pour que justice soit rationnellement faite ; et le droit de grâce se voit même restreint à un seul cas, le crime de lèse-majesté (Weischedel, IV, 459-460). L'homme vertueux en revanche (et la *Doctrine de la vertu*) ne manque pas de connaître le pardon : la *Versöhnlichkeit* (aptitude à la réconciliation) est un devoir de l'homme – qu'il ne faut pourtant pas confondre avec une « douce résignation face aux offenses » (*ibid.,* 599).

C'est d'abord dans la *Phénoménologie de l'esprit* que Hegel interprète le pardon (C/VI/C/c/3, Hoffmeister, 464-472), dans une analyse qui précède immédiatement la section consacrée à la religion. Dans le face à face de la « conscience jugeante » et de la « conscience jugée », une égalité doit être rétablie, et ne le sera que lorsque la conscience jugeante aura renoncé à occuper une position de force. Je n'ai pas commis de faute, l'autre a commis une faute. Mais le moi qui ne s'est pas compromis n'est qu'une « belle âme », innocente parce qu'elle s'est gardée d'agir. Et pour pardonner, un préalable est nécessaire : apprendre que les hommes n'agissent jamais vraiment sans risquer d'avoir à être pardonnés un jour, et apprendre aussi que les hommes doivent agir ou en rester à une figure pauvre de leur humanité. Du « bourbier de la conviction subjective » (Ricœur, *Le Conflit des interprétations,* 1969, 359) la *Philosophie du droit* sortira par un autre côté, celui de la « moralité objective », donc par une théorie de l'État, dans laquelle les hommes ne se réconcilient entre eux, toute vengeance étant refusée (§ 102, aussi *Encyclopédie,* § 500), que dans la réconciliation du fautif avec la loi (§ 220). Les « droits de la conscience subjective » sont ici intégrés – et soumis – à l'universel concret de la moralité objective. La conscience jugeante est démise de toute initiative : seul l'État juge justement. En tant qu'affaire de la conscience, le pardon a disparu.

Toute possibilité d'une théorie du pardon (et d'ailleurs aussi de l'excuse) avait entre-temps disparu dans l'*Introduction à la vie bienheureuse* de Fichte. Le mal en effet y est l'objet d'une déréalisation radicale. La vie bienheureuse est la vie vraie, et la vie bienheureuse est la vie qui se vit en Dieu ; et le mal, commis alors que je ne vivais pas en Dieu, ou commis par l'autre homme alors qu'il ne vivait pas en Dieu, n'est rien qui mérite l'intérêt, plus encore : rien qui ait vraiment existé. Le remords se volatilise donc (éd. Meiner, 163). Et à l'égard des pécheurs, une seule attitude est alors possible : « Avec ce qu'il y a de péché en eux, [l'homme bienheureux] n'a rien à faire, et il ne s'en préoccupe absolument pas ; mais il se préoccupe du bien certes encore caché qui est en eux » (*ibid.,* 178).

Plus qu'à une déréalisation du mal, la tactique de Kierkegaard vise dans les *Œuvres de l'amour* à en rendre la perception ultimement impossible. La logique de l'amour, que le livre déploie comme logique biblique d'un devoir d'aimer, est une logique de « dette infinie » (*OC,* XIV, 161), dans laquelle la subjectivité (en l'espèce, la subjectivité chrétienne convoquée par des injonctions évangéliques) est destituée de tout droit de chercher qui

aimer, d'une part, et, d'autre part, de juger de ce qui est, ou n'est pas, aimable – « la tâche n'est pas de trouver l'objet aimable : elle consiste à trouver aimable l'objet une fois donné ou choisi et de pouvoir continuer à l'aimer, de quelque façon qu'il change » (*ibid.,* 146). Pour que le devoir d'aimer soit accompli, « il faut que l'amour soit illimité, c'est-à-dire demeure immuable, quel que soit le changement survenu en son objet » (153). La faute d'autrui est ainsi vouée à disparaître. Si « l'amour couvre la multitude des péchés » (1, Pierre 4, 8), le péché lui devient donc invisible. « L'esprit charitable est ici un enfant en ce sens que, les yeux ouverts comme au jeu, il ne peut voir ce qui se passe devant lui ; et il est solennel en ce sens qu'il ne peut voir le mal » (*ibid.,* 265). Le mal existe certes, mais le pardon « supprime le péché qu'il pardonne » (272). Et si « Dieu ne te pardonne ni plus, ni moins, ni autrement que dans la mesure où tu pardonnes à ceux qui t'ont offensé » (352), sans doute faut-il concéder, malgré les hyperboles du texte, que même à la charité parfaite le péché demeure visible – car nul ne doutera que Dieu perçoive le péché de l'homme.

Il est évidemment moins surprenant que le pardon ne puisse intervenir que précairement chez cet autre penseur de la sympathie qu'est Schopenhauer. Bien sûr, « la compassion *(Mitleid)* [...] est la base de la justice et de l'amour des hommes » (*Le Monde comme volonté et comme représentation,* compléments au livre IV, chap. 47, *Sämtliche Werke,* II, 771). Bien sûr aussi, l'identification présente de l'essentiel et de la volonté garantit l'existence de la responsabilité : « C'est seulement dans le seul cas où l'essence de l'homme est sa propre *volonté,* où, par suite, au sens le plus fort, il est son œuvre propre, que ses actions sont réellement toutes siennes et lui sont imputables » (*ibid.,* 755). Le mal existe bien, que l'État peut punir et l'offensé pardonner. Mais le mal a été voulu, le pardon a été voulu, et le vouloir est ce dont l'homme doit ultimement se défaire pour parvenir à la béatitude ; affirmation individuée de soi, le pardon vit donc d'une illusion mondaine.

Un dernier déni moderne du pardon serait celui de Nietzsche. Contre Schopenhauer, Nietzsche refuse la compassion (*Aurore,* II, § 136, *Zarathoustra,* II, 3). Le grand amour « dépasse le pardon et la compassion » (*Zar.,* II, 3). Et Dieu au fond ne sait pas ce que c'est que ce grand amour, puisque son amour pour les hommes est son « enfer », et qu'il est mort de sa compassion pour les hommes *(ibid.).* Nietzsche sait cependant la vertu de l'oubli sans lequel « Nul bonheur, nulle sérénité, nulle espérance, nulle fierté, nulle jouissance de l'instant présent ne pourraient exister » (*Généalogie de la morale,* II, 1). Une condition (possible) du pardon est au moins remplie. Et une question peut être soulevée : n'est-ce pas aussi pour son propre bonheur que l'homme doit pardonner, s'il est vrai qu'il le doit ?

Pensées contemporaines et perspectives

Il est d'évidence triviale qu'il n'y aura pardon que s'il y a eu faute, il est aussi banal d'observer que l'expérience de la faute a caractère universel, qu'elle fait partie de la logique élémentaire de l'expérience, et que l'expérience du pardon n'est pas inscrite dans cette logique à titre de moment nécessaire – Heidegger, ainsi, fournit dans *Être et Temps* une topique des faits auxquels nul n'échappe, et n'y fait donc pas intervenir le pardon. La culpabilité est de fait, et l'on doit ajouter qu'elle est *mon* fait aussi bien que celui d'autrui. Cela impose d'emblée le devoir d'une observation. Tout se passe en effet comme si les théories classiques du pardon étaient écrites par l'offensé, et comme s'il était lui-même innocent de tout. Il y a des exceptions. Hegel sait que la conscience jugeante n'est pas innocente mais moins qu'innocente, que son innocence recèle une culpabilité, puisqu'elle se définit par un refus de se compromettre dans l'action. Les théories chrétiennes, d'autre part, proposent l'amour de l'ennemi à un homme qu'elles savent pécheur. Philosophique ou théologique, le texte classique tend toutefois à s'organiser comme un discours que la vertu tient sur le vice.

Lors même toutefois que tous sont coupables, le pardon est-il dû, en quelque sens que ce soit ? On aura toujours profit à garder ici en mémoire que la morale veut d'abord le règne de la justice, et qu'une théorie de la justice ne s'inclut pas le pardon de façon contraignante. En première analyse, l'élément du pardon est celui du *surérogatoire,* que Rawls définit comme acte simplement « permis » par la justice : il est alors « bon » de poser de tels actes, « mais ce n'est pas notre devoir ou notre obligation » (*A Theory of Justice,* 1971, 117). Rawls insiste certes sur ce que l'on « perd » ou « risque » à s'imposer des tâches surérogatoires (*ibid.,* 438), et l'on perçoit mal ce que perd ou risque celui qui décide de pardonner. Mais il remarque aussi que « les actes surérogatoires sont des actes qui deviendraient des devoirs si n'étaient pas remplies certaines conditions qui nous en exemptent et autorisent un raisonnable souci de soi » (439) – et il faut alors se demander d'où naîtrait un devoir de pardonner. R. M. Hare, qui traite aussi du surérogatoire, est un peu plus explicite. « Chacun de nous... doit se demander quel est le niveau de sainteté dont il peut être capable, et y tendre » (*Moral Thinking,* 1981, 200). La logique des *perfecta officia* garde une actualité pérenne. Le moraliste – E. Weil en l'espèce – nous le rappellera pourtant souvent : « Il s'agit bien d'injustice et de justice ; il ne s'agit pas de charité ou de dureté de cœur » (*Philosophie morale,* 1961, 138). Kant tient à peu près le même langage. Les raisons de la charité et du « cœur » sont-elles toutefois vouées à n'intervenir qu'en un second temps, après qu'ont été honorés (« sans cœur » ?) les devoirs de la justice ? Nulle certitude apodictique ne se propose ici.

De ce que le pardon aille au-delà de la justice on doutera aussi si l'on accepte d'en prendre en compte la réalité politique. Dans son analyse de l'action, Arendt suggère (*The Human Condition*, 236-247) que deux malheurs menacent celle-ci, l'irréversibilité du passé et l'imprévisibilité de l'avenir : et de même que la promesse lutte contre celle-ci, le pardon lutte contre celle-là. Le ressentiment nuit à la paix de la cité tout autant que l'injustice. L'idée d'un exercice politique du pardon (l'idée d'une *philia politikè*) n'est donc pas celle d'un surplus, mais celle d'une exigence rationnelle. Sur l'essence de la faute (est-elle un mal commis par erreur et qu'il suffit au sens strict d'excuser, ou est-elle le fruit de la mauvaise volonté), l'hypothèse ne se prononce pas. Mais avant qu'on ne se prononce, elle brise une clôture : toute pensée du pardon qui limiterait sa portée au rapport privé du moi offensé et du moi offensant ne peut qu'être une pensée inachevée. Ce n'est donc pas vraiment l'absence de concepts clairs du « pardon » qui suggère à l'histoire des doctrines de s'intéresser, par exemple, à la clémence du prince, ou encore aux procédures mi-judiciaires mi-liturgiques qui permettaient au christianisme ancien de réconcilier le pécheur avec la communauté dont l'excluait la gravité de sa faute. À l'inverse : on ne peut construire le concept du pardon si ceci aussi n'entre pas dans sa construction.

Une aporie subsistera toujours. Le mérite de V. Jankélévitch est d'avoir proposé du pardon une image si parfaite qu' « Il est bien possible qu'un pardon pur de toute arrière-pensée n'ait jamais été accordé ici-bas... » (1957, 1). Malgré tout ce que peut nous suggérer l'analyse des actes de parole (J. L. Austin, J. R. Searle), la parole pardonnante rétablit une certaine égalité mais ne *fait* pas nécessairement tout ce qu'elle *dit*. Elle fait beaucoup, parce qu'elle fait œuvre d'intérêt et de retour à l'interaction interpersonnelle (P. F. Strawson, « Freedom and resentment », *op. laud. in* J. Habermas, *Moralbewußtstein und kommunikatives Handeln*, 1983, 55-60). Mais elle ne délivre pas mécaniquement l'offensé de la mémoire de l'offense. Elle dit un vrai désir de recommencement, elle n'a pas le pouvoir de tuer tout ressentiment. Elle veut rendre autrui à l'innocence, mais n'a pas sur la liberté d'autrui ce pouvoir que Dieu lui-même, après tout, ne possède pas, s'il est vrai qu'il ne peut sauver celui qui persévère dans l'impénitence.

Le lexique le dit et l'histoire le prouve, notions philosophiques et notions théologiques (ou, plus vaguement, « religieuses ») sont ici entrelacées. La théologie parle d'un pardon divin archétype de tout autre, mais n'en parle pas sans convoquer d'autres idées : celles de salut, de rédemption, etc. La « grâce » y intervient comme puissance de recréation ou, dans le traitement du péché dit « mortel », de résurrection spirituelle. Et l'on voyait même le langage incontestablement religieux de la sainteté surgir plus haut dans une discussion fort laïque (Hare). Le pardon de la sorte, distingué alors de la douceur, de la clémence, etc., échappe partiellement à la juridiction du moraliste, et la catégorie du surérogatoire ne suffit pas à le loger dans une carte des actes humains. Si la vocation de l'homme est d'imiter les mœurs de Dieu (thèse maîtresse de Thomas d'Aquin et d'autres, en morale et ailleurs), alors il faudra consentir à une exigence outrancière de pardon. Et si l'horizon dans lequel l'homme agit aujourd'hui est celui d'un pardon divin octroyé un jour et capable de rejoindre tout homme aujourd'hui, alors il faudra sans doute dire aussi que le pardon est au fond l'*a priori* de la morale, que la morale (comme agir et comme théorie) ne s'organise de manière viable ni dans l'innocence de celui qui n'a pas péché, ni dans l'après de la faute, mais bel et bien dans l'après du pardon (A. Chapelle). La culpabilité se vit ainsi religieusement en s'intégrant à une « logique de la surabondance » qui est une « logique de l'espérance » (P. Ricœur, *Le Conflit...*, 426-430). Sur l'exigence d'un fondement religieux/théologique de la morale, le débat en tout cas n'est pas clos. Et même le théologien pourrait en appeler à un autre théologien, Bonhoeffer, pour suggérer qu'il faille pardonner « comme si Dieu n'existait pas », *etsi Deus non daretur*, parce que la vie morale serait autrement impossible...

► ABEL O. dir., *Le Pardon*, Paris, Autrement, 1993. — BRETON S., « Grâce et pardon », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 70, 1986, 185-196. — CHAPELLE A., *Les Fondements de l'éthique. La symbolique de l'action*, Bruxelles, Éd. de l'Institut d'études théologiques, 1988. — GOUHIER A., *Pour une métaphysique du pardon*, Paris, L'Épi, 1969 — JANKÉLÉVITCH V., *Le Pardon*, Paris, Aubier, 1957. — KOLNAI A., « Forgiveness », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 74, 1973-1974, 91-106 (repr. in *Ethics, Value and Reality*, Indianapolis, Hackett, 1978). — LÉON-DUFOUR X. dir., *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Le Cerf, 1981 (art. « Ennemi », 356-359 ; « Miséricorde », 766-772 ; « Pardon », 900-903). — MURPHY J. G. & HAMPTON J., *Forgiveness and Mercy*, Cambridge, Univ. Press, 1988. — PERRIN M. dir., *Le Pardon*, Paris, Beauchesne, 1987. — STRAWSON P. F., « Freedom and resentment », *Freedom and Resentment and Other Essays*, Londres, Methuen, 1974. — URBACH E. E., *The Sages, their Concepts and Beliefs*, Jérusalem, Magnes Press, 1979, 2 vol., chap. 15. — VORGRIMLER H., *Buße und Krankensalbung*, Handbuch der Dogmengeschichte, IV/3, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1978. — Coll. ; « Großmut », *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 3, 887-900. — « Apokatastasis », *Lexikon für Theologie und Kirche* (3), vol. 1, 1993, 821-824. — « Barmherzigkeit », *Reallexikon für Antike und Christentum*, I, 1200-1207 — *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* : art. *aphièmi*, I, 506-509 ; *eleos*, II, 474-483 ; *charis*, IX, 363-393.

Jean-Yves LACOSTE

→ *Aristote ; Charité ; Décalogue ; Fichte ; François d'Assise et Bonaventure ; Générosité ; Grâce ; Jésus ; Justice internationale ; Kierkegaard ; Patristique ; Relations internationales ; Rousseau , Sentiments ; Stoïcisme ancien ; Thomas d'Aquin.*

PARTICULARISME → Pratique ; Théorie

PASCAL Blaise, 1623-1662

Pascal est né à Clermont-en-Auvergne en 1623 et mort à Paris en 1662. Sa biographie est bien connue, en particulier grâce à la *Vie de Pascal* rédigée par sa sœur Gilberte Périer (*Mesnard*, I, 571-642). Pascal fut d'abord célèbre pour son œuvre scientifique, physique et mathématique. Sa famille, catholique, acquise en 1646 à la spiritualité de Saint-Cyran par un de ses disciples (N. Guillebert, à Rouen), devint ensuite de plus en plus proche de Port-Royal. Le *Mémorial*, méditation écrite à la suite de la nuit d'enthousiasme du 23 novembre 1654, qui témoigne de sa « seconde conversion », concentre la pensée spirituelle, théologique et même philosophique que Pascal développera à partir de 1655. Pascal mit alors l'essentiel de ses forces au service de Port-Royal : *Écrits sur la Grâce* (1655-1656), *Provinciales* (1656-1657) et projet d'une *Apologie de la religion chrétienne* (jusqu'en 1660, avec des interruptions passagères puis définitive dues à la maladie) ; mais on ne trouvait, à sa mort, que des manuscrits divers laissés sous forme de « fragments », dont la moitié d'entre eux, quatre cents environ, étaient enfilés en vingt-sept « liasses ». La plupart, réorganisée, a été publiée à Paris en 1670 sous le titre de *Pensées de M. Pascal sur la religion, et sur quelques autres sujets.* La présentation qui suit s'efforcera d'être chronologique, pour autant que les évolutions problématiques de la pensée pascalienne nous permettent de distinguer plusieurs moments principaux dans la période d'une exceptionnelle intensité qui va de la mi-1657 (la Conférence à Port-Royal) à 1660. Si les premières remarques pascaliennes sur la morale imposent de la dissocier de la sagesse en la définissant comme science des mœurs et requièrent la constitution de ce que nous appelons anthropologie, les analyses de l'existence humaine menées sur l'imagination, la justice ou le divertissement anticipent sur ce que nous nommons aujourd'hui sociologie.

Se moquer de la morale

La morale est présente à la fois à l'origine et, autant qu'on puisse le conjecturer, au terme de la pensée philosophique et théologique de Pascal. Son analyse va de pair avec une réflexion sur l'ordre et ses divers domaines d'application : le concept-titre d'*universel* (§ 720) symbolise alors la difficulté essentielle de toute morale. Mais son attribution commune à la morale et au langage permet une première approche : « Morale et langage sont des sciences particulières mais universelles » (§ 720). Le modèle linguistique impose de distinguer l'universalité d'une fonction et la particularité des formes qu'elle prend, afin de reconnaître l'universalité du langage dans la particularité des langues. En ce premier sens, tous les principes moraux ont leur validité, comme toutes les langues permettent de parler. On retrouvera dans l'analyse de la justice cette même disjonction entre une fonction nécessaire et des formes contingentes, qui renvoient à la fantaisie et au caprice (§ 60, § 574, § 828). La vraie morale, comme l'ordre véritable, faisant à jamais défaut, la fonction de l'universel ne peut être remplie que par des formes particulières, produites par l'imagination, dont il semble qu'on doive se contenter de faire le relevé historique et géographique (§ 60). Comme la science des langues est science des faits de langue et non grammaire générale *(Préface pour le Traité sur le vide)*, la morale n'est qu'une science des mœurs.

Les mêmes réflexions sur le concept d'ordre, sans doute contemporaines de *L'Esprit géométrique* (~ 1655), et sur la « différence entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse », conduisent Pascal à opposer la morale de l'esprit (géométrique) et la morale du jugement, c'est-à-dire la morale de la finesse : « La vraie éloquence se moque de l'éloquence, la vraie morale se moque de la morale ; c'est-à-dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit, qui est sans règles. Car le jugement est celui à qui appartient le sentiment, comme les sciences appartiennent à l'esprit. La finesse est la part du jugement, la géométrie est celle de l'esprit » (§ 513). Ces difficultés constitutives de la morale, Pascal les reprendra pour en faire le point de départ de l'*Apologie* projetée (sous les rubriques *ordre* ou *préface*). L'opposition de deux types de sciences, d'inégale valeur, s'ensuivra : « La science des choses extérieures ne me consolera pas de l'ignorance de la morale au temps d'affliction, mais la science des mœurs me consolera toujours de l'ignorance des sciences extérieures » (§ 23). Le § 687 oppose de même les « sciences abstraites » et l'« étude de l'homme » – ce faisant, Pascal rompt avec la distinction traditionnelle des sciences humaine et divine (qu'il emploie cependant à plusieurs reprises, comme aux § 408 et § 694), pour inventer ce qui deviendra le concept moderne de « science humaine » comme science de l'homme (invariance) et des hommes (système de différences).

Dire que la morale de l'esprit est sans règles, c'est dire qu'il n'y a pas d'ordre unique en morale (§ 683 et § 684). À l'ordre des morales, Pascal enjoint de substituer une *disposition* des mœurs comme à l'ordre des raisons une disposition des matières (le § 696 permet de poursuivre l'analogie entre le langage et la morale). S'il n'y a pas d'ordre en morale, c'est d'abord parce qu'il n'y a pas de *punctum inconcussum* (Descartes), de point fixe qui soit le fondement de l'ordre, le premier moment d'une chaîne déductive, ou qui assigne une perspective : « Et il n'y a qu'un point indivisible qui soit le véritable lieu. [...] La perspective

l'assigne dans l'art de la peinture, mais dans la vérité et dans la morale, qui l'assignera ? » (§ 21). La morale est, comme le langage, sans point fixe, sans port, sans place : « Ceux qui sont dans le dérèglement disent à ceux qui sont dans l'ordre que ce sont eux qui s'éloignent de la nature et ils la croient suivre, comme ceux qui sont dans un vaisseau croient que ceux qui sont au bord fuient. Le langage est pareil de tous côtés. Il faut avoir un point fixe pour en juger. Le port juge ceux qui sont dans un vaisseau. Mais où prendrons-nous un port dans la morale ? » (§ 697 ; voir aussi les § 699 et 21). Le relativisme des morales est alors pensé comme la théorie des mouvements relatifs en physique.

Essayer d'expliciter les principes moraux, c'est, paradoxalement, en exhiber la confusion : « Pourquoi prendrai-je plutôt à diviser ma morale en 4 qu'en 6 ? Pourquoi établirai-je plutôt la vertu en 4, en 2, en 1 ? Pourquoi en *abstine et sustine* plutôt qu'en " suivre nature " ou " faire ses affaires particulières sans injustice " comme Platon ou autre chose ? – Mais voilà, direz-vous, tout renfermé en un mot –. Oui, mais cela est inutile si on ne l'explique. Et quand on vient à l'expliquer, dès qu'on ouvre ce précepte qui contient tous les autres, ils en sortent en la première confusion que vous vouliez éviter. Ainsi, quand ils sont tous renfermés en un, ils y sont cachés et inutiles comme en un coffre et ne paraissent jamais qu'en leur confusion naturelle. La nature les a tous établis, sans renfermer l'un en l'autre » (§ 683). La confusion est étonnamment produite par l'explicitation elle-même ; le paradoxe initial est à son comble : dès qu'il y a séparation, explication, *distinction,* il y a *confusion.* Les principes ne sont pas déductibles. Leur discontinuité ruine le projet des moralistes, non seulement les stoïciens ou les épicuriens, mais Platon et Aristote eux-mêmes (voir aussi le § 533), projet de déduire les préceptes moraux, selon l'art de la recherche du principiel et de la déduction des conséquences : « La nature a mis toutes ses vérités en soi-même. Notre art les renferme les unes dans les autres, mais cela n'est pas naturel. Chacune tient sa place » (§ 684). C'est pourquoi la confusion de Montaigne, qui « avait bien senti le défaut d'une droite méthode », c'est-à-dire le manque d'une méthode adéquate à l'homme, est préférable aux divisions de Charron (§ 780), dont il faut se moquer, au même titre qu'il faut se moquer de tous les philosophes qui tentent présomptueusement d'élaborer une morale des principes. La « Préface de la première partie » reprend donc des considérations sur l'ordre venant des *Réflexions sur la géométrie en général.* Nous pouvons les récapituler : *1)* il n'y a ni point fixe ni ordre en morale ; *2)* particulière dans ses formes, universelle dans sa fonction, la morale présente une figure du mauvais universel : elle cesse d'être un discours normatif pour devenir la visée impuissante de l'universel. À la morale se substituent une histoire et une géographie des mœurs. Elle est le domaine du relativisme ; *3)* la morale est *naturellement* le lieu de la confusion ; aucun principe n'est originel, les principes ne sont ni déductibles, ni même explicitables.

Ces réflexions préparatoires restent évidemment insuffisantes. Pour déterminer ce que sera « la vraie morale » (dont la finesse la rapproche méthodologiquement de l'art de persuader), qui se moque de ces morales de l'esprit, il faudra un nouveau concept d'ordre, qui ne doive rien à l'ordre de l'esprit, celui de l'ordre de la charité (§ 298) ; il y faudra aussi une autre analyse du moi, et surtout une autre problématique théologique. Du moins, ces pensées antérieures aux *Provinciales* eussent-elles permis à Pascal d'ouvrir l'*Apologie* avec les apories de la morale des philosophes.

La morale relâchée

La *Cinquième lettre à un Provincial,* datée du 20 mars 1656, engage la polémique sur le terrain de la morale. Les quatre premières lettres avaient porté uniquement sur la question théologique de la grâce, sous le double aspect d'une question de fait (Arnauld est-il « téméraire » en disant que les cinq propositions sur la grâce, le mérite, la possibilité des commandements pour les justes et la nature de la liberté qui en découle, condamnées par la bulle *Cum occasione* et attribuées à Jansénius, ne se trouvent pas dans l'*Augustinus* ?) et d'une question de droit (sur la grâce suffisante et le pouvoir prochain d'accomplir les commandements dans l'état de nature déchue). Comme Louis Cognet l'a souligné, cette attaque, décidée au moment de la *Quatrième Provinciale* (parue le 25 février 1656, alors que la partie était définitivement perdue en Sorbonne, puisque les dominicains s'étaient très majoritairement alliés aux molinistes-parabole de la *Deuxième Provinciale*) ne vise ni la casuistique ni le probabilisme en eux-mêmes (mots que Pascal évite au demeurant), mais en tant qu'instruments de la « morale relâchée », Pascal identifiant morale relâchée et morale des jésuites. L'aumône, la simonie et les larcins font l'objet de la *Sixième Provinciale* ; l'homicide celui de la *Septième* ; la dispense des restitutions pour la *Huitième*, les facilités de se sauver sans peine (dévotion au cœur de la Vierge, équivoques et restrictions mentales) pour la *Neuvième* ; la *Dixième* enfin dévoile « les adoucissements de la confession ». À partir de la *Onzième lettre,* les *Provinciales* deviendront directement adressées aux jésuites, pour répondre d'abord à leur *Première Réponse aux lettres que les jansénistes publient contre les jésuites,* à d'autres réponses ensuite (celles des R.P. Nouet, Annat et Morel principalement).

Pascal fait porter l'essentiel de sa critique, selon les dossiers et les canevas fournis par Arnauld et Nicole, sur deux points principaux : la doctrine des opinions probables et la direction

d'intention. Du premier, le jésuite visité dit : « C'est le fondement et l'ABC de toute notre morale » (éd. Cognet, 85). Pascal cite alors Escobar, dont le *Liber Theologiae moralis* (1644) fournissait une mine d'arguments et d'exemples : « Une opinion est appelée probable, lorsqu'elle est fondée sur des raisons de quelque considération. D'où il arrive quelquefois qu'un seul docteur fort grave peut rendre une opinion probable. » Le probabilisme consiste en effet à considérer une opinion probable (c'est-à-dire pouvant être approuvée) comme règle légitime de conduite même quand une autre opinion sur le même sujet est reconnue plus probable. Ainsi peut-on « suivre l'avis qui agrée le plus ». Pascal nie que les « nouveaux casuistes » soient des autorités suffisantes (les docteurs graves) et ridiculise ceux qu'Escobar n'avait pas craint d'appeler dans sa Préface les « quatre animaux de l'Apocalypse » : Suarez, Vasquez, Molina et Grégoire de Valence, mais aussi Lessius et d'autres traités en français comme *La Somme des péchés* du P. Bauny. Le second point est « notre grande méthode de diriger l'intention dont l'importance est telle dans notre morale que j'oserai quasi la comparer à la doctrine de la probabilité » (115). Elle consiste « à se proposer pour fin de ses actions un objet permis » alors que les actions elles-mêmes ne le sont pas, et, au premier chef, l'homicide. La direction d'intention repose donc sur la disjonction d'un ordre divin formel des fins et d'un ordre humain effectif des moyens : « Vous accordez aux hommes l'effet extérieur et matériel de l'action, et vous donnez à Dieu ce mouvement intérieur et spirituel de l'intention ; et par cet équitable partage, vous alliez les lois humaines avec les divines » (117). Ainsi, la direction d'intention concilie « les maximes de l'Évangile avec celles du monde ». La *Cinquième Provinciale* fait la théorie de la pluralité en morale : la diversité des discours moraux, qui permet elle-même de penser la diversité du corps des jésuites, recouvre un *dessein* fondamental : l'objet premier des jésuites n'est pas de corrompre les mœurs, mais « d'embrasser tout le monde » pour « attirer tout le monde » (171). Ainsi, pour « ne rebuter qui que ce soit, pour ne pas désespérer le monde », les jésuites justifient toutes les formes de vie possibles : « Nous avons des maximes pour toutes sortes de personnes » (103-104). Pascal dénonce donc « l'horrible renversement que les jésuites font de la morale de l'Église » (152).

Si ce second temps des *Provinciales* a bien pour objet la morale, son enjeu reste la lutte contre le molinisme des jésuites au nom d'un certain augustinisme. Pascal voit dans « le relâchement de leur morale, la cause de leur doctrine touchant la grâce » (78). Ainsi lie-t-il de façon indissociable la pratique jésuite de la casuistique et du probabilisme à la théologie moliniste. En engageant la polémique sur le terrain de la morale, les *Provinciales* atteignaient une efficacité indéniable dans la lutte contre le laxisme : on peut la mesurer en constatant que la plupart des propositions laxistes dénoncées par Pascal furent plus tard condamnées par les décrets d'Alexandre VII et d'Innocent XI. Au demeurant, cette polémique morale contre les casuistes, engagée dès 1643 par Arnauld avec la *Théologie morale des jésuites,* sera poursuivie après les *Provinciales* (la dernière est publiée le 24 mars 1657) par la campagne des *Écrits des Curés de Paris* à laquelle Pascal prit part tout en travaillant à son *Apologie,* puis reprise par Arnauld de nouveau et Pontchâteau dans la *Morale pratique des jésuites.* Il est clair, comme le P. Deman l'a rappelé, que cette seconde partie des *Provinciales* repose sur l'idée selon laquelle l'Évangile et les Pères doivent être les sources de la morale chrétienne, et que, pour Pascal, la morale des jésuites s'y opposait. Reste que la polémique des *Provinciales* s'achevait par un échec (éd. Cognet, 72-73), consacré le 16 octobre 1656 par la Bulle *Ad sanctam* d'Alexandre VII.

Une étude méthodique du rapport exact qu'entretiennent les *Provinciales* et la pensée morale de Pascal au moment précis où, après cet échec, et peut-être à cause de lui, il forme le projet d'une *Apologie de la religion chrétienne* [APR] et prononce la Conférence APR, nous fait gravement défaut. Du moins pourrait-on l'esquisser en remarquant que Pascal qualifie la morale relâchée de morale « toute païenne » (78) : les vertus prônées par les jésuites ne sont pas des vertus chrétiennes, puisque « la loi et la raison sont des grâces suffisantes » pour les pratiquer. Étant « dépourvues de la charité », les vertus païennes sont incapables de « dégager l'âme de l'amour du monde » : les vertus chrétiennes au contraire requièrent la toute-puissance de Dieu. « Et il est aussi peu raisonnable de prétendre que l'on a toujours un plein pouvoir, qu'il le serait de nier que ces vertus, destituées d'amour de Dieu, lesquelles ces bons Pères confondent avec les vertus chrétiennes, ne sont pas en notre pouvoir » (79). L'*Entretien avec M. de Sacy,* comme la Conférence APR, fondent alors en philosophie l'impuissance des vertus naturelles et l'ambivalence de ces discours de la vertu païennes.

La morale parfaite : l'union des contraires

Par philosophie, Pascal entend d'abord philosophie morale : c'est l'opposition augustinienne de la dignité et de la misère de l'homme qui fournit le cadre conceptuel de l'*Entretien avec M. de Sacy* (début 1655 probablement). Épictète et Montaigne y sont choisis par Pascal comme « les deux plus illustres défenseurs des deux plus célèbres sectes du monde, et les seules conformes à la raison » (*Mesnard,* 151), c'est-à-dire comme les deux archétypes de toute morale possible. À partir d'une série d'extraits tirés du *Manuel* et des *Propos*, Pascal voit en Épictète « un des philosophes du monde qui ait mieux connu les devoirs de l'homme » (130). Le

stoïcisme comprend ce que l'homme *doit,* il est une morale de la grandeur, celle des devoirs reconnus (voir aussi le § 146 qui analyse le stoïcisme comme discours qui universalise les conduites exceptionnelles). Montaigne, qui « a voulu chercher quelle morale la raison devrait dicter sans la lumière de la foi », c'est-à-dire qui considère « l'homme destitué de toute révélation » (135-136), fait éprouver la misère présente de l'humanité (152). À rebours du stoïcisme, le scepticisme, dont Pascal construit la figure exemplaire de Montaigne à partir de l'*Apologie de Raymond Sebond,* a bien connu la misère de l'homme. Et ce qu'une morale connaît, l'autre le méconnaît nécessairement. La justesse d'un discours philosophique a donc pour contrepartie sa partialité : « C'est donc de ces lumières imparfaites qu'il arrive que l'un, connaissant le devoir de l'homme et ignorant son impuissance, se perd dans la présomption, et que l'autre, connaissant l'impuissance et non le devoir, il s'abat dans la lâcheté » (153). Confondant devoir et pouvoir, la grandeur stoïcienne des devoirs se paie d'une « superbe diabolique », alors que la conscience de la misère sceptique s'abîme dans l'impuissance, la paresse et le désespoir. Ce chiasme moral peut-il être réduit ? Il faudrait pour cela assembler ces morales doublement contradictoires. Mais cet assemblage ne produirait « qu'une guerre et qu'une destruction générale » (153) ; la philosophie prise dans son ensemble n'est que le lieu de l'autodestruction, car elle est constitutivement incapable d'allier ces deux figures paradigmatiques et antithétiques : « L'un établissant la certitude, l'autre le doute, l'un la grandeur de l'homme, et l'autre sa faiblesse, ils ruinent la vérité aussi bien que la fausseté l'un de l'autre. De sorte qu'ils ne peuvent subsister seuls à cause de leurs défauts, ni s'unir à cause de leurs oppositions » (153-154). La « morale parfaite » (153), qui résulterait de la réunion des deux sectes opposées, est donc à tout jamais inaccessible à la philosophie. Aussi ces morales contraires et partielles « s'anéantissent pour faire place à la vérité de l'Évangile ». Elle seule est capable d'« accorder ces contrariétés » (154 et § 149), et, « unissant tout ce qui est de vrai et chassant tout ce qui est de faux, elle en fait une sagesse véritablement céleste, où s'accordent ces opposés qui étaient incompatibles dans ces doctrines humaines » (154). Si la religion chrétienne est capable de ce qu'échoue à faire la philosophie, c'est parce que la Révélation seule enseigne que la grandeur et la misère qualifient des substrats différents : « Les sages du monde placent les contraires dans un même sujet ; car l'un attribuait la grandeur à la nature et l'autre la faiblesse à cette même nature, ce qui ne pouvait subsister ; au lieu que la foi nous apprend à les mettre en des sujets différents ; tout ce qu'il y a d'infirme appartenant à la nature, tout ce qu'il y a de puissant appartenant à la grâce » (154). Cette dualité de l'homme est l'image de l'union hypostatique du Christ, cette « union ineffable de deux natures dans la seule personne d'un Homme-Dieu » (154). C'est pourquoi seule la *vraie religion* peut l'expliquer – c'est même à ce critère qu'on la reconnaîtra, seule capable de « rendre raison de ces étonnantes contrariétés » (§ 149) de l'anthropologie.

L'*Entretien avec M. de Sacy* fait donc apparaître trois points principaux : *1)* Pascal ne juge de la philosophie et de son échec irrémédiable, que par la morale ; *2)* la morale naturelle, ou païenne, ne saurait être que le lieu où s'avèrent les contradictions, donc celui de l'autodestruction de la philosophie. Autonome, la morale est contradictoire ; *3)* elle impose un passage à la théologie. Il n'est de parfaite morale sans la double considération de la nature et de la grâce, ou, pour parler comme Pascal le fera le plus souvent, des deux *états* de l'homme, celui de sa création (d'où l'orgueil), et celui d'après le péché (d'où la paresse). Dès lors, le savoir partiel des deux morales s'interprète avec des catégories théologiques : l'homme d'Épictète est celui d'avant la faute originelle, et le stoïcisme a pour principe cela même qu'il méconnaît, l'orgueil ; l'homme de Montaigne n'est que l'homme déchu, d'où le désespoir et la « lâcheté » sceptiques. Il faut donc connaître ensemble les deux états connus jusqu'ici *séparément* (152 : toute morale humaine est une morale de la séparation). Seul le Christ enseigne les deux, faiblesse de l'état corrompu et grandeur de la grâce. Ainsi « toute la foi consiste en J.-C. et en Adam et toute la morale en la concupiscence et en la grâce » (§ 226). Nous retrouvons la *Cinquième Provinciale,* mais nous pouvons préciser : la christologie est la clef de l'anthropologie.

L'ensemble des fragments gouvernés par la Conférence à Port-Royal (1657) reprend, deux ans après l'*Entretien,* cette problématique initiale. La prosopopée de la sagesse de Dieu, au paragraphe 149, développe l'échec des philosophies à rendre compte de l'homme comme à atteindre le souverain bien : « C'est en vain, ô hommes, que vous cherchez dans vous-mêmes les remèdes à vos misères. Toutes vos lumières ne peuvent arriver qu'à connaître que ce n'est point dans vous-mêmes que vous trouverez ni la vérité ni le bien. Les philosophes vous l'ont promis et ils n'ont pu le faire. Ils ne savent ni quel est votre véritable bien, ni quel est votre véritable état. » Le paragraphe 131 s'appuie sur Montaigne pour renvoyer dos à dos pyrrhonisme et dogmatisme : « La nature confond les pyrrhoniens (et les académiciens) et la raison confond les dogmatiques. Que deviendrez-vous donc, ô homme qui cherchez quelle est votre véritable condition par votre raison naturelle ? » À la tripartition héritée de l'*Apologie de Raymond Sebond*, elle-même issue de Sextus Empiricus, entre dogmatistes (qui disent avoir trouvé la vérité), académistes (qui la disent introuvable), et pyrrhoniens (qui « sont encore en cherche de la vérité »), ramenée à l'opposition du dogmatisme et

du scepticisme, Pascal va superposer le trio des concupiscences : « Les trois concupiscences ont fait trois sectes et les philosophes n'ont fait autre chose que suivre une des trois concupiscences » (§ 145). On peut alors identifier l'orgueil à l'origine du stoïcisme, la concupiscence de la chair pour l'épicurisme et la curiosité pour le scepticisme.

Loin d'expliquer l'homme, les philosophies sont elles-mêmes expliquées par les concupiscences, selon la tripartition fournie par *1 Jean 2, 16* : « Tout ce qui est dans le monde est concupiscence de la chair, concupiscence des yeux et superbe de la vie. » L'homme, « sujet de contradictions », est donc un paradoxe pour lui-même, inaccessible à la philosophie : « Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même [...]. Apprenez que l'homme passe infiniment l'homme [...] » § 131).

Mais une modification de problématique est sensible dans la Conférence APR et les fragments qu'elle gouverne, dont témoigne, par exemple, la liasse 6 des papiers classés, titrée « Grandeur ». C'est Descartes qui est à l'origine de cette inflexion. Pascal a substitué à la grandeur stoïcienne des devoirs connus la grandeur cartésienne de la pensée : « Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il nous faut relever et non de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir. Travaillons donc à bien penser : voilà le principe de la morale » (§ 200 ; voir aussi les § 111, 113, 114). Si la dignité de l'homme est celle de sa pensée, sa faiblesse sera celle de sa corporéité : Pascal a « cartésianisé » l'opposition *dignitas/miseria,* au demeurant repérable chez Descartes lui-même. Ce faisant, c'est la métaphysique cartésienne des deux substances qui est venue se superposer à la théorie initiale des deux états. En 1657, Pascal conçoit donc le projet d'une apologétique philosophique fondée sur le modèle augustinien du *De vera religione,* mais désormais armée par le cartésianisme. Ce point est capital car Descartes ne fait jamais nombre, chez Pascal, avec les philosophes. « Il est indubitable que l'âme soit mortelle ou immortelle ; cela doit mettre une différence entière dans la morale, et cependant les philosophes ont conduit leur morale indépendamment de cela » (§ 612). C'est pourquoi la pensée pascalienne, même en morale, part de Descartes tout autant que de Montaigne.

Les deux infinis moraux

Le § 199, « Disproportion de l'homme », né de la méditation d'une pensée fondamentale des *Principia philosophiae,* est probablement un peu antérieur à la Conférence. À l'analyse des deux infinis naturels répond celle des deux infinis moraux, constituée par des remarques issues de la lecture des *Essais.* Elle s'organise selon trois modèles conceptuels : le modèle géométrique de la roue, le modèle physique du contrepoids et celui, optique, du tison de feu. Le premier permet de penser à la fois la communauté des passions et de varier l'importance de leurs effets, selon les différentes conditions sociales : « Les grands et les petits ont mêmes accidents et mêmes fâcheries et mêmes passions ; mais l'un est au haut de la roue et l'autre près du centre, et ainsi moins agité par les mêmes mouvements » (§ 705). Les affects sont donc indifférents aux conditions sociales, dont on pourra penser l'histoire selon le modèle de la fameuse roulette, c'est-à-dire de la cycloïde (la courbe tracée par le point de la circonférence d'un cercle roulant sur une droite). Le mouvement de son centre est une droite, celui d'un point quelconque d'un rayon une cycloïde, et le rayon lui-même figure l'ensemble de l'échelle sociale. Plus le point est éloigné du centre, plus l'amplitude de la cycloïde parcourue est importante. Le même mouvement agite plus ou moins. Il y a une cycloïde des grands et une cycloïde des petits. Le modèle physique des contrepoids, ou de la balance, est plusieurs fois utilisé par Pascal : dès l'*Entretien avec M. de Sacy,* il caractérise l'attitude de Montaigne qui tend à l'équilibre instable entre des contraires ; dans le premier *Écrit sur la grâce,* il permet de constater la vérité de l'Église, dans son double conflit permanent entre des hérésies opposées. Il met fin au paradigme de l'immobilité morale aristotélicienne qui reposait sur l'équidistance des extrêmes. Pascal conçoit un équilibre dynamique : tendre au repos par le mouvement. Dans les § 477 et 71, c'est l'orgueil qui est un contrepoids : « L'orgueil contrepèse et emporte toutes les misères. » Utilisé en morale, ce modèle permet d'abord de figurer une efficace des vices. Ainsi la vertu n'est-elle plus conçue comme force mais selon l'équilibre de la résultante immobile de deux forces opposées : « Nous ne nous soutenons pas dans la vertu par notre propre force, mais par le contrepoids de deux vices opposés, comme nous demeurons debout entre deux vents contraires » (§ 674 ; voir le début de la *Cinquième Provinciale*). Au contraire de Descartes, pour lequel la vertu n'est jamais un équilibre et ne saurait résulter de forces opposées, le modèle pascalien de la balance permet de penser l'horizontalité du fléau, et l'immobilité instable du couteau, c'est-à-dire la vertu, quand les poids des plateaux, c'est-à-dire les vices, sont égaux (§ 674). La vertu est l'effet visible de deux causes opposées invisibles – et inavouables si elles étaient connues. Pascal pense donc la vertu sans recours à la volonté. Par opposition à Descartes, comme à la tradition aristotélicienne, il y a un pur effet objectif de vertu, une vertu sans sujet vertueux.

Dès lors la grandeur ne se marque pas au degré atteint dans la vertu, fût-il le plus élevé, mais dans la capacité à tenir les deux extrêmes : « Je n'admire point l'excès d'une vertu, comme, de la valeur, si je ne vois en même temps l'excès de la vertu opposée » (§ 681 – l'excès signifie le plus haut degré de la chose, exprimant ainsi un superlatif). Ainsi l'excès d'une vertu est encore et tou-

jours vertu. Pascal ne suit ici ni Montaigne, ni, derrière Montaigne, Aristote : l'excès n'est pas ce qui dépasse la mesure, il ne transforme pas la vertu en vice. C'est pourquoi Pascal ne fait jamais l'éloge de la modération (§ 518). Cependant ce n'est pas l'excès d'une vertu qui la rend admirable, mais la coexistence des deux vertus opposées : « On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois, et remplissant tout l'entre-deux » (§ 681). De nouveau le fléau de la balance permet de figurer ce qu'est « toucher les deux [contraires] à la fois » : « La nature nous a si bien mis au milieu que si nous changeons un côté de la balance nous changeons aussi l'autre [...]. Cela me fait croire qu'il y a des ressorts dans notre tête qui sont tellement disposés que qui touche l'un touche aussi le contraire » (§ 519). Le tison de feu enfin, c'est la vitesse donnant l'apparence de la simultanéité (§ 681). Il est l'image même de la disjonction de l'âme : l'âme est déchirée entre ses passions opposées ; au mieux passe-t-elle de l'une à l'autre avec promptitude, révélant ainsi son agilité. Pascal peut parler des « deux infinis moraux » en un premier sens, appelé par l'excès possible des vertus : « Car nous aurons toujours du dessus et du dessous [...], de plus élevés et de plus misérables [...] » (§ 800). Toutes les conditions morales existent, nous sommes environnés de plus et de moins vertueux. Au mieux peut-on tendre, sans jamais l'atteindre, vers la limite d'une vertu – mais il s'agit d'une asymptote, et jamais d'une inflexion à partir de laquelle la vertu elle-même deviendrait vice. Le vice, comme la vertu, sont de purs effets de phénoménalité. Le § 783 donne cependant aux infinis moraux un sens plus original et plus riche. L'analyse de la vertu, au sens mathématique du terme, fait apparaître le vice : « Quand on veut poursuivre les vertus jusqu'aux extrêmes de part et d'autre, il se présente des vices [...] insensibles du côté du petit infini et il se présence des vices en foule du côté du grand infini ; de sorte qu'on se perd dans les vices et on ne voit plus les vertus. » Non que les vices soient les extrêmes dans lesquels on tombe quand la vertu est outrepassée, non qu'il y ait coïncidence des opposés, mais la vertu elle-même apparaît composée de vices, elle en est l'intégrale. À l'inverse de Descartes comme d'Aristote, il n'y a dans la morale pascalienne ni simple ni élémentaire. Au combat des vices et des vertus est substituée l'insinuation insensible des vices dans la vertu. La vertu n'est qu'un effet.

Le divertissement, l'ennui et les discours de l'existence humaine

Après les réflexions, organisées selon le dessein de la Conférence APR, qui rendent compte de l'homme-paradoxe, Pascal aborde de façon radicalement originale la question de l'homme marqué par la finitude. L'édition Martineau des *Discours* permet de circonscrire trois grands ensembles : les discours de la conversion, les diptyques APR et « Disproportion de l'homme », et un troisième ensemble qui rompt totalement avec la problématique antérieure, c'est-à-dire avec l'apologétique « abstraite » fondée sur la dichotomie augustinienne de la grandeur et de la misère de l'homme. Ce troisième moment philosophique (probablement les années 1658-1660) considère l'existence humaine en elle-même et pour elle-même. C'est en cela qu'il est aussi décisif que nouveau – chez Pascal comme pour l'histoire de la philosophie. Il envisage quatre thèmes existentiels principaux : la gloire, l'imagination, la justice et le divertissement, constituant ainsi ce qu'on peut appeler la « seconde anthropologie » de Pascal, anthropologie qui ne peut plus se dire en termes de morale ou de science des mœurs. L'analyse phénoménologique du divertissement par exemple (§ 136 et la liasse 8) le manifeste pleinement. Nous pouvons en récapituler les acquis. *1)* Le divertissement, bien qu'il en soit l'effet, n'est pas pensé en tant que péché. Pascal ne dit pas de ne pas se divertir : il montre seulement le caractère maladif du divertissement, en ce qu'il nous rend à la fois insensibles à nous-mêmes et nous fait arriver insensiblement à la mort : « La seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement. Et cependant c'est la plus grande de nos misères. Car c'est cela qui nous empêche principalement de songer à nous et qui nous fait perdre insensiblement. Sans cela nous serions dans l'ennui, et cet ennui nous pousserait à chercher un moyen plus solide d'en sortir, mais le divertissement nous amuse et nous fait arriver insensiblement à la mort » (§ 414). *2)* La feinte de non-divertissement est donc plus malsaine encore, dont l'ennui est la forme par excellence : « Rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passions, sans affaire, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide » (§ 622). L'ennui n'affecte pas l'homme comme et parmi d'autres affects, mais il détermine originairement l'être de l'homme : « L'homme est si malheureux qu'il s'ennuierait même sans aucune cause d'ennui par l'état propre de sa complexion » (§ 136). C'est pourquoi le Christ même s'est trouvé « dans l'ennui » (§ 919). *3)* Avec le divertissement, tout se passe comme si le sujet était habité par un autre sujet, l'imagination, « cette partie dominante dans l'homme » (§ 44). Aussi « ceux qui font [...] les philosophes et qui croient que le monde est bien peu raisonnable de passer tout le jour à courir après un lièvre qu'ils ne voudraient pas avoir acheté, ne connaissent guère notre nature » (§ 136). Connaître notre nature, c'est savoir que, si l'on n'échappe pas à la dérive indéfinie de l'imaginaire, il est possible d'en organiser un bon usage : on ne vit au présent que dans le cachot, dans la représentation d'une mort imaginaire imminente (§ 163). L'enjeu en sera une pensée du *présent* comme notre fin (§ 47).

La morale chrétienne : les membres pensants

Chez Descartes, la même passion est vice ou vertu selon la légitimité de la pensée qu'elle fortifie. On peut donc en juger dès son origine. Pour Pascal, c'est à la fin que se décide si une passion a été vice ou vertu, en mesurant l'usage qui en a été fait. Il y a vice quand nous servons les passions, vertu quand elles nous servent. La question de savoir à quoi elles servent reste secondaire. « Il faut s'en servir comme d'esclaves et, leur laissant leur aliment, empêcher que l'âme n'y en prenne. Car quand les passions sont les maîtresses, elles sont vices et alors elles donnent à l'âme de leur aliment et l'âme s'en nourrit et s'en empoisonne » (§ 603). Le critère de l'usage a bien remplacé celui de la légitimité. De nouveau, Pascal s'oppose à une morale du fondement. Les passions sont-elles naturellement bonnes (Descartes) ? Sont-elles naturellement mauvaises (les stoïciens) ? Sont-elles neutres (Senault, *De l'usage des passions,* 1641) ? La question importe moins que celle de leur emploi. Pascal n'analyse les passions ni en termes d'origine, ni de fondement, mais comme de pures fonctions.

La maîtrise des passions constituait cependant un projet cartésien, et les *Passions de l'âme* s'achevaient en le répétant (art. 212) : sont généreux ceux qui s'avèrent « entièrement maîtres de leurs passions » (art. 156). La maîtrise cartésienne des passions désigne la puissance de la volonté sur les affects. Or le paragraphe 603 met en scène le juste qui domine sur ses passions et s'en « sert comme maître ». Mais ici dominer ses passions ne signifie ni les anéantir ou y renoncer (le vain projet des stoïciens), ni les convertir (Senault), ni même les « dompter » (Descartes), mais leur commander : pour Pascal, d'une part il ne s'agit en rien du pouvoir de la rationalité ou de la volonté, d'autre part on peut dominer les passions sans pour autant cesser de les éprouver – ce qui, en rigueur de termes, reste cartésien. La douleur est un bon exemple, que l'on peut maîtriser même en y succombant (§ 795). Mais surtout, c'est de la maladie qu'il faut faire bon usage, selon la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies,* sommet de la spiritualité pascalienne, et peut-être de l'âge classique. Dominer a le sens biblique de commander, c'est-à-dire avoir l'emploi ; le juste domine sur ses passions comme Adam dominait sur les créatures (§ 788). Les passions dominées ne deviennent pas en elles-mêmes vertus mais elles ont une fonction vertueuse en tant qu'elles sont dominées. C'est pourquoi il ne s'agit paradoxalement ni d'éteindre les passions, ni même de les affaiblir, mais de les flatter. Le juste flatte ses passions en les nourrissant et s'en sert : « Abraham ne prit rien pour lui, mais seulement pour ses serviteurs ; ainsi le juste ne prend rien pour soi du monde ni des applaudissements du monde, mais seulement pour ses passions dont il se sert comme maître en disant à l'une : “Va”, et à l'autre : “Viens” [...] ses passions ainsi dominées sont vertus » (§ 603). La figure pascalienne du juste n'est donc pas identifiable à la figure cartésienne du généreux : si le juste maîtrise ses passions sans maîtrise de soi, c'est qu'il sait que « Dieu seul donne la sagesse ». Quand au chrétien, il ne prétend pas dominer ses passions mais se contente de savoir par quelle justice il leur est soumis, celle de la punition des péchés : « La dignité de l'homme consistait dans son innocence à user et à dominer sur les créatures, mais aujourd'hui à s'en séparer, et s'y assujettir » (§ 788). C'est pourquoi « les vrais chrétiens obéissent aux folies néanmoins, non pas qu'ils respectent les folies, mais l'ordre de Dieu qui pour la punition des hommes les a asservis à ces folies » (§ 14 ; voir aussi la *Prière*).

L'expression de « membre pensant » enfin marque clairement son origine cartésienne : Descartes permettra à Pascal de théoriser le corps mystique, à partir de la dualité de l'entendement et de la volonté. Décrire la divergence ou la conformité de la volonté et de l'intelligence (bien penser, c'est se penser comme la partie d'un tout et bien vouloir, c'est vouloir le bien du tout, § 360, 370, 371, 373, 374) revient à la « morale » (titre du § 360), dont le principe consiste toujours à « bien penser ». Le « commencement des membres pensants » utilise un modèle conceptuel paulinien, celui du rapport des membres au corps selon *1 Corinthiens* 12 principalement, pour résoudre une question cartésienne : comment régler l'amour – et singulièrement l'amour de soi (*Passions de l'âme,* art. 152) ? Régler l'amour est à la fois affaire de justice et de justesse, la morale n'est pas moins réglage que règlement. La réponse cartésienne à la recherche d'une règle de l'amour prenait appui sur la *Meditatio* IV pour désigner « l'usage de notre libre arbitre » comme la « seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer » (AT XI, 445). À rebours, Pascal substitue à l'indépendance de l'*ego* maître de lui-même la dépendance constitutive d'un membre. Mais surtout, Descartes dit la nécessité d'imaginer un tout pour régler l'amour qu'on doit à autrui (*Passions de l'âme,* art. 80), alors que Pascal impose d'imaginer ce tout pour régler l'amour que l'on *se* doit à *soi-même* : « Pour régler l'amour qu'on se doit à soi-même, il faut s'imaginer un corps plein de membres pensants, car nous sommes membres du tout, et voir comment chaque membre devrait s'aimer, etc. » (§ 368). Imaginer un tout pour se penser correctement, voilà le *réquisit* commun aux morales cartésienne et pascalienne. Mais ce modèle conceptuel unique souligne plus fortement encore leur opposition : si pour Descartes le moi est fondamentalement estimable, pour Pascal, « le moi est haïssable » (§ 597). Il y a cependant un amour juste de soi, que règle le discours des membres pensants, et qui permet de se saisir de son soi véritable, par opposition à un moi « injuste en soi

en ce qu'il se fait centre de tout » (§ 597). « Il faut n'aimer que Dieu et ne haïr que soi » (§ 373) signifie qu'il faut aimer Dieu comme le membre aime le corps entier qui lui donne vie, être et mouvement (selon *Actes*, 17, 28) et haïr sa séparation, l'amour de soi comme totalité. « *Adhaerens Deo, unus spiritus est*. On s'aime parce qu'on est membre de J.-C. ; on aime J.-C. parce qu'il est le corps dont on est le membre » (§ 372). L'amour de soi légitime n'est pas réflexif, mais intériorise une différence. Il cesse d'être injuste s'il est pensé comme l'amour du Christ pour moi.

Pascal élabore, par opposition aux *Passions de l'âme* comme aux *Essais*, une morale sans amour (propre) de soi. Il ne s'agit plus alors de la science des mœurs qui décrivait le monde, mais du règlement de l'amour que seul permet une pensée du « corps du Christ, qui est l'Église » (*Col*, 1, 24). La morale chrétienne a un statut ecclésiologique ; elle est fondamentalement une mise en œuvre de l'unité : « Tout est un, l'un est en l'autre, comme les trois Personnes » (§ 372). Comme en témoigne le titre de la dernière liasse classée, l'*Apologie de la religion chrétienne* devait donc s'achever par une « morale chrétienne », c'est-à-dire une pensée de la charité.

● PASCAL B., *Œuvres complètes*, éd. L. Lafuma, Paris, Le Seuil, 1963. — *Œuvres complètes*, éd. J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 4 vol. parus (1964, 1970, 1991, 1992), citée *Mesnard* — *Discours sur la religion et sur quelques autres sujets*, éd. E. Martineau, Paris, Fayard / A. Colin, 1992. — *Les Provinciales*, éd. L. Cognet, Paris, Garnier, 1965.

► ATTALI J., *Blaise Pascal, ou, Le génie français*, Paris, Fayard, 2000. — BALTHASAR H. URS VON, « Pascal », in *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, vol. II : *Fächer der Stile*, Einsiedeln, Johannes, 1969. — CARRAUD V., *Pascal et la Philosophie*, Paris, PUF, 1992 ; « Les deux infinis moraux et le bon usage des passions. Pascal et les *Passions de l'âme* », in *Pascal et la question de l'homme*, numéro spécial de la revue *XVIIe siècle*, 4, 1994, 669-694 ; « Des concupiscences aux ordres de choses », *Revue de métaphysique et de morale*, 1997, 1, p. 41-66. — COGNET L., « Le problème des vertus chrétiennes dans la spiritualité française au XVIIe s. », in *Les Vertus chrétiennes selon saint Jean Eudes*, Paris, 1960 ; *Le Jansénisme*, Paris, PUF, 1961. — DEMAN T., « Probabilisme », *Dictionnaire de Théologie catholique*. — FERREYROLLES G., « Esquisse des passions vertueuses chez Pascal », in *L'Intelligence du passé. Mélanges offerts à Jean Lafond*, Tours, 1988, p. 429-436. — GOUHIER H., *Blaise Pascal. Commentaires*, Paris, Vrin, 1966 ; *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, Paris, Vrin, 1986. — LAZZERI C., *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF, 1993. — LEDUC-FAYETTE D., *Pascal et le mystère du mal. La clef de Job*, Paris, Le Cerf, 1996. — LETTIERI G., *Il metodo della grazia : Pascal e l'ermeneutica giansenista di Agostino*, Roma, Edizioni dehoniane, 1999. — LUBAC H. DE, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, Aubier, 1965. — MAGNARD P., *Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal*, Paris, Les Belles Lettres, 2e éd., 1980. — MARTINEAU E., « Deux clés de la chronologie des discours pascaliens », in *Pascal et la question de l'homme*, numéro spécial de la revue *XVIIe siècle*, 4, 1994, 695-730. — MESNARD J., « Pascal », *Dictionnaire de Spiritualité*, 1983 ; « Pascal et le problème moral », in *La Culture du XVIIe s. Enquêtes et synthèses*, Paris, PUF, 1992, p. 355-362. — MIEL J., *Pascal and Theology*, Baltimore/Londres, Johns Hopkins Univ. Press, 1969. — NELSON R. J., *Pascal. Adversary and Advocate*, Cambridge (Mass.) / Londres, Harvard Univ. Press, 1981. — RODIS-LEWIS G., « Les trois concupiscences », in *Chroniques de Port-Royal*, 11-14, 1963, p. 81-92. — SELLIER Ph., *Pascal et saint Augustin*, Paris, A. Colin, 1970 (2e éd., Paris, Albin Michel, 1995). — THOMAS J.-F., *Essai sur la morale de Port-Royal*, Paris, Nizet/Bastard, 1942.

Vincent CARRAUD

→ *Amour de soi ; Augustin ; Augustinisme ; Casuistique ; Décision ; Descartes ; Jansénisme ; Montaigne ; Moralistes français des XVIIe et XVIIIe s. ; Paul ; Scepticisme jusqu'au XVIIIe s. ; Stoïcisme jusqu'au XVIIe s.*

PASSIONS

Après une longue carrière qui s'est ouverte avec le legs platonicien pour culminer dans les morales et anthropologies de l'âge classique, le mot « passion » (du latin *passio*, formé sur le grec *pathos* / πάθος spectre sémantique comparable en français, en anglais et en italien) n'est plus guère employé aujourd'hui en philosophie qu'à titre historique ou purement conventionnel. Le mot n'a pas disparu du langage courant, ni du lexique de la psychologie. De manière courante, il continue d'être employé, au singulier, pour les emportements de l'amour, et au pluriel, le plus souvent, pour les colères d'espèce politique. Pris absolument et complaisamment, non loin des stratégies mercantiles, il sert aussi à vanter une ardeur supposée constituer un bien en soi, sur quelque objet qu'elle soit fixée, et même si elle répugne à se fixer – représentant alors, en somme, la simple forme de la vitalité. Quant à la psychologie savante, elle a conservé de ce mot l'acception la plus forte et restrictive, pour l'appliquer à toute inclination hypertrophiée, mobilisant l'énergie subjective et les processus de pensée au détriment d'autres fonctions. Hors cette hypertrophie, on n'emploie plus le terme de passion, mais seulement ceux, plus neutres, d'*émotion* ou d'*affect*. Le concept de passion a donc perdu cette extension qui, chez certains auteurs de l'âge classique, lui avait fait recouvrir l'ensemble des phénomènes affectifs, en tant que distincts à la fois des simples sensations, des appétits physiologiques et des processus purement intellectuels. Par la même occasion, il a perdu beaucoup de sa complexité, et de cette sorte de poids spécifique qui avait fondé son usage rhétorique et suscité dans la philosophie morale de considérables discussions. Quelle logique a gouverné, depuis son ancien *imperium*, la destitution ou déconstitution anthropologique de ce concept – telle sera donc ici la question principale.

Passions contre raison : la perspective classique

En première approche, le principe de cette destitution sera sans mystère. C'est qu'avec son « poids spécifique », le concept de passion n'a jamais pu être ou devenir un concept purement descriptif. Le terme lui-même a toujours été pour cela trop chargé d'accents. Dans son plus ancien usage grec, le mot *pathos* avait servi à désigner un changement spectaculaire et momentané dans la disposition et la conduite d'un individu, déterminé par certaines circonstances ou par un certain événement – en particulier de nature funeste – à quoi ce mot pouvait aussi s'appliquer. Sur ces *pathè*, le point de vue commun peut être exprimé par deux adjectifs que Platon emploiera encore dans le *Timée* (69 *d*) : les pathè sont *deina kai anangkaia* / δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα, redoutables et inévitables ; se produisant dans les cités, avec des conséquences publiques, ils risquent d'en détruire l'ordre laborieusement établi (cf. E. R. Dodds, *Les Grecs et l'Irrationnel*, chap. I et VI). C'est donc dès l'origine et comme par définition que les *pathè* auront été constitués en objets de surveillance et, le cas échéant, de déploration, de la part d'une instance modératrice à laquelle il faut d'abord accorder un caractère collectif. À plus forte raison, dès les premiers efforts de constitution d'une morale philosophique, le problème a dû se poser de savoir dans quelle mesure ces affections relativement violentes de l'être ou de l'âme que constituent les *pathè* peuvent trouver une place dans la représentation de la plus belle manière d'être homme. Le mot, certes, aura peu à peu perdu ses connotations fatales : quoique conservant des effets remarquables sur le raisonnement et l'action, les passions, pour un Aristote, n'ont de manière générale plus rien de terrible : ce sont des « réponses émotionnelles » (W. W. Fortenbaugh) normales à certaines circonstances, telles qu'un habile orateur peut s'entendre à les provoquer. Mais dans la mesure exacte où les *pathè* sont devenues des phénomènes purement humains, la nécessité de la vigilance s'est généralement convertie en possibilité de gouvernement. Saint Augustin opposera (par ex. *Du libre arbitre*, I, 10, 20) au « règne des passions » le « règne de l'esprit humain » sur ces passions, *regnum mentis humanae in libidines* : l'idée en est reprise de Platon, qui, lui-même, n'en a sans doute pas été le premier auteur et n'en est assurément pas demeuré l'unique promoteur. Il importe ici relativement peu que les passions soient attribuées à une certaine partie de l'âme (ou, chez Platon, à deux : la colérique ou irascible, *thumoeidès* / θυμοειδής, et la désirante ou concupiscible, *epithumètikon* / ἐπιθυμητικόν ; *République*, 439 *d sq.* ; *Timée*, 69 *c sq.*), distincte de la partie qui raisonne (*logistikon* / λογιστικόν), ou bien qu'il faille dire, comme les stoïciens, que l'âme entière se trouve en proie à la passion ou au contraire en peut rester exempte grâce à l'usage que son *logos* / λόγος fait de lui-même. De même, il importe ici assez peu que les passions soient à contenir (comme le veut Platon, chez qui la partie irascible de l'âme, celle qui « participe au courage et à l'ardeur guerrière », pourra le cas échéant seconder la raisonnable pour réprimer la concupiscible), à ajuster (comme chez Aristote, pour qui l'homme de bien ressent les passions qui conviennent au degré qui convient et dans les occasions convenables : *Éth. Nic.* II, 5, 1106 *b* 16-24), ou à éradiquer (comme chez les stoïciens, qui sont les premiers à fournir des *pathè* une définition en forme, et les définissent comme impulsions excessives et déraisonnables de l'âme, cf. Diog. Laërce VII, 110 ; et *SVF*, III, 377 *sq.*). Le fait saillant est que, dans presque toute la tradition philosophique antique (à la demi-exception de la morale épicurienne), les *pathè*, comme leur nom l'indique, sont considérées comme provenant dans l'âme de quelque chose qui n'est pas elle, ou qui n'est pas sa partie la plus éminente : qu'elle en soit esclave, et se laisse tyranniser par elles, est la chose laide (*aiskhron* / αἰσχρόν) par excellence. Le bon (ou bel) ordre des choses, tel qu'il doit s'instituer dans l'homme même, exige la soumission des passions à une instance rationnelle qui en est *a priori* indépendante.

Ce simple principe peut servir à définir ce qu'on appellera sommairement et génériquement la perspective *classique* sur l'affectivité. La mise en œuvre de cette perspective n'a pas été limitée à la seule Antiquité. Dans la systématisation de la psychologie aristotélicienne accomplie au XIIIe s. par Thomas d'Aquin, les passions comme mouvements de l'âme seront imputées à l'*appétit sensitif*, autrement dit à la puissance appétitive propre à l'âme sensitive ; comme telles, et bien qu'elles n'aillent pas nécessairement contre la raison, elles n'appartiennent pas à l'âme rationnelle : bien plutôt l'intelligence ou la raison, ayant seule rapport à de véritables fins (universelles), doit-elle conserver sur elles à ce titre une sorte d'autorité « politique » (*Somme théologique*, I *a*, q. 81, art. 3). Quant à la redécouverte du stoïcisme, qui a lieu en Europe au cours du XVIe s. et s'achève au XVIIe s., elle renouvelle bien entendu, comme de nombreux auteurs l'attestent (Juste Lipse, Guillaume Du Vair...), la condamnation de toutes les passions comme signes et facteurs de désordres de l'âme qui communiquent incessamment avec les « calamités publiques ». Il n'est pas jusqu'à la nouvelle forme d'analyse proposée – contre ces deux traditions à la fois – par le traité cartésien des *Passions de l'âme* (1649), qui ne reconduise à sa manière la perspective dont il s'agit. Les passions ne sont certes plus ici considérées comme des mouvements de l'âme elle-même, réagissant à certaines circonstances, mais comme des émotions excitées en elle par le corps auquel elle est « jointe », selon un processus que l'on peut expliquer et qui lui laisse en principe l'usage de son libre arbitre. Une forme de

naturalisation des phénomènes passionnels trouve donc ici son achèvement ; et avec elle, il apparaît que « nous avons beaucoup moins de sujet de les craindre que nous n'en avions auparavant » (art. 211). Mais en même temps, ces passions dont « nous n'avons à éviter que [les] mauvais usages et [les] excès » *(ibid.)* demandent encore à être réglées selon la raison, « rendues sujettes à la raison », « apprivoisées » (*à Élisabeth,* 1er sept. 1645, *in fine*), dans une domination qui trouve son origine dans le pouvoir le plus propre de l'âme, et que la nouvelle analyse elle-même rend seule parfaitement praticable.

Vers une économie des passions ?

Or, avec la promotion de la question des passions au premier plan de la problématique morale ou anthropologique, la transcendance et l'autonomie conservées jusqu'alors à « la raison » par rapport aux passions en général ne pouvaient manquer d'être remises en question. Et en particulier, le fait qu'à l'égard des passions la raison détienne une force propre et l'exerce en quelque sorte du dehors devait apparaître de moins en moins explicable. Chez Descartes déjà, la maîtrise des passions procède d'une sorte de *generatio aequivoca*. « Les plus grandes âmes », que cette maîtrise peut caractériser, sont en effet celles qui ont les « raisonnements » les plus « forts » et les plus « puissants » (*à Élisabeth*, 18 mai 1645, AT, IV, 202) ; mais à la question de savoir d'où leur vient cette force ou puissance, on ne pourra guère que répondre qu'elle provient de la *passion*, nommée par Descartes *générosité*, qui se rapporte au bon usage du libre arbitre et à l'empire conservé par l'âme sur ses volontés. La critique de la perspective classique devait pourtant prendre une forme beaucoup plus radicale, avec ce principe, que l'usage de la raison n'a pas été donné à l'homme indépendamment de l'expérience des passions ; que cette raison n'est jamais en lui que l'instrument de ses passions, avec lequel elles cherchent leur satisfaction maximale ; et que là où aucune passion n'entre en jeu, aucune réflexion ne s'impose. À titre principal, l'initiative de cette nouvelle présentation du rapport entre raison et passions revient à Hobbes : puisque « la vie elle-même n'est que mouvement » (*Léviathan*, VI, *in fine*), l'homme doit être considéré comme un être d'appétit, qui ne saurait vivre « sans désir ou sans crainte, pas davantage que sans sensations » *(ibid.)*. Et puisque le mouvement de la vie humaine est essentiellement celui des hommes les uns par rapport aux autres, dans une course où il s'agit de devancer ses concurrents, les diverses choses qui peuvent survenir dans cette course serviront à définir les principales passions humaines (*De la nature humaine*, IX, 21). En cela, l'homme dispose certes de facultés spécifiques ; mais la raison comme « calcul des conséquences des dénominations générales » n'est plus en lui une faculté maîtresse ou architectonique ; elle reste au service de tendances en quelque sorte animales, dont les passions, comme « commencements intérieurs des mouvements volontaires » (*Léviathan*, VI), sont les expressions ou phénomènes les plus immédiats.

Que la première inclination de toute l'humanité consiste dans le désir d'un pouvoir toujours plus grand (cf. *Léviathan*, XI) devait rester une idée propre à Hobbes. En revanche, l'abandon de la représentation d'une partie rationnelle de l'âme, et l'acceptation du principe d'après lequel seules nos passions nous font agir, ont caractérisé très largement l'anthropologie du XVIIIe s., avec la nouvelle importance qui s'y trouve reconnue au jeu de l'imagination et aux ressorts de la sensibilité. Les propositions les plus catégoriques à cet égard se trouvent chez Hume (*Traité de la nature humaine*, II, 3), où elles sont célèbres : « Rien ne peut s'opposer à une impulsion passionnelle [...] qu'une impulsion contraire [...]. Nous ne parlons ni avec rigueur ni philosophiquement lorsque nous parlons du combat de la passion et de la raison. La raison n'est et ne doit être que l'esclave des passions ; elle ne peut jamais prétendre à aucun autre office qu'à les servir et à leur obéir. » Même un Rousseau pourra écrire : « L'homme n'est qu'un être sensible qui consulte uniquement ses passions pour agir, et à qui la raison ne sert qu'à pallier les sottises qu'elles lui font faire » (*Fragments politiques*, XVI, 1). Si l'on admet que toutes les passions humaines ne sont pas égoïstes, il y en aura sans doute de bonnes et de mauvaises ; mais toute énergie humaine, l'énergie même de l'esprit sera passionnelle par définition. Et « ce qu'on appelle communément raison », souligne encore Hume, « n'est rien d'autre qu'une passion générale et calme qui embrasse son objet d'un point de vue éloigné et qui met en œuvre la volonté sans susciter pour autant une émotion sensible » (*Dissertation sur les passions*, V, 2).

Toutefois, ce maximum d'extension reconnu au terme de passion ne pouvait manquer d'entraîner un réaménagement tout à la fois lexical et épistémique. D'une part, une fois reconnus comme passionnels les ressorts du comportement humain et même de la pensée humaine, le terme même de « passion » devait perdre une partie de son sens ou de sa fonction, par où il signalait un problème de valeur et la nécessité d'un règlement éthique. D'autre part, une fois étendu à l'ensemble des manifestations affectives et même des mobiles pratiques, il ne pouvait manquer d'apparaître équivoque au regard de la diversité empirique de ces mobiles et de ces manifestations. C'est pourquoi l'anthropologie et la psychologie strictement naturalistes que s'est attaché à promouvoir le XIXe s. anglo-saxon (A. Bain, Darwin, J. Sully, W. James) seront conduites à renoncer entièrement à ce terme au bénéfice de celui d'*émotion*. C'est aussi pourquoi, après la condamnation kantienne des *Leidenschaften*, opposées aux simples *Affekte*, comme

des inclinations permanentes « que la raison du sujet ne dompte qu'avec peine ou point du tout » (*Anthropologie du point de vue pragmatique*, 1798, § 73), et même après leur réhabilitation romantique, la philosophie continentale du même siècle ne continuera généralement d'user de ce mot que pour désigner les intérêts les plus actifs et les impulsions les plus constituantes du comportement humain. Effectué en référence explicite au partage kantien, l'effort de T. Ribot pour rendre au concept de passion statut et dignité dans le cadre d'une psychologie scientifique (comme « émotions prolongées et intellectualisées » : *Essai sur les passions*, 1907) ne pourra qu'entériner cette double inflexion.

On ne saurait pourtant s'en tenir là ; et cette représentation du devenir du concept de passion, séduisante en sa linéarité, pèche sans doute encore par excès de simplification. Que les théories modernes des émotions aient prétendu à l'égard des phénomènes affectifs à une nouvelle neutralité descriptive, cela est indéniable ; tout autant que les représentations modernes du comportement humain ont largement privé de sa valeur objective l'ancienne idée d'un « règne de l'esprit humain sur les passions ». En revanche, que l'âge moderne ait substitué à une figure antérieure du rapport entre raison et passion une autre figure bien déterminée, on ne saurait l'affirmer aussi simplement. Tout dépend en effet ici de la définition des termes. Or, du fait que le concept de la raison comme celui des passions ont toujours été au plus haut point mouvants et problématiques, il ne s'ensuit pas seulement que nulle unanimité n'apparaîtra jamais en ces matières : il serait aussi étonnant que les perspectives devenues prédominantes n'aient pas trouvé leur préfiguration dans une tradition classique dont la pluralité constitutive ne doit pas être méconnue, et dont les frontières resteront, de fait, difficiles à marquer. Dans son principe, la théorie physiologique des émotions construite par W. James (l'émotion est « le sentiment que nous avons de ces changements corporels [qui suivent immédiatement la perception du fait excitant], à mesure qu'ils se produisent » ; « l'assertion la plus rationnelle est que nous sommes affligés parce que nous pleurons [...] et non pas que nous pleurons parce que nous sommes affligés », *Principles of Psychology*, 1890, chap. XXIV) rappelle de manière frappante celle de Descartes. Pour avoir voulu montrer que, « dans leur production comme dans leur transmission, les passions suivent une sorte de mécanisme régulier, susceptible d'une investigation aussi précise que celle des lois du mouvement » (*Dissertation sur les passions*, *in fine*), Hume aura d'abord lu Spinoza. Quant à l'idée que la totalité de notre conduite dépend de notre attachement passionné à certains objets, elle se trouve déjà impliquée dans la théorie augustinienne de l'*amor*, ou même déjà dans la conception platonicienne des divers genres de vie – ni saint Augustin, ni Platon, ni d'ailleurs Aristote n'ayant en réalité jamais présenté « la raison » comme pouvant agir par elle-même contre les passions.

Dans ces conditions, le relatif retrait du concept de passion devrait être rapporté, au moins autant qu'à la désuétude d'une perspective doctrinalement définie, à l'expérience de l'impossibilité d'une fixation satisfaisante de ce concept, dont l'expression vernaculaire correspond du reste en réalité à plusieurs vocables antiques (en grec : *pathos* / πάθος, *pathèma* / πάθημα, mais aussi *epithumia* / ἐπιθυμία ; en latin : *commotio animi*, *affectus*, *passio*, mais aussi *libido*). Et à ce dernier égard, il y aura pour le moins deux difficultés à évoquer. La première consiste à savoir s'il faut établir, ou non, une distinction forte et terminologiquement marquée entre ce qui dans la vie psychique est émotion momentanée, et ce qui est désir profond ou tendance organisatrice ; et la seconde, à savoir s'il faut ou non concevoir une différence d'essence entre ces affections violentes qui constituent des troubles caractérisés de l'âme ou du comportement, et ces affections calmes qui sont compatibles avec le plus haut degré de maîtrise de soi. Ces deux difficultés, qui ont mobilisé la réflexion classique sur les passions, communiquent du reste l'une avec l'autre, comme on pourra s'en convaincre par ce qui suit.

Passions occasionnelles et passions dominantes

Au titre de la différence entre le conjoncturel et le structurel, la division kantienne entre les émotions ou affects *(Affekte)*, qui se rapportent au sentiment de plaisir et de peine, et les passions *(Leidenschaften)*, qui ressortissent à la faculté de désirer, n'est pas à tous égards dépourvue de précédent. Certains textes stoïciens (cf. *SVF*, III, 421 *sq.* ; et par ex. Cicéron, *Tusculanes*, IV, 10) avaient invité à distinguer entre la passion comme perturbation manifeste et la maladie *(nosèma* / νόσημα, *morbus)* que ces passions introduisent dans l'âme, où elle en devient la condition interne et habituelle. Cependant, chez les stoïciens, la distinction devait rester relative, du fait que les *pathè* demeurent en tout état de cause les symptômes d'une âme malade ou prédisposée à la maladie. Au contraire, chez Kant, seule est malsaine l'âme sujette aux passions *(Leidenschaften)*, lesquelles suppriment la liberté de l'esprit et constituent une « gangrène de la raison pure pratique » (*Anthropologie*, § 81). Avec l'émotion *(Affekt)*, qui doit être comparée à une ivresse momentanée (*ibid.*, § 74 et 80), la même liberté de l'esprit est « entravée » mais non supprimée (*Critique de la faculté de juger*, § 29, Rem. gén., note, Ak., V, 272) ; et sans doute la nécessité de préserver dans une nouvelle reconnaissance du pouvoir de la sensibilité le principe d'une autodétermination du vouloir aura-t-elle été pour beaucoup dans l'institution de cette distinction. La netteté formelle ou typologique de

cette distinction se paie pourtant de la subsistance d'un problème que les analyses kantiennes ne résolvent qu'imparfaitement. À savoir : si la liberté de l'esprit peut être supprimée par la force de certains penchants, n'est-elle pas aussi favorisée ou conditionnée par d'autres penchants, lesquels, pour avoir un caractère positif, resteront cependant d'ordre pathologique ? La réponse kantienne sera à la fois que les passions ont toujours un objet sensible ; que le désir y précède la représentation de l'objet ; et qu'en tant qu'inclinations exclusives, elles interdisent leur « comparaison avec la somme de toutes les inclinations ». Elles sont ainsi par définition incompatibles avec la liberté de l'esprit, et la détermination du libre arbitre par la représentation du devoir (clairement considérée comme prévalante par rapport à tous les autres motifs) s'effectuera par principe sur des modes tout opposés. Il reste que le respect pour la loi morale, la satisfaction qu'on se procure à soi-même conformément à la loi, l'« amour pratique » à l'égard des autres hommes, en tant qu'ils peuvent recevoir un caractère habituel, et même le *flegme* au sens moral d'une courageuse résistance à la force des émotions (§ 74-75), appelleraient du point de vue anthropologique un supplément d'explication, dans l'intérêt même de l'idée d'une déterminabilité exclusive du libre arbitre par des principes rationnels. Mais en fait, c'est plutôt le principe même de cette déterminabilité qui, en gouvernant l'approche kantienne de la faculté de désirer, aura dicté une définition et une analyse des inclinations, penchants et passions, singulièrement restreinte par rapport à leur extension antérieure.

En tout état de cause, il restera difficile de concevoir que l'on puisse éprouver une émotion quelconque, sinon sur le fond d'une inclination ou d'un penchant de nature passionnelle. Et de fait, en distinguant des « émotions » (joie, tristesse, crainte et variétés de la crainte, colère, honte, étonnement) des « passions » qui toutes se ramènent à l'amour, à la haine ou au désir de certaines choses, Kant n'introduit pas précisément une nouvelle catégorie d'affections : il divise d'une nouvelle manière une liste qui reste très proche des classifications traditionnelles (thomiste ou cartésienne), et le fait selon un principe qui n'est pas absolument inédit, puisqu'avant de tenir à la condition sous laquelle ces affections placent l'esprit, ce principe peut être rapporté à la différence déjà connue de Descartes entre les passions qui, tels l'amour et la haine, visent des *objets* à titre général et stable, et celles qui, telles la joie et la tristesse, se rapportent à des *circonstances* déterminées. Cependant, après avoir reconnu que les deux types d'affections sont « le plus souvent mêlés » (§ 61, Rem.), Kant ne semble plus se soucier de préciser leur rapport ; et si l'on retrouve bien au titre des « passions » (avec les « manies » des honneurs, de la domination et de la possession : § 85) les diverses « concupiscences » de la tradition antique, il est significatif que l'*amour de soi* en général manque ici à trouver sa place. En dehors du degré de l'emprise sur la volonté, y a-t-il donc quelque trait essentiel qui engage à poser entre ces affections une différence proprement spécifique ?

Ce n'est sans doute pas sans raison que les écrivains classiques n'avaient rien remarqué de tel.

D'une part, en effet, il est manifeste qu'une passion ne peut jamais être éprouvée de manière absolument exclusive. Lors même qu'on admettra, avec Descartes, qu'il existe un petit nombre de passions « simples et primitives » qui sont « comme les genres dont toutes les autres sont des espèces » (*Passions*, art. 69 et 149), il faudra admettre que le vécu affectif ne consiste jamais purement en telle ou telle de ces passions, mais en des passions composées, ou en des consécutions de passions simples, dont la complexité correspond à tout le moins à la pluralité irréductible des objets de la conscience passionnée. Si « captive » que soit cette conscience (selon le mot de Sartre), son intentionnalité ne peut manquer de se déployer dans plusieurs directions ; et cette intentionnalité, si confuse et troublée soit-elle, possédera son architecture qui la rendra susceptible d'être analysée. Or, la strate la plus fondamentale de cette intentionnalité ne pourra manquer de correspondre aux attachements et aux inclinations les plus primitives et constituantes, lesquelles ne peuvent par conséquent manquer d'être représentées à leur manière sur le plan des émotions vécues. C'est une telle implication que saint Augustin aura le premier marquée en ramenant à des modifications d'une *volonté* bien arrêtée qui, en tant qu'elle se reconnaît un objet positif, s'appelle *amour*, les quatre passions principales des stoïciens (désir, joie, crainte et tristesse) : « L'amour aspirant à posséder ce qu'il aime, c'est le désir ; quand il le possède et en jouit, c'est la joie ; quand il fuit ce qui lui répugne, c'est la crainte ; quand il en fait l'expérience malgré lui, c'est la tristesse » ; avec cette conséquence, que « ces [affections] sont mauvaises, si l'amour est mauvais, et bonnes, si l'amour est bon » (*Cité de Dieu*, XIV, VII, 15).

D'autre part, depuis Aristote, et à travers toutes les transformations qui ont pu affecter la représentation du rapport de l'âme et du corps, il est resté indispensable de distinguer dans toute passion entre la dimension corporelle ou sensible et la dimension proprement intentionnelle ; autrement dit, entre la modification physiologique et ce qu'on appelle le « mouvement » de l'âme. Dans la passion prise au sens le plus strict, les deux aspects sont également marqués ; mais de même que l'état passionnel peut se trouver réalisé en nous, comme Descartes l'avait souligné (cf. *Passions*, art. 51 et 93), sans être rapporté de manière expresse à un objet déterminé, de même la disposition intentionnelle à l'égard de l'objet peut-elle être considérée à

part et abstraite de ses aspects sensibles, auquel cas elle tend à se réduire à un pur *jugement*. Or, ce jugement peut bien ne conserver en lui-même aucun caractère d'*émotion* : d'une manière ou d'une autre, néanmoins, il restera constitutif du phénomène passionnel et non seulement homologue, mais homogène à la passion, selon une implication qui, à la limite, justifie la thèse stoïcienne « forte » de Chrysippe (les passions sont des jugements émanant de la partie directrice de l'âme) par rapport à la thèse « faible » de Zénon (les passions sont des mouvements du *pneuma* / πνεῦμα qui s'ajoutent à des jugements) (cf. *SVF*, III, 461). On peut bien, sans émotion marquée, se dire que la mort est chose terrible, et l'on peut en avoir l'opinion sans y penser souvent : ce n'est pourtant pas sans raison que cette disposition est appelée « peur de la mort », aussi bien qu'une émotion très violente. À cet égard encore, il sera donc vain de vouloir instaurer du point de vue formel des démarcations fortes, dans une matière affective dont les limites sont peu apparentes, la constitution complexe et la phénoménalité changeante. Ce qu'on peut prendre pour l'ambiguïté du concept classique de passion – à la fois amendée et révélée par l'émergence pascalienne ou malebranchiste du concept plus spécifique, et en son fond augustinien, de « passion dominante » – n'est peut-être que l'enregistrement de cette complexité et de cette mutabilité. Que la vie affective ne fasse réellement qu'un avec tout un système d'opinions et d'habitudes, au point que ces différents termes puissent régulièrement s'échanger, c'est là ce qu'il avait fallu marquer.

Affectivité passionnelle, affectivité raisonnable

S'agissant de la distinction entre l'occasionnel et le constituant, la question est donc de savoir si la pensée classique a eu raison ou non de ne pas se résoudre à la durcir. Une autre distinction, en revanche, s'y est trouvée régulièrement reconduite, entre une forme passionnelle et une forme non passionnelle de l'affectivité ; et c'est elle qui constitue sa seconde difficulté, avec le fait qu'il existe de cette distinction deux formes concurrentes.

Sa première forme, qui s'articule au critère du raisonnable, remonte encore aux stoïciens. En attribuant au sage l'*apatheia* / ἀπάθεια, les stoïciens n'avaient pas supposé qu'il dût être absolument exempt d'affect, mais seulement qu'il fût exempt d'émotions manifestes et comme telles incompatibles avec la maîtrise de soi. Ces dernières seules sont appelées *pathè* / πάθη : au sage appartiennent des *eupatheiai* / εὐπάθεια (« bonnes affections » : cf. Diog. Laërce, VII, 116, et *SVF*, III, 431-442 ; Cicéron dit : *constantiae*), dont les trois formes principales sont la volonté *(boulèsis* / βούλησις, *voluntas)*, opposée à la passion du désir, le contentement *(chara* / χαρά, *gaudium)* opposé à celle de la joie, et la circonspection *(eulabeia* / εὐλάβεια, *cautio*) opposée à la crainte (la dernière grande passion, celle de tristesse, n'ayant dans le sage aucune sorte d'équivalent). Saint Augustin, qui estime qu'en interdisant aux passions l'accès à l'âme du sage, les stoïciens jouent sur les mots (*Cité de Dieu*, IX, IV), considérera aussi la distinction des deux formes d'affections comme dépourvue de véritable signification (*ibid*., XIV, VIII) : ni l'Écriture ni les textes profanes n'indiquent que le désir soit toujours mauvais ou le contentement *(gaudium)* toujours bon. Une telle distinction se retrouvera pourtant, portée par le courant néo-stoïcien, jusque chez Spinoza, lequel oppose les affects dont nous sommes la cause adéquate, et qui sont des *actions*, à ceux qui procèdent en nous d'idées inadéquates et qui sont des *passions* (*passiones* ; cf. *Éth*., III, déf. 3, prop. 3, 58 et 59).

La seconde forme, spécifiquement chrétienne, répond à la distinction entre l'esprit pur et l'esprit incarné. De ce que ni Dieu ni les anges, comme le souligne saint Augustin (*Cité de Dieu*, IX, 5), ne sauraient avoir de passions, doit-on conclure que des anges ou des purs esprits ne sont susceptibles d'aucune affection qui corresponde aux passions humaines ? La réponse thomiste (par ex. *Somme théologique*, I, 59, 4) sera que si l'amour ou la joie relèvent, comme passions, de l'appétit sensitif, la volonté peut être le siège d'actes purement spirituels, qui sont semblables à ces passions. Et c'est ce principe, réaffirmé au XVI[e] s. par un Suárez (*De actibus humanis*, III, I, I, 4), qui autorisera Descartes à distinguer dans l'homme même deux sortes d'émotions à certains égards « semblables » (*Passions*, art. 147) : celles qui s'ensuivent immédiatement en nous de nos seuls jugements, et celles qui sont excitées dans notre âme par un certain mouvement des esprits animaux (cf. aussi *Principes*, IV, art. 190 ; *à Chanut*, 1[er] févr. 1647 ; *Passions*, art. 79, 91, 92).

Dans la mesure où la tyrannie de la chair représente par excellence la corruption de notre nature, on concevra que, dans la tradition chrétienne, la seconde forme de la distinction n'ait pu rester indifférente à la première. Ainsi, en distinguant (*Traité de l'amour de Dieu*, 1616, I, V) entre les passions, relatives aux choses sensibles, et les affections qui ont un objet incorporel, saint François de Sales évoque pour ces dernières les *eupatheiai* et leur suppose un objet toujours bon, quoique plus ou moins élevé. Chez Descartes luimême, les émotions « intellectuelles » seront dites aussi « raisonnables » (AT, IV, 601), et le fait que l'âme seule en soit la cause prochaine, ou qu'elles naissent immédiatement de l'entendement seul, y fera voir une préfiguration des affections actives de Spinoza. De ce recoupement entre la distinction métaphysique et la distinction morale, la réalité corporelle de l'âme stoïcienne comme l'existence de mauvais anges suffisent pourtant à marquer les limites. Mais en outre, l'effort pour donner à la dualité de ces formes d'affections (conçue sous l'un ou l'autre aspect) une réalité anthropologique

« claire et distincte », c'est-à-dire articulée à une distinction rigoureuse des fonctions de l'âme et du corps, est sans doute ce qui aura manifesté au plus haut point les difficultés de principe qui leur sont liées. En effet, ces actes ou mouvements de volonté qui correspondent purement à nos jugements peuvent-ils constituer en nous de véritables émotions (éprouvées comme telles) ? Cette question, à quoi répondront négativement un William James ou un Bergson (« Éliminez toute trace d'ébranlement organique... il ne restera de la colère qu'une idée », *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 22), est déjà chez Descartes sans réponse certaine : sauf en quelques exceptions discutables, l'émotion intellectuelle « ne peut guère manquer d'être accompagnée » de la passion proprement dite (*Passions*, art. 91). Mais si la possibilité d'une émotion ou d'un état affectif sans substrat physiologique est destinée à rester invérifiable, alors c'est, en second lieu, le dédoublement du rapport de l'esprit et du corps (la pensée rationnelle étant dans un cas seul facteur déclenchant, et non dans l'autre) qui apparaîtra sujet à caution. L'« affection bonne » est-elle chose purement déterminée par la condition de l'âme ou par le régime de la pensée, ou bien est-elle aussi chose conditionnée et d'une certaine manière produite par le « tempérament du corps » (*Ibid.*, art. 36) ? S'il fallait retenir cette dernière hypothèse, il faudrait aussi renoncer à l'idée d'une affection de l'âme qui soit dépourvue de toute dimension de passivité.

Que certaines de ces affections puissent – en général ou par rapport à certaines circonstances – être estimées raisonnables, et d'autres non, cela ne fait pas question ; ni non plus, le fait que les passions au sens le plus fort soient choses que l'« âme » expérimente comme « plus fortes qu'elle », ou bien qu'elle *souffre* au plus haut degré. La difficulté d'expliquer en termes rigoureux en quoi consistent la maîtrise de soi et l'état de calme intérieur ne saurait diminuer ni la réalité ni le raffinement de la forme de conscience, nommée depuis Malebranche « sentiment intérieur » ou « sens interne », grâce à laquelle nous percevons notre état psychique et notre degré de contrôle de nos propres intentions. Cette même difficulté, en revanche, ne peut manquer d'affecter le principe d'une entière véridicité de ce sens interne, et elle fera douter d'une manière générale que nous puissions parvenir à une connaissance exacte, ou analytiquement parfaite, de ce que sont nos états affectifs en tant qu'irréductibles à de simples jugements. Le caractère idéal de la figure du sage stoïcien permet seul à la distinction entre *pathè* et *eupatheiai* d'échapper à cette sorte d'objection ; et encore la dénonciation traditionnelle de l'« orgueil » des stoïciens montre-t-elle par elle-même à quels retournements s'expose la prétention à l'*apatheia*. Mais, plus généralement, la pertinence limitée des distinctions formelles qu'on voudra établir dans l'affectivité (entre les affections appartenant à un même genre comme entre les divers genres d'affections) ; le caractère fluctuant et fortement individualisé de tous les phénomènes considérés ; et donc aussi l'impossibilité d'accéder purement à ces phénomènes, en dehors des codes sociaux et des manières habituelles d'en parler – ces trois conditions se sont très généralement imposées à la pensée moderne en la matière à titre de principes épistémologiques fondamentaux. Pris au premier degré, les « mouvements de l'âme » bien différenciés de la tradition classique sont cela même à quoi nous ne pouvons plus croire, et qui se résout à nos yeux ou bien en réactions physiologiques complexes, ou bien en « réponses » fonctionnelles et objectivement descriptibles à certains types de situations, ou en des jugements évaluatifs, ou en certains ensembles d'expressions linguistiques, ou enfin en des formes spécifiques mais globales et évolutives de la conscience du monde, d'autrui et de soi-même – tous ces aspects n'étant naturellement pas exclusifs les uns des autres.

Il serait pourtant tout à fait impertinent de tenir « les passions » pour de purs *idola fori*, et l'histoire de la théorie des passions comme celle d'un mythe psychologique. Quand même, du reste, la psychologie des passions serait d'essence fabuleuse, la fable serait loin d'avoir été sans intérêt ni productivité : ce que l'art et la littérature du XVII[e] s. doivent au raffinement de langage et à l'invention topique des traités des passions de l'âge classique est trop connu pour être rappelé. Mais, outre que l'approche aristotélicienne des passions comme « causes qui font varier les hommes dans leurs jugements, et qui sont suivies de plaisir et de peine » (*Rhétorique*, II, 1378 *a* 19) a conservé sa valeur exemplaire pour maints théoriciens modernes, il conviendra de se demander si, pour les auteurs les plus marquants de la tradition classique, le vocabulaire des « mouvements de l'âme » a jamais été autre chose qu'un langage de commodité, permettant d'éviter l'aporie immédiate, et d'articuler, sur la distribution de l'affectivité humaine, sur sa relation avec nos manières d'agir et en général sur la constitution de l'homme comme sujet d'affects, des vues dont la profondeur demeure mémorable. Et s'il n'y a pas de culture sans une part de convention, il restera aussi légitime de se demander dans quelle mesure, avec le passage de la problématique des passions à celle des simples *émotions*, ce n'est pas le principe même d'une *culture morale de l'affectivité* qui aurait rencontré sa limite ou son abandon.

• ARISTOTE, *De l'âme*, liv. I, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion « GF », 1993 ; *Éthique à Nicomaque*, trad. R. A. Gauthier & J.-Y. Jolif, Louvain, Nauwelaerts, 1970 ; *Rhétorique*, liv. II, trad. M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1931. — ARNIM H. VON éd., *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)*, 4 vol., Leipzig, 1903-1964. — AUGUSTIN (saint), *De la Cité de Dieu*, liv. IX et XIV,

trad. G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, 1959. — BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1888), rééd., Paris, PUF, 1927. — CHARRON P., *De la sagesse* (1601[1] ; 1604[2]), éd. B. de Negroni, Paris, Fayard, 1986. — CICÉRON, *Tusculanes*, liv. III et IV, trad. J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1931. — DESCARTES, *Les Passions de l'âme* (1649), in *Œuvres*, éd. Adam-Tannery, nouv. présent., Paris, Vrin / CNRS, 13 vol., 1964-1974. — DU VAIR G., *La Philosophie morale des Stoïques* (1585), éd. G. Michaut, Paris, Vrin, 1946. — HOBBES T., *Léviathan* (1651), trad. F. Tricaud, Genève, Sirey, 1971. — HUME, *Traité de la nature humaine*, liv. II (1739), *Dissertation sur les passions* (1759), trad. J.-P. Cléro, Flammarion « GF », 1993. — JAMES W., *Principles of Psychology* (1890), trad. du chap. XXIV : *La Théorie de l'émotion*, Paris, Alcan, 1903. — KANT E., *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798), trad. A. Renaut, Paris, Flammarion « GF », 1992. — MALEBRANCHE N., *De la Recherche de la vérité*, liv. V (1675), *Traité de Morale* (1684), in *Œuvres complètes*, dir. A. Robinet, Paris, Vrin / CNRS, 1962-1970. — MANDEVILLE B., *La Fable des abeilles* (1714[1] ; 1723[2]), trad. P. & L. Carrive, Paris, Vrin, 1975, 1990. — PLATON, *La République*, liv. IV, trad. P. Pachet, Paris, Gallimard « Folio », 1993 ; *Timée*, trad. L. Brisson, Paris, Flammarion « GF », 1993 ; *Philèbe*, trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1941. — RIBOT T., *La Psychologie des sentiments*, Paris, Alcan, 1896 ; *Essai sur les passions*, Paris, Alcan, 1907. — SARTRE J.-P., *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1938 (nouv. éd., 1965). — SPINOZA B., *Éthique*, trad. Ch. Appuhn, Paris, Garnier, 1934 (rééd., Paris, Vrin, 1983). — THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I a - II ae, q. 23-46, trad. fr. A. Plé, Paris, Le Cerf, 1984.

► BAIER A., *Moral Prejudice*, Cambridge Mass., Harvard Univ. Press, 1995. — BLACKBURN S., *Ruling Passions*, Oxford, Clarendon Press, 1998. — BODEI R., *Géométrie des Passions. Peur, espoir, bonheur : de la philosophie à l'usage politique*, Paris, PUF, 1997. — BRUNSCHWIG J. & NUSSBAUM M. C., *Passions and Perceptions*, Cambridge, Univ. Press, 1992. — DAMASIO A., *The Feeling of What Happens*, Hartcourt Publishers, 1999. — DODDS E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, Univ. of California Press, 1951 (trad. fr., *Les Grecs et l'Irrationnel*, Paris, 1965). — FILLION-LAHILLE J., *Le « De Ira » de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris, Klincksieck, 1984. — FISHER P., *The vehement passions*, Princeton (NJ), Princeton Univ. Press, 2002. — FORTENBAUGH W. W., *Aristotle on Emotion*, Londres, Duckworth, 1975. — HIRSCHMAN A. O., *The Passions and the Interests*, Princeton, Univ. Press, 1977 (trad. fr., Paris, PUF, 1980). — KAMBOUCHNER D., *L'Homme des passions : Commentaires sur Descartes*, Paris, Albin Michel, 1995. — KENNY A., *Action, Emotion and Will*, Londres / New York, 1963. — LEVI A., *French Moralists : the Theories of Passions, 1585-1649*, Oxford, 1964. — MILLER W. I., *The Anatomy of Disgust*, Cambridge Mass., Harvard Univ. Press, 1997. — MEYER M., *Philosophy and the passions : Toward a history of human nature*, Univ. Park (PA), Pennsylvania State Univ. Press, 2000. — OKSENBERG-RORTY A. éd., *Explaining Emotions*, Berkeley, Univ. of California Press, 1980. — PAPERMAN P. & OGIEN R., *La couleur des pensées : sentiments, émotions, intentions*, Paris, éd. de l'EHESS, 1995. — SOLOMON R. C., *Not passion's slave : Emotions and choice*, Oxford/New York, Oxford Univ. Press, 2003. — SHERMAN N., *Making a Necessity of Virtue*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1997. — STRASSER F., *Emotions : Virtue of Vice*, Londres, Duckworth & Co., 1999. — Coll. : « Penser les émotions », *Critique*, n° 625-626, juin-juillet 1999.

Denis KAMBOUCHNER

→ *Action ; Amour ; Amour de soi ; Bergson ; Corps ; Descartes , Émotions ; Kant ; Sagesse et tempérance ; Sentiments ; Spinoza ; Stoïcisme ancien.*

PATRIMOINE

La notion de patrimoine désigne un ensemble de biens appartenant à une collectivité, hérités des générations passées, destinés à être transmis, et qui doivent, à ce titre, faire l'objet de mesures particulières de protection. Ce qui sera étudié ici, c'est la formation de la notion moderne de « patrimoine culturel », et des valeurs qui sous-tendent l'obligation de sa conservation. Cette formation peut s'analyser comme la combinaison de deux processus métaphoriques : d'une part, l'émergence de la « valeur d'histoire » et de la « valeur d'art » comme principes légitimant la sauvegarde de ces biens, valeurs qui viennent subvertir leur seule valeur économique ; d'autre part, la dilatation de la collectivité qui s'en reconnaît propriétaire, collectivité qui, au-delà des limites « biologiques » de la famille, mais sur son modèle, peut atteindre les dimensions du groupe social, de la nation, voire de l'humanité tout entière.

La formation de la notion de patrimoine

Les humanistes de la Renaissance italienne procèdent, au XIV[e] et au XV[e] s., à une entreprise de sacralisation des vestiges de l'Antiquité romaine. La *restauratio* de la Rome antique passe en premier lieu par le recueil et l'étude des textes retrouvés, appelés à constituer le corpus des humanités. Les vestiges matériels, tenus d'abord pour des preuves visibles de ce qui se lit dans les manuscrits, sont bientôt investis d'une valeur esthétique. Les autorités romaines multiplient les dispositions protectrices des monuments et tâchent de mettre fin à la transformation du marbre en chaux.

Pour l'essentiel, le corpus ainsi formé, textes et monuments, n'est pas représentatif d'une identité historique dont il constituerait la mémoire matérielle : les vestiges de l'Antiquité sont sauvés et restaurés avant tout pour leur valeur canonique ; ce sont des *exempla*, de la vertu ou de la beauté. L'Antiquité, moment d'apogée de la civilisation, fournit, avec ses hommes, leurs actions et leurs œuvres, un répertoire de modèles, en ce sens arrachés à la relativité d'un temps : ils doivent être conservés précisément parce qu'ils témoignent d'un absolu, parce que leur qualité les place hors de la temporalité ordinaire, qui voue à la corruption les choses courantes ; le culte conservatoire que leur vouent les humanistes ne fait que leur restituer une éternité qui leur appartient, par leur nature d'œuvres idéales.

En vérité, il convient de nuancer ce point de vue. En 1471, le pape Sixte IV installe au Capitole, centre de la vie civile romaine, une collection de bronzes antiques, dont la *Louve*, ainsi offerts en hommage à la grandeur passée du peuple romain et au mythe de ses origines. Vers la même époque à Florence, les Médicis encouragent l'archéologie étrusque, manière d'exhumer une autre antiquité illustre, preuve que les Toscans ne sont pas en reste sur les Latins. Une conception identitaire du patrimoine vient très tôt s'organiser aux côtés d'une conception universaliste. Cette dernière porte la marque de ses origines romaines, la vocation universaliste de la Rome antique venant relégitimer celle de la Rome catholique pour arracher la Ville à l'histoire. En revanche, pour la première, le sol n'est plus seulement le lieu où des siècles barbares ont enfoui des chefs-d'œuvre sans âge en les privant de lumière, il est la terre où se trouvent inscrites, territorialisées, les racines d'un peuple. Dès les débuts, la notion de patrimoine oscille entre la recherche d'un modèle universel et le fondement d'une identité particulière.

Aux XVIII[e] et XIX[e] s., ces deux formations cohabitent dans la culture occidentale, mêlées ou séparées. Mais la tendance qui domine est la progression de la conception identitaire, qui accompagne et travaille l'entreprise de redéfinition du sujet collectif caractéristique de cette période, en particulier autour de l'idée de nation.

À côté de la Rome antique, d'autres modèles canoniques sont convoqués au Panthéon des civilisations fondatrices : la Grèce, l'Égypte, puis l'Assyrie. Cet élargissement procède à la fois d'une élaboration de la généalogie interne à l'Antiquité, et d'un changement de point de vue, qui porte l'intérêt vers la question des origines.

Mais en même temps, tout au long du XVIII[e] s., on assiste à la lente maturation de la notion d'*antiquités nationales*. C'est d'abord une affaire d'érudits. En témoignent les *Monuments de la monarchie française*, que publie Montfaucon à partir de 1729, les *Recueils d'antiquités* du comte de Caylus (1752-1767), ou l'*Histoire de l'art par les monuments* de Séroux d'Agincourt (1811-1820). Le travail de ces « antiquaires » participe d'une mutation de la représentation de l'histoire : ils s'intéressent à ces « temps intermédiaires », qui vont de la décadence de l'empire romain à la « renaissance des arts », comme pour rétablir la continuité du temps historique, dont la figure, pourtant, reste encore principalement cyclique. Ce faisant, ils réhabilitent, non le goût de ces siècles qu'ils continuent à qualifier de « barbares », mais l'inventivité technique dont témoignent les prouesses de l'architecture « gothique » : la mise en évidence d'un progrès des lumières induit la linéarité du temps historique. Du même coup, l'érudition se consacre plus volontiers à l'archéologie nationale, participant à la recherche des origines de soi.

C'est aussi l'époque de l'ouverture des premiers musées publics. L'empirisme comparatif, qui préside, en histoire naturelle comme en histoire de l'art, à la nécessité de collectionner, de classer et d'exposer, donne une nouvelle dignité à l'objet sensible et, du même coup, à sa conservation : la chose même doit s'exhiber, plus riche que le texte, comme source et support du savoir. De fait, les collections sont exposées d'abord pour la formation des artistes et du goût, comme autant de modèles, la pédagogie du sensible venant renouveler la pratique de l'imitation. Mais en même temps, la disposition des peintures adoptée dans certains musées, à Florence et à Vienne en particulier, dans le dernier quart du siècle, témoigne de l'introduction de nouvelles catégories : les tableaux y sont classés par « écoles » (italienne, flamande, française, etc., avec, pour l'Italie, des subdivisions par villes), et, pour chaque école, dans l'ordre chronologique. Emerge ainsi, et pour longtemps, une nouvelle taxinomie, qui inscrit l'histoire dans la géographie, le temps dans l'espace, et qui distribue l'universel dans le particulier, découvrant des généalogies territoriales. L'unité d'un territoire est le cadre de filiations sous-jacentes qui sont l'effet des rapports d'apprentissage, l'« école », autre modalité de la transmission, fonctionnant comme un lignage.

Avec la Révolution française, l'élaboration de la notion de patrimoine national connaît une formidable accélération. Plus exactement, la formation du patrimoine national n'est alors autre chose que l'une des formes – celle qui présente les enjeux matériels les plus considérables – de la fondation, dans l'urgence, d'une nouvelle unité nationale, en fait de la Nation comme unité.

La Révolution commence par confisquer les biens ecclésiastiques, bientôt augmentés de ceux de la Couronne, puis de ceux des émigrés : la représentation nationale se trouve, de fait, confrontée aux problèmes de gestion posés par cette appropriation massive. Le travail auquel donne lieu la notion de « bien national » est à la fois une réflexion de la nation sur elle-même, et une mutation touchant au statut de ces objets. Le premier transfert de propriété, dès la fin de 1789, était destiné à renflouer les caisses de l'Etat ; ces biens étaient donc appropriés comme marchandises, convertibles, éventuellement comme matériaux précieux, monnayables. Très vite, les débats sur les modalités de leur inventaire manifestent une volonté de les arracher au cycle de la marchandise, de les rendre inaliénables et de garantir la conservation de leur intégrité : la Nation s'est constitué un trésor qui ne saurait être ni partagé ni entamé, sous peine de se ruiner elle-même ; il est coextensif à son unité et à sa pérennité. Les valeurs qui viennent fonder cette caractérisation des biens nationaux relèvent de deux ordres de raisons : d'une part, ces objets renferment du savoir et du savoir-faire, leur préservation et leur mise à disposition

du public participent de la diffusion des Lumières ; d'autre part, ce sont des « monuments » de l'histoire nationale, composantes d'une mémoire matérielle du sujet collectif.

Ce système de valeurs, fragilement établi au début des années 1790, est ébranlé par les crises que connaît la Révolution lorsqu'elle renverse le régime monarchique et qu'elle se veut fondatrice d'un état radicalement nouveau, d'un commencement du temps. La plupart des biens appropriés portent les marques, féodales, monarchiques, ecclésiastiques, de l'ordre ancien, de l'oppression et de la superstition, dont l'éradication est à l'ordre du jour, et les révolutionnaires encouragent à l'occasion les destructions sacrificielles. La Nation se trouve alors confrontée à une autre tâche, celle de conjurer sa propre barbarie, c'est-à-dire de sauver le legs d'un temps qu'elle vient justement de renvoyer, irrémédiablement, dans le passé en tant que passé. Deux institutions complémentaires concourent à ce travail : d'une part, le musée, comme lieu d'un transfert qui neutralise les symboles politiques et religieux, en prétendant isoler la dimension de l'art par l'arrachement de l'objet à son contexte, donc comme procédure d'oubli efficace ; d'autre part et à l'inverse, la construction d'une histoire nationale, qui convoque l'idée du progrès des Lumières pour mettre en scène l'avènement de la Nation tout en la dotant à nouveau d'une mémoire de soi. Le Musée des monuments français d'Alexandre Lenoir, entre 1795 et 1816, où tous les historiens romantiques affirment avoir conçu leur vocation, est sans doute l'un des ateliers de cette nouvelle mémoire.

L'inaliénabilité des biens nationaux, dans la France révolutionnaire, se fonde également sur une conception antifédéraliste de la Nation : appartenant à tous, ces biens n'appartiennent à personne, aucun particulier, ni ville, ni province, ni corps intermédiaire, ne peut faire valoir quelque droit sur eux. En dernière instance, la Nation n'est pas une collectivité particulière, mais la figure de l'universel. C'est d'ailleurs à ce titre, en tant qu'elle aurait, à l'instar d'Athènes ou de Rome, une vocation universaliste, que la France révolutionnaire, lorsque la Révolution devient conquérante, « rapatrie » les chefs-d'œuvre saisis dans les territoires conquis. Du Directoire à l'Empire, s'accumule à Paris, ainsi que dans une quinzaine de musées de province, une masse considérable d'œuvres « déportées » : la patrie de la liberté est le séjour légitime du génie ; irrespectueuse des lieux de naissance, elle est une construction de la volonté, non une donnée de l'histoire et de la géographie.

C'est précisément la crise de cette conception universaliste de la Nation, devenue historiquement caduque avec la chute de l'Empire, qui provoque une redéfinition du patrimoine national, au premier tiers du XIXe s. : par réinscription dans le territoire. Dans les années 1830, dans la plupart des pays d'Europe continentale, se mettent en place les institutions qui auront désormais la charge d'assurer la protection des « monuments historiques ». La notion de patrimoine prend alors le sens que nous lui connaissons : sa conservation est le produit d'une volonté d'appartenance qui ne se satisfait pas de la citoyenneté abstraite, l'opération constitutive d'une identité communautaire, locale ou nationale, laquelle se réfléchit, comme dans un miroir, dans la « série complète et sans lacune » des monuments que lui lègue son passé. Cette « mentalité patrimoniale » est indissociablement liée à l'émergence de nouvelles figures de l'histoire dans la culture occidentale, toutes fondées sur l'irréversibilité du temps ; elle est consécutive à l'avènement de la modernité et entérine la rupture qui inaugure celle-ci, et qu'elle reconduit continûment. Plus précisément, le patrimoine représente la forme que prend le rapport au passé lorsque la modernité est advenue, c'est-à-dire lorsque le passé n'est plus susceptible de reproduction. L'élaboration du patrimoine est une manière de construire des identités à l'intérieur d'un temps qui ne produit que du divers, un montage tourné contre l'irréversibilité : il s'agit de dessiner des filiations qui rétablissent des liens avec ce qui est irrémédiablement disparu, avec du passé définitivement tenu à distance dans le passé. De là que ce dispositif rend manifeste, parfois jusqu'à la déréliction, la transitivité des choses humaines. De là aussi qu'il ouvre à une possibilité de représentation de soi-même comme autre, puisqu'il fabrique une identité diffractée sur la ligne du temps. L'objet de patrimoine est alors la présence réelle du passé, à ce titre d'autant plus protégé comme original, qu'il cesse d'incarner seulement une forme idéale.

Si la restauration du lien identitaire passe par l'établissement d'une généalogie commune, dont le patrimoine, immobilisé, est l'héritage, alors la terre, le séjour des morts, est naturellement le lieu de son inscription, et l'archéologie l'instrument de son exégèse. De là, également, la dimension volontiers religieuse du rapport au patrimoine, théorisée en 1903 par Aloïs Riegl dans *Le Culte moderne des monuments*. Au XIXe s., le souci du patrimoine correspond en effet largement à la reconstitution d'une mémoire affective, comme endeuillée par la fracture du temps, jusqu'à la réhabilitation de la piété, en tant que sentiment moral de respect dû aux générations passées qui ne peut plus se fonder sur le principe d'autorité ; cette piété peut prendre la forme d'un nouveau culte des ancêtres organisé autour des monuments anciens, elle peut aussi, dans sa version universaliste, se traduire par une sacralisation des œuvres humaines. Reste qu'il n'est pas indifférent que la constitution des patrimoines locaux et nationaux dans l'Europe du siècle dernier se soit faite essentiellement à partir des monuments des périodes chrétiennes, comme si le collectif cherchait son identité dans ce que l'on pourrait appeler une culture religieuse, en réaction au long processus d'intériorisation et de privatisation de la spiritualité.

Afin de clore ce survol historique, il convient de mentionner enfin le processus de dilatation du patrimoine qu'on observe au cours du dernier tiers de ce siècle. D'une part, le patrimoine s'étend à des sites naturels, qui font l'objet, au même titre que les produits de l'art, de mesures de protection : tout se passe comme si la frontière entre le naturel et l'artificiel étant devenue indécise, la responsabilité collective des hommes comme auteurs des choses devait s'étendre à la totalité. D'autre part, la conservation patrimoniale ne porte plus seulement sur les reliquats d'un ancien monde, mais sur le passé immédiat, donc sur le monde moderne lui-même. Enfin, les développements de l'anthropologie ont annexé au patrimoine des masses considérables de témoignages matériels tenus pour mineurs, mais qui viennent occuper la place d'identités rendues fragiles par des évolutions incertaines. La période, il est vrai, se caractérise par une hypertrophie de la mémoire et une prolifération de l'archive.

Éthique et patrimoine

Pour reprendre maintenant, au-delà d'un exposé historique, la question des problèmes éthiques liés au patrimoine, on en situera l'analyse sur trois plans. Le premier est celui des rapports du sujet au collectif. La relation au patrimoine peut être considérée comme une traduction, dans le droit comme dans les pratiques sociales dites « culturelles », du rapport qu'entretient le sujet au collectif. De fait, la sacralisation du patrimoine peut signifier une idéalisation du collectif, un abandon de la souveraineté du sujet individuel. Ce collectif, on le décrira sur deux axes. Le premier est celui de l'extension, selon lequel ses dimensions peuvent aller du groupe familial à l'humanité tout entière, en passant par la Nation. Si, comme on l'a vu, l'idée de patrimoine national se construit par dérivation du modèle familial pour étendre la communauté aux dimensions de la patrie, celle de patrimoine de l'humanité, pour répandue qu'elle soit, paraît paradoxale. L'universalisme humaniste, en effet, porte en lui l'exigence d'un arrachement du sujet à ses appartenances, et il ne considère comme digne d'être sauvé que ce qui représente le retour périodique de l'absolu dans l'histoire. S'il est vrai que la communauté se définit nécessairement par rapport à l'autre, l'extension du patrimoine à cette « communauté » que serait l'humanité tout entière indique un processus selon lequel l'altérité tombe à l'intérieur de ce sujet collectif. Il y a un patrimoine de l'humanité pour autant que des forces de destruction de l'humain séjournent dans l'humain. Ou encore, il y a un patrimoine de l'humanité pour autant qu'il offre à chaque sujet la chance de se connaître comme autre, dans ce gisement de sens que constituent les monuments d'une culture qui n'est pas la sienne.

Deuxième axe sur lequel représenter le collectif : celui du temps. Le collectif détenteur du patrimoine est essentiellement virtuel : d'une part, il « se compose de plus de morts que de vivants » ; d'autre part, il intègre les générations à venir. Il peut arriver, dès lors, que la génération vivante, celle qui a en charge actuellement la conservation du patrimoine, ne soit vue que comme le support transitif d'une transmission dont l'objet la dépasse. En revanche, si cette transmission laisse place à des marges de liberté, la charge du patrimoine met en évidence la responsabilité des vivants à l'égard d'une descendance à naître : la conscience d'être, soi, tissé de la culture passée, se retourne en exigence de livrer à la postérité tel ou tel héritage dont elle sera faite.

Cette remarque ouvre sur un second plan, celui du rapport à la mémoire. La constitution du patrimoine dans la culture occidentale s'inscrit dans un mouvement long de développement des mémoires matérielles, c'est-à-dire de dispositifs objectifs auxquels la mémoire vive délègue pour partie la charge de se souvenir : écriture, livre, bibliothèques, musées... Ces traces accumulées démultiplient la communication, selon l'espace et selon le temps. Ce faisant, la mémoire est mise à distance, objectivée, dans une sorte de mort apparente, en même temps qu'elle est socialisée. Or, la notion de patrimoine institue un principe de réappropriation de ces mémoires. À quelles conditions cette réappropriation peut-elle se révéler véritablement formatrice du sujet ?

La question – éthique – se pose d'autant plus dans un temps où paraît s'imposer une sorte d'« impératif de commémoration », symptôme inquiétant puisqu'il consiste à représenter la vie intellectuelle, c'est-à-dire le mouvement de la pensée, comme pouvant être commandée, en une succession de célébrations consensuelles, par le calendrier des anniversaires de naissance et de mort. Symptôme d'arbitraire, et de misère. La remémoration n'a de valeur que si elle prend sa place, nécessaire, dans le travail du sujet sur lui-même, non comme geste de révérence, mais comme occasion de penser autrement. Elle est réappropriation de soi comme autre. C'est alors que la disponibilité des biens culturels exhumés et conservés se révèle comme possibilité de travail sur soi d'une pensée qui se reconnaît, aussi, comme constituée d'une mémoire. Le passé comme passé est une figure de l'altérité qui tombe à l'intérieur du sujet.

C'est finalement sur un dernier plan qu'il faut analyser l'idée de patrimoine, en interrogeant les modalités de l'appropriation sociale qu'il constitue. Le patrimoine est en effet formé d'un corpus de biens à l'égard desquels les droits découlant de la propriété collective subissent des limitations fondamentales. L'obligation de les remettre aux générations suivantes, donc de préserver leur intégrité, induit une forme d'appropriation très particulière, opposée à celle qui ouvre sur la consommation destructrice ; c'est en ce sens que le

rapport au patrimoine s'apparente au rapport à l'œuvre d'art : un désir suspendu, arrêté au seuil de la dévoration, qui permet ainsi de transmettre, inentamée, une richesse tenue pour inépuisable. Or, dans une perspective de dilatation du patrimoine qui est celle à laquelle on assiste aujourd'hui, cette appropriation limitée, retenue, s'oppose également à l'appropriation technicienne du monde, qui le prend pour pur objet à transformer. Le monde est posé dans sa globalité comme un héritage fragile, dont la durée dépend de nos jeux.

► CHASTEL A., « La notion de patrimoine » (*Les lieux de mémoire*, t. II, vol. 2), Paris, Gallimard, 1986. — CHASTEL A. & BABELON J.-P., « La notion de patrimoine », *Revue de l'Art*, n° 49, Paris, CNRS, 1980, p. 5-32. — CHOAY F., *L'Allégorie du patrimoine*, Paris, Le Seuil, 1992. — DELOCHE B. & LENIAUD J.-M., *La Culture des sans-culottes. Le premier dossier du patrimoine. 1789-1798*, Paris, Éd. de Paris / Presses du Languedoc, 1989. — RIEGL A., *Der moderne Denkmalkultus*, Vienne, 1903 (trad. fr. D. Wieczorek, *Le Culte moderne des monuments*, Paris, Le Seuil, 1984).

Roland SCHAER

→ *Esthétisme ; Perfectionnisme ; Renaissance.*

PATRISTIQUE

La morale des Pères de l'Église

Dans la prédication de Jésus, la norme absolue et première à laquelle doit se conformer le comportement humain est l'obéissance à Dieu et la subordination au prochain. Aucune de ces deux prescriptions ne peut être objectivée dans un système de règles, susceptibles d'être abstraites de situations concrètes. Le fait que le salut annoncé par Jésus pouvait se trouver en opposition avec la Loi, amena ce groupe que réunissaient les discours et les gestes d'une personne, le Christ, à prendre ses distances avec la synagogue. Alors se constitua une communauté dont le but fut d'abord de se rassembler pour le culte et qui se développa en se donnant des règles inspirées par la vie de Jésus qui prirent du temps à s'objectiver. Cette tendance à l'objectivation constitua l'amorce d'une réflexion éthique du genre de celle qu'on rencontre d'abord chez Paul. Dans un premier temps, une éthique chrétienne originale se développa dans la pratique sans que soit menée une réflexion profonde ou une élaboration théorique prenant en compte une problématique générale.

À partir de la seconde moitié du IIe s., les apologistes, qui défendaient le christianisme contre diverses accusations auprès d'un public païen cultivé, cherchaient à montrer que la morale chrétienne correspondait, tout en la dépassant et de très loin, à la loi naturelle sur laquelle se fondaient les éthiques philosophiques. Cette attitude conciliatrice se trouva, au tournant du IIe s., menée à sa plus haute expression par Clément d'Alexandrie et par Origène, qui s'employèrent à adapter au christianisme les points essentiels de l'éthique stoïcienne, interprétés dans une perspective aristotélicienne et surtout platonicienne, pour dégager la notion de Dieu et celle de l'âme de tout matérialisme.

La même tendance se maintint au IIIe et au IVe s. dans une Église qui avec Constantin était devenue religion d'État, et qui désormais devait faire face aux mutations politiques, sociales et économiques qui travaillaient l'Empire romain. Mais progressivement ce fut l'influence du néoplatonisme qui s'imposa dans la doctrine de l'Église.

La prédication de Jésus dans le Nouveau Testament

La prédication de Jésus porte sur la fin des temps et sur le rôle qu'y jouera l'individu, et par là elle s'apparente à l'enseignement des sectes juives qui lui étaient contemporaines. Mais, pour comprendre ce qu'il y a d'exceptionnel dans la prédication de Jésus, il faut considérer quelles en furent les conséquences sur le plan éthique.

À la fin des temps, lorsque la conduite humaine deviendra visible en quelque sorte, l'individu ne pourra être sauvé que si, en ce monde, il s'abandonne à la grâce de Dieu et à son pardon. À la fin des temps... Cette prédication Jésus l'adresse en premier lieu aux pécheurs, aux pauvres, aux faibles et aux simples parce que, pour eux, l'espoir d'une situation meilleure est plus grand. Ils ne peuvent se faire d'illusion sur l'appel à la pureté, à la justice et à l'obéissance due à la Loi mosaïque. Le Christ n'est pourtant pas un contempteur de la Loi : « N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes : je ne suis pas venu abolir, mais accomplir » (Mt 5, 17). Il ne proteste contre la Loi que lorsque la Loi entraîne des revendications à l'égard du Créateur, comme dans la parabole du Pharisien et du Publicain (Lc 18, 10 *sq.*). Ainsi conçue, la pureté par la Loi exhorte l'homme à redevenir un enfant (Mt 18, 2).

Pour l'individu, le salut passe par la soumission à la volonté de Dieu, et réside dans le service rendu au prochain. Comme on le constate dans la parabole du bon Samaritain, cette double prescription ne va pas forcément contre la Loi, car le bon Samaritain peut aussi être considéré comme respectueux de la Loi, comme l'enseigne le *Lévitique* (19, 18) : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » La vie terrestre de Jésus illustre bien cette synthèse entre l'amour de Dieu et celui du prochain, car c'est dans l'obéissance à Dieu le Père qu'Il réalise le salut de l'homme (Mt 20, 28). L'imitation de Jésus prend comme norme éthique la place de toute prescription particulière (Mt 16, 24 ; Mc 2, 14 ; Mt 11, 28).

Ce devoir d'amour à l'égard du Christ constitue quelque chose qui n'est pas naturel pour l'homme sensible, comme cela a été bien mis en évidence dans la théologie chrétienne, depuis Paul. L'opposition entre l'éthique grecque, qui culmine

dans la réalisation de la nature humaine, et l'éthique chrétienne, qui enseigne qu'on doit en triompher, reste insurmontable. L'instinct de « conservation de soi » (*oikeiôsis* / οἰκείωσις) que les Stoïciens considèrent comme la valeur essentielle de leur éthique, est condamnée expressément dans la prédication de Jésus (Mt 16, 24 *sq.*), qui va jusqu'à dire : « Qui veut en effet sauver sa vie la perdra, mais celui qui perd sa vie à cause de moi la trouvera » (Mt 16, 25). L'éthique grecque s'était donné beaucoup de mal pour éviter les conséquences fatales d'une recherche effrénée de la conservation de soi. Mais elle arrive toujours à justifier, dans des cas particuliers, le tort fait à l'autre ou le service non rendu, en subordonnant ce préjudice au « progrès » (*prokopê* / προκοπή) individuel ou à l'intérêt supérieur d'une communauté ou de l'espèce humaine. Pour une éthique comme celle qu'on peut déduire de la prédication de Jésus, une telle possibilité n'existe pas, car en ce monde il n'y a pas de nature humaine qui vaille la peine d'être conservée. Le jugement dernier tiendra compte d'une seule chose, la soumission de l'homme à Dieu, et non le prix qu'il accorde à sa propre nature.

Si, dans une situation concrète, l'enjeu consiste toujours à obéir à Dieu, la nécessité d'une éthique indépendante qui s'objective dans des prescriptions particulières en fonction de principes rationnels passe alors au second plan. En toute circonstance, l'homme ne peut se référer comme instance supérieure qu'à Dieu avec qui il se trouve personnellement en rapport. Il lui faut donc oublier la Loi, si la réalisation de la Loi rend impossible le service qu'il doit rendre à autrui, ce qu'illustre cette anecdote racontée par Marc : « Il entra de nouveau dans une synagogue, et il y avait là un homme qui avait une main desséchée. Et ils l'épiaient pour voir s'il allait le guérir le jour du sabbat, afin de pouvoir l'accuser. Il dit à l'homme qui avait la main desséchée : “Lève-toi, là, devant tout le monde.” Puis il leur dit : “Est-il permis, le jour du sabbat, de faire du bien plutôt que du mal, de sauver une vie plutôt que de tuer ?” Mais ils se taisaient. Alors, promenant sur eux un regard de colère, navré de l'endurcissement de leur cœur, il dit à l'homme : “Étends la main.” Il l'étendit et sa main fut remise en état » (Mc 3, 1-5). C'est dans cette subordination au service du prochain d'une éthique fondée sur la Loi, que se situe la différence primordiale entre le message de Jésus et la doctrine des différentes sectes eschatologiques qui florissaient de son temps. Jésus n'a pas fondé de secte, car il n'a promulgué aucune nouvelle table de Lois qui permettent au groupe d'individus qui s'y soumettent de se distinguer des autres dans une perspective eschatologique. Le Christ se conforme aux usages rituels des juifs pieux, et il partage même les rites des sectes, en se faisant baptiser dans le Jourdain par exemple, mais il tente de dépasser la Loi et le salut sectaire en prêchant un salut accessible à tous en dehors de la Loi. Voilà ce qui permit au christianisme de devenir une religion universelle.

Le fait que le salut annoncé par Jésus se trouvait souvent en opposition avec le mode de vie traditionnel, favorisa l'éloignement, par rapport à la synagogue, de ce groupe que réunissaient les discours et les gestes d'une personne, le Christ. Alors se constitua une communauté dont le but fut d'abord de se rassembler pour le culte. Cette communauté se développa et se donna des règles inspirées par la vie de Jésus, qui ne s'objectivèrent que progressivement. Cette tendance à l'objectivation constitua l'amorce d'une réflexion éthique du genre de celle qu'on rencontre d'abord chez Paul. Au point de départ vint s'ajouter, à l'influence de la synagogue et de la morale ambiante, l'exigence spécifique de l'obéissance qui permettait à Jésus d'établir une nouvelle échelle des valeurs dépassant celles enseignées par la Torah et celles diffusées dans la société. Tout cela donna naissance à une éthique chrétienne que caractérisent les traits suivants. *1)* Le devoir d'aimer ses ennemis : « Vous avez appris qu'il a été dit : “Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi”. Eh bien ! moi je vous dis : “Aimez vos ennemis, priez pour vos persécuteurs” » (Mt 5, 43-44). *2)* Le devoir d'humilité : « Vous savez que les chefs des nations leur commandent en maîtres et que les grands leur font sentir leur pouvoir. Il n'en doit pas être ainsi parmi vous : au contraire, celui qui voudra devenir grand parmi vous se fera votre serviteur, et celui qui voudra être le premier d'entre vous se fera votre esclave. C'est ainsi que le fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude » (Mt 20, 24-28). *3)* L'importance égale accordée à la pensée et à la pratique en ce qui concerne la faute : « Vous avez appris qu'il a été dit : “Tu ne commettras pas l'adultère.” Eh bien ! moi je vous dis : “Quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis, dans son cœur, l'adultère avec elle” » (Mt 5, 27-28). On aura noté que, dans tous ces cas, le Christ oppose bien la prescription qui est la sienne à une autre, antérieure et antagoniste.

Apparition d'une éthique particulière au cours des deux premiers siècles

Une éthique chrétienne particulière originale commence à se développer sans que soit menée une réflexion profonde ou une élaboration prenant en compte une problématique générale, et cela jusqu'au IIe s. C'est d'abord une discussion théorique qui s'amorce et l'établissement théologique d'un mode de vie chrétien qui se manifeste. À cela s'ajoutent de façon plus ou moins consciente l'influence de la synagogue et des coutumes populaires, ainsi qu'une adaptation pratique du contenu de la prédication de Jésus à des prescriptions morales particulières destinées à organiser la vie des premières communautés chrétiennes, qui acceptaient

comme membres non seulement des juifs, mais aussi des païens. Le succès du christianisme dans les deux premiers siècles, semble d'ailleurs s'expliquer plus par l'intensité de la vie morale menée par les chrétiens, et notamment par l'intérêt qu'ils portaient au prochain (Lucien, *Pérégrinus*, 12 *sq.*), que par l'enseignement théorique.

Traits spécifiques de l'enseignement éthique du christianisme primitif

L'enseignement éthique du christianisme primitif se caractérise par l'intérêt qu'il porte à des questions que suscite la situation concrète de la communauté et des nécessités de la vie. Prenons quelques exemples. *1)* Le problème des mariages mixtes : celui ou celle qui a une autre foi et qui par conséquent n'est pas sauvé mérite non pas la haine, mais la compassion et l'amitié (1 P 3, 15 *sq.*). *2)* Le rejet de la richesse, fondé sur la prédication de Jésus (Mt 19, 24) ; ce rejet posait un plus grave problème, car les communautés avaient des obligations caritatives très importantes. Voilà pourquoi la *Didachè* considère la richesse modérée comme fondamentalement bonne (46 ; cf. Jc 5, 1 *sq.*), mais seulement parce qu'elle permet l'aumône, considérée notamment comme une façon de se libérer de ses péchés, comme si on payait une rançon. *3)* La place réservée aux esclaves et la façon de les traiter ; comme, aux yeux de Dieu, tous les hommes sont semblables dans l'économie du salut, il n'existe en ce monde aucune raison pour changer quoi que ce soit. Le maître doit se montrer clément, juste et plein de sollicitude à l'égard de l'esclave, alors que l'esclave doit se montrer fidèle, soumis et travailleur (Col 4, 1 ; 1 Tm 6, 1). Ces obligations subsistent même si le maître ou l'esclave est un païen (1 P 2, 18 *sq.*). *4)* La haute estime dans laquelle sont tenus le travail manuel et l'obligation de n'avoir point à recourir à l'aumône est conforme à l'éthique philosophique de l'époque hellénistique et de l'époque impériale (Musonius). Force est donc de reconnaître que, bien avant que ne soient formulées des prescriptions dogmatiques concernant la croyance bonne et la croyance mauvaise, furent établies des règles concrètes permettant d'évaluer la conduite d'un individu dans la vie quotidienne à l'intérieur de la communauté.

L'éthique des communautés chrétiennes primitives est d'abord une éthique sociale. Aussi se développe-t-elle en transposant dans des prescriptions morales concrètes l'obligation d'aimer Dieu et le prochain dont on trouve maintes formulations dans la prédication de Jésus. Ce n'est pas le progrès (*prokopê* / προκοπή) personnel de l'individu, mais la constitution (*oikodomê* / οἰκοδομή) de la communauté qui fait l'objet d'innombrables exhortations relatives à l'assistance mutuelle sur le plan du corps et de l'esprit (1 *Thessaliens* 5, 11 *sq.* ; 1 *Clément* 56, 2 ; *Barnabé* 19, 4). L'individu, qui est obligé de donner l'exemple (1 P 2, 12) doit répondre pour la conduite morale de son prochain (*Épître apostolique* 47). Le soin des malades et des pauvres est une obligation essentielle. Le terme de diacre (*diakonos* / διάκονος) doit être pris en son sens étymologique : « serviteur, celui qui est au service de ». Le fait que, au cours des deux premiers siècles, les veuves aient non seulement fait l'objet d'un souci d'ordre social (Jc 1, 27), mais aient aussi été considérées, sous certaines conditions, comme représentant un ordre propre dans la hiérarchie (1 Tm 5, 9 *sq.*), indique qu'une solution positive avait ainsi été apportée à un problème social particulier. Cela dit, il ne faut jamais oublier que dans sa vie active, qui est considérée comme un combat (*agôn* / ἀγών), le chrétien est décrit comme un soldat (1 *Clément* 37). D'où le caractère actif qui caractérise l'éthique du christianisme dès ses origines.

1 / Une doctrine des vertus

La réalisation la plus importante du christianisme dans le domaine éthique réside dans la constitution d'un catalogue des vertus et des vices, qui fut largement diffusé (1 Tm 3, 8 *sq.* ; 1 *Clément* 21, 6 *sq.*), et surtout dans les Épîtres de Paul. Ce sont les vertus qui assurent une vie tranquille, pure et retirée : la paix, la concorde, l'humilité, qui se trouvent mises en avant. L'ordre social régnant est reconnu (1 Tm 2, 1 *sq.* ; *Tite* 3, 1). Fondamentalement, ce catalogue se rattache à l'enseignement donné à la synagogue. Toutefois, alors que, dans la prédication de Jésus, elle se présente simplement comme une attitude de soumission à Dieu et au prochain, l'obéissance est non seulement intégrée dans la liste des vertus, mais elle y prend la première place (1 *Clément*) ; considérée sous ce biais, l'imitation du Christ constitue en tant que telle un accomplissement dans le domaine de l'éthique. Le renoncement à l'amour de soi qu'implique un tel postulat éthique représente une nouveauté absolue dans les représentations éthiques de l'Antiquité.

2 / La classification des péchés et des peines

Dans cette éthique chrétienne particulière qui se développe à partir de la pratique de la vie en communauté, apparaît une tendance qui présente une signification fondamentale aussi bien pour la façon d'aborder la question éthique dans le cadre d'une théologie scientifique, comme ce sera le cas plus tard, que pour l'évolution de l'image que l'Église donnera d'elle-même à l'extérieur : la nécessité que rencontre une communauté organisée de porter des jugements éthiques sur les fautes et sur les peines correspondantes. Cette exigence qui trouve son origine dans une pratique de la vie communautaire amènera à poser des questions d'ordre éthique dans le cadre d'une théologie scientifique. Le concept de péché évoqué dans la prédication de Jésus ne demande aucune explicitation, dans la mesure où il n'y a qu'un péché, la révolte contre Dieu, quelles que puissent être ses

manifestations dans le domaine de la morale. La doctrine globalisante du péché que véhicule la prédication de Jésus se trouve remplacée dans le christianisme ultérieur par une échelle des péchés qui tout à la fois tient compte de la vie pratique et intéresse le salut de l'individu. De cette hiérarchie des vertus et des vices découle, sur le plan religieux et sur le plan spirituel, une hiérarchie des individus classés en fonction de leur réalisation éthique, et même une hiérarchie des fonctions et des tâches que sont susceptibles de remplir les croyants au sein de l'Église.

L'ascèse

Pas plus dans la prédication de Jésus que dans celle de Paul, l'ascèse n'est considérée comme une valeur en soi ou un devoir. Elle peut se trouver justifiée comme aide, dans la mesure où elle permet à l'homme de se libérer du rapport au monde qui passe par la sensibilité et par le désir de la possession, qui s'oppose à ce qu'il s'abandonne sans réserve à la grâce de Dieu. Seul cet abandon compte, et les efforts ascétiques doivent rester orientés vers ce but. Mais, sous l'influence du gnosticisme et d'autres sectes prônant la réalisation de soi, s'imposa l'idée que les pratiques ascétiques menaient à un niveau plus élevé de sainteté. L'obligation de mener une vie chrétienne normale fut désormais considérée comme une exigence minimale, qu'on pouvait dépasser, si l'on arrivait à acquérir une quantité plus importante de mérites. Ainsi furent valorisées la monogamie, l'obligation de demander la permission avant de contracter un nouveau mariage et la pratique du célibat, qui n'avait été institué comme exigence pour tous les croyants que dans les sectes gnostiques et, à certaines époques, dans l'Église syrienne.

La soumission à toutes ces prescriptions éthiques permet d'assigner à celui qui s'y soumettait une place particulière dans la hiérarchie éthique et religieuse organisant le corps des croyants. La rigueur de ces exigences peut varier en fonction des auteurs : par exemple alors que certains (2 *Clément*) déconseillent le mariage, d'autres (1 Tm 4, 3) combattent ceux qui s'y refusent, mais tous s'accordent sur la nécessité d'admettre une telle hiérarchie. Cela dit, on éprouve des sentiments mitigés à l'égard de ceux qui dans une communauté font de l'ascèse leur spécialité, et on les met en garde contre l'arrogance (1 *Clément* 38, 2). Outre les ascètes, on trouve les martyrs au sens propre du terme, qui représentent un certain niveau de réalisation. Par la suite, on distinguera entre les martyrs, au sens propre du terme, et les confesseurs. Et c'est au regard des qualités éthiques dont ils font montre que l'on choisit les fonctionnaires dans l'Église : « Celui qui aspire à la charge d'épiscope (= évêque, plus tard) désire une noble fonction. Aussi faut-il que l'épiscope soit irréprochable, qu'il n'ait été marié qu'une fois, qu'il soit sobre, pondéré... » (1 Tm 3, 1 *sq.*).

La tension entre l'amour de Dieu et l'établissement d'une hiérarchie fondée sur l'obtention de mérites se manifeste dans la doctrine spécifiquement chrétienne de l'humilité, même si cette doctrine ne trouve pas sa formulation théorique avant Origène. Pourtant, dans les innombrables exhortations à l'humilité, qui s'adressent à ceux qui prétendent au plus haut degré de perfection, aussi bien que dans les formules liturgiques relatives au péché et à la pénitence qui demande à être réalisée au nom de tous les croyants, se manifeste une conscience vive de l'état de péché et de l'état d'imperfection de tout le genre humain. C'est donc dans le devoir d'humilité, conçue au sens de la prédication de Jésus, comme attitude morale personnelle, que trouve sa limite au regard de l'activité pratique la pensée éthique qui fait intervenir la notion de mérite.

La prédication de Paul et de Jean

Les particularités que manifestent sur le plan de l'éthique la théologie de Paul et celle de Jean s'expliquent par la prédication de Jésus, mais demandent aussi à être interprétées comme une opposition à certains des traits spécifiques de l'éthique chrétienne et aux conséquences qui en découlent.

Jean

Dans les écrits de Jean (Évangile et Épîtres, mais pas l'Apocalypse), peu de choses se rapportent spécifiquement à l'éthique. Tout est ramené au drame du salut. Le salut s'obtient non par les bonnes œuvres, mais par la grâce. Tout est donné par l'amour de Jésus, de sorte que la Loi n'est pas nécessaire (I Jn 3, 23 ; 4, 21). Imiter le Christ, c'est aimer son prochain, et il n'y a qu'un commandement : « Voici mon commandement ; aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (Jn 15, 12). Le croyant doit aimer son prochain, comme le Christ l'a aimé : « Bien-aimés, si Dieu nous a aimés, nous devons, nous aussi, nous aimer les uns les autres » (1 Jn 4, 11). La réalisation de la grâce doit être reportée sur l'aide accordée au prochain (1 Jn 4, 20). Le lavement des pieds de ses disciples par le Christ constitue le paradigme de cette attitude (Jn 13, 4 *sq.*).

Paul

Chez Paul, l'éthique ne présente aucune autonomie. Comme dans la prédication de Jésus, chaque postulat éthique peut être rapporté à la doctrine concernant l'essence et le salut de l'homme.

Comme premier « théologien » chrétien, Paul a développé une anthropologie cohérente qui s'inspire de concepts mis en avant par des courants de pensée prédominants à son époque, mais non sans les réinterpréter profondément. Par exemple, il libère l'opposition chair/esprit (*sarks* / σάρξ / *pneuma* / πνεῦμα) d'un dualisme radi-

cal. Ce n'est pas parce que l'homme possède une partie terrestre que son salut doit se faire à travers l'ascèse, car « vivre selon la chair » c'est rechercher son autonomie contre Dieu ; d'où des recommandations qui rappellent celle de Jésus qui demande de s'abandonner à son créateur « comme le ferait un enfant ». Bref, le salut réside non dans l'obéissance à la Loi, ni dans une transformation de l'homme empirique par le culte et par l'ascèse, mais dans la foi en la puissance du salut apporté par la vie et par la mort du Christ, salut considéré en dernière instance comme un don de Dieu.

Toute l'éthique de Paul se laisse ainsi comprendre. La vie du Christ apporte le salut et fournit les règles qui permettent une vie assurant le salut. Dans cette perspective, l'éthique devient une imitation de Jésus. C'est dans l'amour du prochain, qui est porté à son point culminant par la mort du Christ, que se réalise l'abandon à Dieu. L'enseignement moral se résume à l'exhortation à s'aimer mutuellement : « Car un seul précepte contient toute la Loi en sa plénitude : "Tu aimeras ton prochain comme toi-même" » (Ga 5 14, cf. 6, 2). Dans l'amour du prochain, l'homme établit la jonction entre l'ancienne et la nouvelle création, en quoi consiste le salut pour Paul.

Il est cependant un domaine où le prochain n'intervient pas, celui de la conscience. Paul emprunte à la philosophie hellénistique, pour l'adapter au domaine de la religion, le concept de *suneidêsis* / συνείδησις. Pour un chrétien, la voix de la conscience n'est pas la voix d'une pensée autonome, mais celle du Dieu transcendant, qu'entend tout homme, même le païen (Rm 2, 15 ; 2 Co 4, 2). Cela dit, Paul accepte l'idée que les réalisations morales, ascétiques et extatiques (1 Co 9, 1 ; 2 Co 11, 6), établissent entre les croyants une hiérarchie qui permet de choisir ceux qui doivent avoir des fonctions dans le cadre de l'Église. Mais rien de cela n'a de conséquence sur le salut de l'individu et ne doit modifier ses rapports avec le prochain (2 Co 12).

Le gnosticisme et l'hermétisme

Pour le christianisme qui a fini par s'imposer comme orthodoxe, le monde, le corps et toute la réalité sensible sont dans leur ensemble mauvais, non parce qu'ils appartiennent au règne de la matière comme l'enseignent les gnostiques, mais parce qu'ils sont la scène ou le prétexte de la conduite pécheresse de l'homme, une conduite dans laquelle l'homme, suivant l'exemple d'Adam, se sert de sa liberté pour s'opposer à son créateur. Car, dans le Nouveau Testament, la disqualification du monde sensible résulte non de l'opposition de deux principes cosmiques opposés, mais de la conviction que l'homme, par sa révolte, a changé un monde créé pour ses besoins en un monde mauvais, marqué par la mort. Le salut s'accomplit dans le cours d'un processus dont chaque détail est lié à ce monde, même s'il prend son sens dans une histoire spirituelle. Ce qui laisse sa place à l'éthique.

Lorsque l'on veut parler de la Gnose, une difficulté majeure apparaît immédiatement qui tient à ce que, jusqu'à une époque récente, les courants que l'on range sous cette étiquette furent connus non pas directement mais indirectement et, qui plus est, par les témoignages de ceux, païens ou chrétiens, qui les combattirent. En outre, la Gnose est un phénomène dont aussi bien l'extension dans le temps et dans l'espace que l'influence sont trop diverses pour qu'on puisse en présenter une image cohérente et relativement nette. Seuls deux traits caractéristiques en seront retenus : le dualisme et le déterminisme.

Diversité de la Gnose

Comme le terme « Gnose » renvoie au grec ancien *gnôsis* / γνῶσις « connaissance », on s'accorde pour définir le gnosticisme comme un courant de pensée tenant la connaissance pour l'instrument du salut. Tout le problème est de savoir de quelle connaissance il s'agit, car la connaissance qui apporte le salut n'est pas la connaissance en général, atteinte dans le cadre d'une recherche humaine, mais une connaissance religieuse, fondée sur une révélation. Or, comme rien ne permet d'établir une distinction nette entre foi et connaissance chez ceux des gnostiques chrétiens qui paraissent avoir été les plus anciens, les spécialistes ont cherché un critère extérieur pour distinguer le gnosticisme de l'orthodoxie. Le critère qui est généralement retenu est le suivant : il s'agit de la distinction entre le Démiurge et Dieu, c'est-à-dire entre le Dieu de l'Ancien Testament, interprété dans la perspective du *Timée* de Platon comme le créateur du monde sensible qui représente le mal d'un côté et le Dieu de l'Évangile de l'autre, entre le Dieu de la Loi et Dieu le Père qui est bon. Si l'on accepte ce critère, il devient pratiquement impossible de parler de Gnose au sens propre du terme avant le Nouveau Testament.

Dans ce contexte, il n'est pas non plus facile de parler de Gnose non grecque. Et pour ce qui est de la Gnose de langue grecque, on se contentera de ces quelques remarques. Plus les convictions gnostiques sont claires sur le plan théorique, plus est évidente l'indifférence sur le plan de la morale. Cela est surtout évident dans les courants « docètes ». Suivant cette tendance dont les origines pourraient remonter au Ier s., le Sauveur, celui qui apporte la révélation, ne peut venir que d'un monde de lumière immatériel, et à son essence ne doit adhérer aucun élément matériel. Par suite, l'humanité de Jésus, personnage historique, se réduit à une illusion (*dokêsis* / δόκησις), et le Christ n'a pris une apparence humaine que pour tromper le diable et rendre possible sa propre crucifixion. Une telle interprétation rend impossible toute éthique fondée sur l'imitation de Jésus. Le lien entre sotériologie et éthique qui fonde l'éthique suivant

Paul disparaît aussi. Mais situons-nous sur un plan encore plus général, où le gnosticisme présente ces deux traits caractéristiques : le dualisme et le déterminisme.

Le gnosticisme voit dans la moindre parcelle de matière, dans le corps de l'homme et dans les impulsions psychiques qui en dérivent, les manifestations d'une puissance cosmique autonome qui, sur le plan de l'éthique, passe pour mauvaise. Cette puissance mauvaise se trouve engagée dans un combat cosmique contre une puissance bonne, immatérielle, combat qui se joue notamment dans l'âme de l'homme. Au terme de ce combat cosmique, l'âme humaine qui participe de ces deux principes sera pourtant sauvée, sa partie la meilleure à tout le moins ; le combat cosmique se trouve décrit dans une mythologie complexe. De cette conception générale de la nature de l'homme et du monde, découlent de façon pour ainsi dire nécessaire les caractéristiques d'une éthique, qui donne pour but à la vie humaine une dématérialisation radicale et donc une spiritualisation totale. La libération de la matière et le retour vers l'intériorité et donc vers l'intellect étaient aussi le but d'une éthique du genre de celle qui se réclamait de Platon. Il n'est donc pas étonnant que, dans les deux courants de pensée qui pourtant se combattaient, les prescriptions ascétiques aient été identiques : interdiction de toute nourriture carnée, continence sexuelle, etc. Il n'en reste pas moins que pour les Platoniciens, et cela depuis Platon, le monde de la matière, qui n'est pas identifié au mal, ne constitue pas une puissance autonome, qui s'opposerait aux Formes ; le monde sensible n'est en effet qu'une image, une copie, dont la qualité dépend de sa participation à son modèle intelligible. À la place de deux puissances réelles, autonomes et de force égale, on trouve une série hiérarchisée qui va du non-être (qui équivaut sur le plan éthique au mal) et qui culmine en l'être pur (médio-platonisme) et même en l'Un-Bien (néo-platonisme) qui se trouve au-delà de l'être (et qui équivaut sur le plan éthique au bien). Un platonicien s'assigne comme tâche éthique de se rapprocher par étape et de façon méthodique de l'Intelligible et de l'Être qui ne peuvent être atteints que par la raison, et de mettre ses actes en conformité avec cet objectif. L'union extatique avec l'Un identifié au Bien qui se trouve au-delà de l'Intelligible est réservée à un tout petit nombre d'êtres humains qui n'y arrivent que très rarement. Alors que, chez les Platoniciens, la tâche éthique consiste essentiellement en un usage de la raison, chez les Gnostiques, la libération de l'âme de la matière dépend non d'un effort de la raison mais d'une connaissance surnaturelle, révélée, apportée au monde par un intermédiaire divin. Et la possession de cette connaissance est pour l'individu une façon de participer au combat entre le principe mauvais et le principe bon, combat dont l'issue est fixée comme telle à l'avance.

L'influence sociale des gnostiques ne semble pas avoir été considérable. Car leurs doctrines étaient étrangères aussi bien à l'idée d'une communauté fraternelle de tous les croyants qu'à la conviction qui se retrouve partout, même dans le christianisme le plus archaïque, suivant laquelle le salut peut toucher tout le monde. Pour les gnostiques en revanche, le salut est réservé à un petit groupe d'êtres supérieurs qui « connaissent » la véritable révélation. Leur opposition à l'Église orthodoxe fut donc relativement limitée, et se maintint dans le cadre de sectes et surtout par l'intermédiaire de textes souvent très beaux.

Gnose et hermétisme

Gnose et hermétisme présentent plusieurs points communs, même si des traits fondamentaux les séparent. Dans les deux cas, on retrouve la révélation divine d'une vérité surnaturelle dont la connaissance assure le salut à l'homme individuel que sa libération de la matière distingue des autres hommes. Des deux côtés, on retrouve un dualisme qui se fonde sur la nature de l'homme et sur sa destinée et qui se rattache non à une interrogation éthique, mais à une spéculation cosmologique. Pourtant, gnosticisme et hermétisme semblent s'opposer sur la question du déterminisme. Cette opposition pourrait s'expliquer par le fait que l'hermétisme se fonde sur un conglomérat de doctrines philosophiques qui sur le plan religieux empruntent quelques éléments du gnosticisme, alors que la Gnose est d'abord un mouvement religieux qui emprunte quelques-uns de ses concepts à la philosophie.

Dans le *Corpus hermétiste,* collection de dialogues qui furent composées entre 100 et 300 de notre ère, on trouve des passages relativement peu nombreux consacrés à l'éthique, et où on peut reconnaître des thèmes propres à la philosophie grecque. Ainsi l'idée suivant laquelle la liberté de choix de l'homme se fonde le fait qu'il est un être doué d'un *noûs* / νοῦς se trouve exposée à l'aide de concepts d'origine tantôt stoïcienne (*Corpus hermétiste* XII, 5 *sq.*), tantôt platonicienne (*Corpus hermétiste* I, 15). Il en va de même pour le « libre arbitre », qui s'emploie à se libérer du péché originel, de l'ignorance et de la matière, à travers la connaissance et l'ascèse. Le passage (*Corpus hermétiste* XIII, 7 *sq.*) qui est traversé par l'opposition stoïcienne entre liberté intérieure et causalité naturelle va dans le sens d'une reprise du thème de l'homme qui, parce qu'il se trouve doué de raison, est au-dessus de la matière. À partir de la notion stoïcienne de ce qui ne dépend pas de nous (*ouk éph'êmin* / οὐκ ἐφ' ἡμῖν), le libre arbitre qui caractérise la vraie nature de l'homme se trouve dissocié de toute chaîne causale matérielle.

Les apologistes

Les apologistes, ces auteurs chrétiens qui, à partir du IIe s., s'emploient à justifier le christia-

nisme face aux accusations de crimes, de délits et de superstitions dont on l'accuse, s'adressent essentiellement à un public de païens cultivés, et présentent l'éthique chrétienne comme l'observance stricte, au sein de la communauté chrétienne, de normes éthiques que tous les hommes reconnaissent. Les descriptions longues et nombreuses de l'innovation apportée dans le domaine de l'éthique par les chrétiens (Aristide, *Apologie*, 15-17 ; *Lettre à Diognète*, V *sq.* ; Justin, 1 *Apologie,* 14-17 ; Athénagore, *Supplique pour les chrétiens*, 31-33) cherchent non seulement à défendre les chrétiens contre les accusations d'anthropophagie, d'infanticide, d'inceste et d'athéisme pratique, consistant en un refus de participer au culte civique, portées contre les chrétiens, mais aussi à convaincre l'adversaire en donnant l'exemple de toutes les vertus. Aussi les apologistes ne tarissent-ils pas d'éloges sur la nature des chrétiens, qui sont calmes, patients, enclins à faire le bien et à pardonner, et ne cessent de témoigner de leur caractère inoffensif et de leur loyauté à l'égard de l'État impérial. Tertullien, dont l'*Apologie* utilise des arguments essentiellement juridiques (7 *sq.*), insiste même sur le fait que la criminalité est particulièrement faible chez les chrétiens (42 *sq.*).

Mais, pour objectiver les préceptes moraux illustrés par la vie de Jésus et enseignés dans les Évangiles ou dans les Épîtres des apôtres et de Paul, les apologètes s'aident de la philosophie la plus répandue à l'époque, le stoïcisme. Le stoïcisme contemporain offre au christianisme sa morale pratique, alors que le stoïcisme antique fournit au christianisme une série de concepts et de doctrines. Sur le plan de l'anthropologie, le stoïcisme fait adopter au christianisme une division de l'homme en corps et en âme, mais une division interprétée en un sens platonicien pour tenir compte de la foi en la présence de Dieu par la grâce. Sur le plan de la psychologie, le stoïcisme impose sa théorie des parties de l'âme qui est toutefois conçue par les chrétiens comme véritablement immatérielle comme dans la tradition platonicienne ; il influence aussi très fortement la philosophie de la connaissance.

Justin

Le premier véritable promoteur d'une attitude qui concilie doctrine chrétienne et philosophie païenne est Justin, qui vécut sous Antonin le Pieux et qui mourut martyr à Rome en 165. Entre 151 et 155, il écrivit deux *Apologies.* Dans le cadre du système stoïcien, Dieu, répandu dans l'univers, est précisément raison (*logos* / λόγος) et esprit (*pneuma* / πνεῦμα). En l'homme, il se manifeste essentiellement dans l'intellect (*noûs* / νοῦς) et il se prolonge dans l'ensemble des êtres en « raisons séminales » (*logoi spermatikoi* / λογοὶ σπερματικοί), qui en définitive sont les manifestations de Dieu. Justin s'empare de cette théorie en la transformant. Il définit Dieu identifié au Verbe (*Logos* / Λόγος) comme « celui qui est en tout » (2 *Apologie* X 8), celui auquel donc tout le genre humain participe (1 *Apologie* XLVI 2, cf. 2 *Apologie* VIII 1). Les païens ont chacun leur part du *logos spermatikos* / λόγος σπερματικός (2 *Apologie* X 2), mais cette présence est partielle. Seul le chrétien vit « selon la connaissance et la contemplation du Verbe entier » (2 *Apologie* X 8). En somme, il y a en tout homme un *logos* partiel, qui n'est pas sans relation avec le *logos* du Père, mais bien inférieur au *logos* en plénitude qu'est le Christ. Par suite, la morale chrétienne s'enracine dans la nature et correspond à la loi naturelle, que pourtant elle dépasse et de très loin. L'idée de la conformité du christianisme avec la nature et le rapprochement opéré entre la philosophie et le christianisme ressortissent au thème classique de l'âme humaine, naturellement chrétienne (2 *Apologie* 17). Car c'est par l'*apatheia* / ἀπαθεία que l'on peut s'assimiler à Dieu (2 *Apologie* I 2), et atteindre le bonheur (*eudaimonia* / εὐδαιμονία), le but suprême (*télos* / τέλος) de tout effort moral, comme l'enseigne toute la tradition antique.

Athénagore

Pour Athénagore, qui adresse à Marc Aurèle et à Commode son fils par adoption, de passage à Athènes en 177, sa *Supplique pour les chrétiens*, la droite raison et l'« absence de passions » *(apatheia)* sont liées, et l'accord entre le christianisme et le stoïcisme peut être étendu aux conceptions morales et aux idées de Dieu et du monde. Puisque l'homme est une partie de l'univers, une partie favorisée parce qu'intelligente, tous ses efforts doivent tendre à s'intégrer dans l'univers ; et puisque raison *(logos)* et nature (*physis* / φύσις) s'identifient, vivre selon la raison, c'est vivre selon la nature. Par suite, en l'homme, il faut que domine la raison. La raison doit être « droite » (*orthos logos* / ὀρθὸς λόγος) et soumettre tout l'homme ; de là suit une morale intellectualiste où la connaissance occupe une place primordiale. Les passions (*pathê* / πάθη) demandent donc à être bannies, parce qu'elles s'opposent à la raison. Être *logikos* / λογικός, suivre la raison, c'est donc être dépourvu de passion (*apathês* / ἀπάθης), l'absence de passions *(apatheia)* répondant à la perfection du *logos*. On comprend dès lors que l'*apatheia* devienne l'exigence éthique fondamentale (Athénagore, *Supplique pour les chrétiens* XXI).

Bien entendu, pour les auteurs chrétiens, la liberté de choix est requise (Théophile d'Antioche, *À Autolycus* II 27 ; Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* IV 4, 3), et le déterminisme gnostique leur est tout aussi suspect qu'il peut l'être aux philosophes grecs. Pour échapper à la fois au déterminisme gnostique purement spirituel et au matérialisme stoïcien, Athénagore fait alors appel à desconcepts aristotéliciens, interprétés dans un contexte stoïcien, pour parler de la résurrection des corps et des

âmes (*Sur la résurrection* XIV *sq.*) ; on peut rattacher cette conviction à la tradition péripatéticienne où l'on se méfie de l'idée de l'existence d'une âme individuelle dépourvue de corps.

Tatien

Né en Syrie de parents païens, Tatien, qui, après sa conversion, se compte parmi les « philosophes barbares », en vint, après plusieurs péripéties qu'il raconte dans son *Discours aux Grecs*, à considérer la doctrine chrétienne comme la seule vraie philosophie. Sa conversion intervint à Rome, alors qu'il fréquentait l'École de Justin. Comme d'autres auteurs, Tatien se souvient des attributs du *logos* stoïcien lorsqu'il parle de Dieu et surtout des personnes de la Trinité, le Verbe et le Saint-Esprit. L'hésitation que l'on remarque autour des termes Verbe (*Logos* / Λόγος) et Esprit (Pneuma / Pneῦμα) n'est pas étrangère au flottement que l'on constate sur ce point chez les stoïciens. À côté du *logos* créateur, le *pneuma* joue un rôle de cohésion dans la matière, comme c'est aussi le cas chez les stoïciens. Tatien suppose un esprit qui pénètre à des degrés divers la matière, qui est partout identique, pour engendrer la différence entre les êtres. Les anges participent à cet esprit de la matière, tout de même que les démons : « Les démons ont reçu leur complexion de la matière et ont acquis l'esprit qui vient d'elle. » Il s'ensuit que l'on peut parler d'esprits (*pneumata* / πνευμάτα) impurs et démoniques, qui incitent les hommes au péché (Tatien, *Discours aux Grecs* XII-XV). Justin (*Dialogue avec Tryphon* XCIII), pour sa part, rend compte de la perte de la conscience éthique naturelle en invoquant aussi bien les mauvais exemples ambiants (influence stoïcienne) que les esprits impurs (influence chrétienne). Dans cette théorie du péché, qui interprète les esprits impurs en terme de *pneumata*, se réalise une étrange synthèse entre des notions philosophiques et des figures mythiques.

Tertullien

Né vers 160 près de Carthage, fils d'un centurion, Tertullien, qui avait fait des études de droit et qui avait été attiré par le stoïcisme, se convertit au christianisme vers 195 par dégoût pour les excès des païens et par admiration pour le courage des martyrs. Dans son ouvrage sur l'âme, il va jusqu'à mettre les représentations stoïciennes matérialistes de l'âme formulées dans les ouvrages du médecin Soranos en accord avec la révélation chrétienne.

Il est des sujets qui révèlent chez Tertullien une évidente évolution vers une intransigeance morale croissante. L'engagement des chrétiens dans l'armée, mis en valeur dans l'*Apologétique*, est plus tard condamné au nom de la non-violence absolue ; les secondes noces en cas de veuvage, autorisées dans l'ouvrage dédié *À son épouse*, sont ensuite repoussées avec des outrances qui déprécient le mariage lui-même (*Sur la chasteté*). Cette intransigeance trouve son explication d'abord dans le tempérament de Tertullien, mais aussi dans la sympathie qu'il éprouve et manifeste, à partir de 210 environ, pour un mouvement spirituel, millénariste et rigoriste. Les adeptes de Montan, un Phrygien, associé à deux prophétesses Maximilla et Priscilla, qui s'était mis à prophétiser et qui avait ainsi suscité une secte dont les membres attendaient la fin du monde et pratiquaient une morale rigoriste, reprochent à l'Église officielle d'édulcorer l'Évangile et se prétendent seuls possesseurs de l'esprit des origines. Leur rupture avec l'épiscopat est consommée au début du IIIe s. L'adhésion de Tertullien au montanisme revêt donc une signification particulière. Elle s'explique par une volonté d'ascèse dénonçant les compromis éthiques de l'Église. Par là, Tertullien veut atteindre Dieu dans une expérience extatique qui implique un dépassement des valeurs morales sanctionnées institutionnellement et donc un dépassement de la morale par la théologie. L'homme devient un simple instrument de musique, dont Dieu « joue ».

Bref, en dépit de leur inclination pour l'éthique et la psychologie philosophiques, les apologistes restent convaincus de la supériorité de la révélation chrétienne, une supériorité qui tient au salut et à la résurrection. Pour eux, le christianisme, dans le domaine de l'éthique, ne peut se réduire à apporter à l'éthique naturelle et philosophique un supplément quantitatif, mais il présente une nouveauté absolue.

Clément et Origène

Les deux grands théologiens de l'École d'Alexandrie, Clément et Origène, ouvrent, pour le christianisme, un nouveau chapitre dans l'histoire de la réflexion éthique. L'effort pour rapprocher les représentations et les préceptes éthiques de la communauté chrétienne de concepts éthiques ressortissant à la philosophie prend un caractère systématique qui, pour les générations futures, pose les bases d'un effort théologique qui ira s'élargissant.

Les concepts fondamentaux auxquels ont recours les premiers Alexandrins ne se distinguent en rien de ceux de la philosophie païenne contemporaine. Dans le domaine de l'éthique, interviennent des concepts stoïciens dont on modifie le sens en s'aidant de la tradition péripatéticienne et surtout de la tradition platonicienne, comme on le constate dans la doctrine des biens et celle des passions. Dans le domaine de la cosmologie et de l'anthropologie, on utilise aussi une terminologie stoïcienne, que l'on « platonise ». La raison (*logos*) et l'esprit (*pneuma*) ne sont plus considérés dans une perspective matérialiste et utilisés dans le contexte d'un panthéisme, mais ils servent à décrire aussi bien un Dieu transcendant et immatériel qu'une âme préexistante et immatérielle.

Une telle pratique s'accordait avec la conception que l'on se faisait de la philosophie à l'époque impériale et suivant laquelle la spéculation et

même la construction d'un système passaient par l'interprétation d'un ensemble de textes, dont ceux de Platon et d'Aristote, lus chez les chrétiens dans la perspective de l'Ancien et du Nouveau Testament. Or, comme les textes bibliques ne contiennent pas d'idées théoriques, et ne proposent que des récits, des expériences religieuses et des exhortations, leur lecture dans une approche de ce genre exigeait une intense pratique de l'exégèse allégorique, qui allait de pair avec une véritable critique textuelle auparavant réservée aux seuls bibliothécaires et philologues.

À Athènes et à Alexandrie, la situation sociale des philosophes et des théologiens, païens et chrétiens, présentait beaucoup de similitudes, tout comme leur méthode de travail d'ailleurs. Les uns et les autres faisaient montre d'une grande familiarité avec la rhétorique et avec la littérature, notamment avec la poésie et la mythologie ; pour les chrétiens, une telle familiarité était facilitée, il faut le reconnaître, par le fait que les dieux olympiens avaient perdu leur suprématie. Aussi la nécessité d'un recours à la rhétorique et au beau style s'imposa-t-elle progressivement, à mesure que l'Église en venait à s'identifier à l'ordre social.

Ces développements rapprochaient jusqu'à un certain point l'Église orthodoxe de la Gnose, même si les chrétiens et les philosophes païens s'y opposaient farouchement. La supériorité potentielle de l'Église sur la Gnose au Ier et au IIe s. repose sur ces deux points : l'Église se présente comme la fidèle gardienne du contenu de la prédication de son fondateur ; et, dans la théologie scientifique qu'elle promeut, on trouve une compréhension du mode de vie chrétien qui peut tenir compte de toutes les expériences de la vie quotidienne, alors que la spéculation cosmologique de la Gnose apparaît comme une suite d'élucubrations intellectuelles qui ignorent les contingences humaines et qui en fait expriment un refus radical de ce monde.

Clément d'Alexandrie

L'auteur le plus important de l'époque reste Clément d'Alexandrie. Né vers 150 à Athènes de parents païens, il se convertit au christianisme et voyage beaucoup pour s'instruire. Finalement, il s'installe à Alexandrie où il suit l'enseignement de Pantène, qui dispense un enseignement à la fois biblique et philosophique à des convertis. Après son ordination, Clément consacre l'essentiel de son activité à la rédaction d'ouvrages, dans lesquels il s'efforce de convaincre ses lecteurs que le christianisme est la « vraie philosophie ».

Le travail de Clément d'Alexandrie représente le point culminant de l'hellénisation dans l'Église. Jamais, ni avant lui ni après, on ne constate une identification plus poussée des représentations païennes avec les représentations chrétiennes ; jamais un aussi grand nombre d'opinions connues de tous les chrétiens ne furent mises en rapport avec des doctrines purement philosophiques. En tête de son *Pédagogue*, Clément d'Alexandrie reconnaît au Verbe *(Logos)* des fonctions qui ne sont pas étrangères au langage philosophique. La vie de l'homme est composée de trois choses : les mœurs, les actions et les passions. Or, le Verbe convertit (il est *protreptikos* / προτρεπτικός) pour changer les mœurs, il conseille (il est *hypothetikos* / ὑποθετικός) pour présider aux choix volontaires, il apaise par ses exhortations (il est *paramuthêtikos* / παραμυθητικός) pour guérir les troubles de l'âme. Et Clément d'ajouter que le Verbe se fait encore enseignant (*didaskalikos* / διδασκαλικός) pour initier au dogme et à la « gnose ». Ces quatre fonctions du Verbe sont manifestement empruntées à la terminologie du stoïcisme, quelle qu'en puisse être l'origine effective d'ailleurs.

Au-delà du croyant, se trouve le vrai « gnostique », celui qui est préparé par une éducation philosophique à la réception des vérités de la foi, et qui, correspondant au « sage » dans la doctrine stoïcienne, atteint le point culminant des capacités humaines ; le « gnostique » n'est donc pas un hérétique, mais le chrétien parfait en qui s'épanouissent et s'équilibrent toutes les vertus. À la fin du *Pédagogue*, Clément a mis le portrait de ce gnostique en regard avec le sage de la philosophie stoïcienne. À l'instar du sage, le vrai gnostique se trouve, comme les martyrs en ont témoigné, dans un état de bonheur total. Toutes ses actions sont parfaites (*kathorthômata* / καθορθώματα), alors que celles du croyant ordinaire sont médiocres et représentent le comportement fautif du païen (*Stromates* VI 111, 3). Une fois acquise, la vertu ne se perd plus. Ce qui permet aux stoïciens de dresser le portrait du sage, libre, roi, Dieu, mais qui peut-être n'a jamais existé.

Même si le sage a pour idéal l'« action droite » (*katorthôma* / κατόρθωμα), qui comporte une valeur absolue, il existe des biens secondaires qui conviennent à notre nature dans des circonstances déterminées ; ce sont des devoirs, ou plus exactement « des actions appropriées » (*kathêkonta* / καθήκοντα), des actions qui dépendent de nous, qui supposent une intention, bonne ou mauvaise, et qui ne peuvent donc être accomplies de manière indifférente. Le progrès moral ne permet pourtant pas de demi-mesure entre la folie qui ravale l'homme au rang de la bête et la sagesse qui l'élève jusqu'à Dieu. De ce fait, toutes les vertus sont unies et liées les unes aux autres dans la raison *(logos)* droite. L'homme, chez qui le *logos* personnel joue le rôle d'éducateur, comme cela est vrai chez les païens qui pratiquent la philosophie et chez les Juifs qui obéissent à la Loi, cet homme, qui a été éduqué par la morale naturelle, peut aller au-delà du niveau de l'attribution d'une mesure aux passions (*metriopatheia* / μετριοπάθεια, notion aristotélicienne), pour les maîtriser et, par suite, parvenir à l'absence de passions (*apatheia* / ἀπάθεια, notion stoïcienne), qui implique une complète homologie avec la raison *(logos)* et qui par

conséquent retrouve l'idéal de l'assimilation à Dieu (*homoiôsis tô theô* / ὁμοίωσις τῷ θεῷ) au sens platonicien *(République, Théétète, Timée)*. L'absence de passions chez Dieu va de soi pour Clément, dans la mesure où Dieu est raison *(logos)* pure et que les affects *(pathê)* sont reliés au monde sensible. Quand la Bible parle de la colère de Dieu ou de sa miséricorde, elle s'adapte au mode de compréhension de l'homme. Là-dessus Clément se trouve d'accord avec Philon, Origène, Lactance et les Cappadociens. Pour relier la compassion, le repentir et les réactions de l'âme à l'*apatheia*, Clément, à l'instar de Philon, reprend la distinction stoïcienne des passions *(pathê)* qui sont condamnables et des bons sentiments (*eupatheiai* / εὐπάθειαι) qui sont acceptables (*Stromates* IV 38, 1 *sq.*). Et dans la doctrine des vices, des vertus et des biens, Clément s'inspire encore de la philosophie et utilise surtout des concepts stoïciens interprétés dans un cadre platonicien et aristotélicien et tenant compte des représentations bibliques censées leur correspondre.

1 / Objectivation et individualité

Clément, qui se préoccupe beaucoup du soin de l'âme, montre une profonde aversion pour une ascèse qui rejette le monde, et cherche à objectiver les prescriptions éthiques. Dans la philosophie, la triade Amour-Foi-Espérance est promue au rang le plus élevé des vertus cardinales. L'humilité est assimilée à l'absence de passions *(apatheia)*, et cette dernière l'est à l'assimilation à Dieu, qui permet d'objectiver la subordination au prochain et d'en faire une règle dans le domaine de l'éthique. Dans la mesure où Dieu les a mises dans le cœur de tous les hommes de différentes façons, les prescriptions éthiques mènent à un amour en conformité avec la nature (*Paed.* 1, 13), c'est-à-dire voulu par Dieu, dont la réalisation particulière porte en elle-même sa valeur, en sorte que, tout comme dans l'éthique hellénistique, la peur de la sanction et l'espoir de la récompense sont éliminés comme motifs éthiques. Cette éthique est en définitive autonome, car son contenu se présente comme la manifestation de la volonté de Dieu. Cela signifie que l'idée d'un salut à travers la mort du Christ tout comme celle de péché originel ne jouent plus un rôle déterminant. Clément connaît cette notion, mais la conteste, en expliquant que le péché se maintient par l'exemple, ce qui correspond au concept stoïcien de la *katêkhêsis tôn pollôn* / κατήχησις τῶν πολλῶν (*Strom.* III 100). En accord avec la tradition grecque, l'éthique de Clément apparaît donc comme individualiste, car elle est orientée vers l'épanouissement de l'individu, et non vers la constitution d'une communauté dans laquelle il y a subordination à l'autre, en quoi se répète la vie de Jésus dans le dévouement de ses sectateurs. Comme dans le stoïcisme, les prescriptions sociales de l'éthique sont en définitive fondées sur une éthique individuelle.

2 / Doctrine de la volonté

Clément est d'une originalité absolue, lorsqu'il fait intervenir un motif spécifiquement juif et chrétien. Pour la pensée grecque, il n'y a pas quelque chose comme une force de la volonté autonome, indépendante à la fois de la connaissance du but recherché et de tout instinct.

Quand il décrit comme volonté (*thélêsis* / θέλησις) l'activité libre de l'intellect (*noûs* / νοῦς) divin, qui n'a pas besoin d'objet, car il peut se prendre lui-même comme objet, Clément sort du système de représentations hellénistiques, pour lequel « souhaiter » et « connaître » vont de pair dans le *noûs* divin. Galien, qui écrit ces mots entre 170 et 180, avait bien compris le caractère fondamental d'une telle opposition : « Et c'est en cela que diffèrent de l'opinion de Moïse, notre opinion et celle de Platon et des autres philosophes grecs qui ont traité convenablement des questions naturelles. Pour Moïse, il suffit que Dieu ait voulu organiser la matière et soudain la matière est organisée ; car il pense que tout est possible à Dieu, voulût-il même, avec de la cendre, faire un cheval ou un bœuf. Pour nous, nous ne jugeons pas ainsi, mais nous prétendons que certaines choses sont impossibles à la nature ; que Dieu loin d'en faire l'épreuve se contente parmi les choses possibles de choisir la meilleure (*De l'utilité des parties du corps humain* XI 14, trad. Daremberg modifiée). Le démiurge des Grecs, qui ne réalise que ce que la raison présente comme possible en choisissant la solution la meilleure, rencontre rapidement des limites infranchissables, comme le font remarquer aussi bien Pline (*Histoire naturelle* II 27) et Sénèque (*Lettres* 95, 49), alors que rien ne peut s'opposer au comportement arbitraire du Dieu des Juifs et des chrétiens, contre lequel s'élève aussi le philosophe platonicien, Celse (Origène, *Contre Celse* VI 53, cf. V 14).

En fait, Clément extrapole du domaine de la cosmologie à celui de l'éthique, quand il enseigne que, dans la psychologie humaine, c'est le vouloir et non le savoir qui tient la première place dans la partie supérieure de l'âme (*Stromates* II 77, 5) ; la volonté humaine est donc conçue sur le modèle de la volonté divine. Cette conviction, Clément la fonde sur le fait que, pour admettre la vérité de la foi et accepter le mode de vie qui s'ensuit, le croyant ordinaire a besoin de la volonté et non de la connaissance, et que cet acte de volonté ressortit non à la partie animale de son âme où siègent les instincts, mais à la partie supérieure de cette même âme. L'expérience qui représente le point de départ de la réflexion de Clément sur ce point pourrait être la suivante : le chrétien ne peut jamais être sûr du jugement de Dieu qui dépasse et de loin toutes les possibilités de la compréhension humaine, et qui se manifeste seulement dans l'acte de création et de salut.

Pour décrire la volonté, Clément utilise le terme *sunkatathesis* / συγκατάθεσις qui désigne chez les

stoïciens l'assentiment donné par la raison à une représentation, c'est-à-dire une activité purement rationnelle, dont peut résulter l'impulsion à l'action. Dans un contexte stoïcien l'assentiment consiste à n'accepter en soi aucune représentation qui ne soit objective et adéquate au terme de ce processus. Par la sensation, l'impression produite par un objet extérieur est transmise à l'âme. Par suite, une image de l'objet, une représentation, est produite dans l'âme et plus précisément dans la partie directrice de cette âme. La présence de cette image en l'âme s'accompagne d'un discours intérieur qui énonce la qualité et la valeur de l'objet, et qui détermine si la représentation est objective et adéquate. Le choix terminologique fait par Clément illustre le fait que, en développant une conception de la volonté, il dépasse les limites de la pensée grecque, même si son point de départ se situe à l'intérieur de ces limites. Son Dieu reste personnel, car fondamentalement Il est non pas le principe suprême, le niveau de réalité le plus élevé, mais le créateur, le bienfaiteur et l'éducateur de l'homme. Ce Dieu n'est pas non plus celui de l'Ancien Testament, un Dieu exigeant, punissant, sauvant, le « tout autre » et l' « incompréhensible », auquel l'homme ne peut que se soumettre, depuis que son amour en la personne de Jésus est devenu manifeste. Quand on cherche à mettre en rapport la représentation biblique de Dieu et de l'homme avec une doctrine de la volonté, on peut dire seulement que la volonté humaine s'oppose à celle de Dieu. La doctrine de Paul sur la conduite charnelle de l'homme naturel, sa tendance à l'égoïsme et sa séparation d'avec Dieu, arrive donc à trouver une place dans cette doctrine de la volonté.

Clément reste très isolé en ce domaine. On ne trouve rien de comparable à cette doctrine de la volonté ni dans la littérature orthodoxe ni dans la littérature gnostique ou hermétique. Par ailleurs, le concept de volonté développé par Clément reste sans descendance. Origène paraît s'en tenir au vieux concept de liberté de choix, suivant lequel volonté et connaissance se confondent.

On peut être surpris que Clément tout comme ses contemporains, presque tous aux prises avec les gnostiques, n'ait pas affronté le problème de la liberté dans ses rapports avec la grâce. Clément, qui insiste sur l'existence et la nécessité de la grâce (*Stromate* III 57, 2 ; II 5, 4-5 ; V 7, 3), la rapproche de la *moira* des Platoniciens, cette part que la divinité accorde à chaque homme, tout en y voyant une aide qui permet à l'homme de parvenir à la connaissance de l'être véritable (*Stromate* V 88, 1-3). Pour Clément, la grâce entre dans les facultés logiques de l'homme spirituel, comme un perfectionnement qui facilite sa marche vers le bien ; il ne peut donc imaginer un conflit entre grâce et liberté.

Origène

À la suite de Clément, Origène fait de la philosophie une partie intégrante de l'enseignement théologique, comme on peut le constater dans le discours de remerciement de son disciple Grégoire le Thaumaturge (*Remerciement à Origène* VI, 75-79). Un peu partout, dans ses écrits scientifiques aussi bien que dans ses sermons populaires, on trouve chez Origène une description et une classification des représentations chrétiennes à l'aide de concepts philosophiques. Mais cet excellent connaisseur de la Bible donne avec insistance le primat aux Écritures saintes et à leur révélation sur toutes les possibilités qu'ouvre la découverte de la vérité dans le cadre de la philosophie, en faisant intervenir sa doctrine des trois sens de l'écrit (*Traité des principes* IV 2, 4-6). Par ce biais, il apporte à l'interprétation allégorique un fondement psychologique, qui présente une importance considérable pour le développement des concepts éthiques.

1 / Psychologie

L'identification du mode de vie chrétien avec l'idéal philosophique de la conformité avec la nature n'est pas abandonnée par Origène, qui pourtant en modifie la portée : « Ainsi encore nous voulons implanter la conviction que ceux qui ont mené une vie vertueuse seront heureux, en observant que même des étrangers à la foi donnent sur la vie vertueuse plusieurs arguments semblables aux nôtres ; car on ne trouverait personne qui ait entièrement perdu les "notions communes" (*koinai ennoiai* / κοιναὶ ἔννοιαί) du bien et du mal, du juste et de l'injuste », ces opinions naturelles qui peuvent servir de base à la discussion, car elles se retrouvent chez tous les êtres doués de raison (*Contre Celse* VIII 52). Son grand système spéculatif, qui décrit l'univers depuis la création, la chute et la remontée de l'âme, manifeste des tendances très spiritualistes.

Dieu est personnel, mais c'est un créateur immatériel, transcendant, qui a fabriqué l'âme à son image, purement « pneumatique ». Origène s'oppose à Celse pour affirmer, contre la doctrine stoïcienne, l'immatérialité de l'esprit *(pneuma)*. Par suite du mauvais usage qu'elles font de leur libre arbitre dont les bêtes ne sont même pas dotées, les âmes s'empêtrent dans la matière (*Traité des principes,* préface § 5), qui a été créée par Dieu et qui donc ne peut être tenue pour un principe mauvais comme dans le gnosticisme, mais qui se trouve loin de l'esprit *(pneuma)*, très en-dessous. La Providence cherche à rendre possible pour toutes les âmes, même pour celles des démons tombées au plus bas, une remontée vers une existence pneumatique, par l'intermédiaire de l'illumination, de l'exhortation et même de la punition. C'est alors qu'intervient l'*apokatastasis* / ἀποκατάστασις, mot qui signifie « restauration », « rétablissement », dont l'équivalent latin est *restitutio*, et qui désigne habituellement la doctrine, attribuée à Origène et à Grégoire de Nysse, de la restauration de toutes choses à la fin des

temps. En cette doctrine, s'entrelacent des motifs gnostiques et platoniciens et se combinent l'histoire du salut individuel et un drame cosmique gnostique, où interviennent l'esprit (*pneuma* / πνεῦμα), l'âme (*psykhê* / ψυχή) et la matière (*hylê* / ὕλη) (*Traité des principes* III 6, 3). Il n'est pas possible ici de répondre aux questions suivantes : *1)* Origène se représente-t-il cette restauration comme incorporelle ? *2)* comme panthéiste ? *3)* est-elle pour lui absolument universelle, supposant le retour en grâce des démons et des damnés ? *4)* a-t-elle valeur d'affirmation dogmatique ou d'un grand espoir seulement ? Qu'il suffise de dire que, comme il le reconnaît lui-même (*Contre Celse* VI 71 et VIII 72), Origène s'inspire sur tous ces points de la doctrine stoïcienne suivant laquelle l'histoire du monde se compose d'une succession de cycles formés de deux phases. Dans la première, la mise en ordre, l'organisation (*diakosmêsis* / διακόσμησις), le monde sort peu à peu du feu divin, un Dieu représenté comme matériel ; alors que dans la seconde, la conflagration, l'embrasement (*ekpurôsis* / ἐκπύρωσις), le monde se résorbe progressivement dans le feu divin. Face au panthéisme matérialiste des stoïciens qui résorbent toutes les créatures en Dieu et qui, en conséquence, ne croient pas en l'immortalité de l'âme, mais seulement en une survie qui ne dure que jusqu'à la conflagration suivante, Origène affirme que l'union à Dieu ne saurait supprimer les personnes humaines et angéliques. Pour ce faire, il suppose un progrès entre les différents cycles, suivant une visée eschatologique.

Pour l'éthique, cette conception de base relative à l'homme et au monde signifie d'un côté que tout effort doit se situer dans le sens d'une remontée de l'âme individuelle vers une existence purement pneumatique, et d'un autre côté que le perfectionnement individuel est le motif dominant de cette activité et en définitive que l'éthique doit passer par le monde empirique et se réaliser dans l'union indissociable entre le *pneuma* et la matière.

2 / Conséquences pour l'éthique

Même si elle représente le niveau le plus bas de la réalité, où tombe l'âme par suite du mauvais usage de son libre arbitre, Origène ne tient pas la matière pour l'origine du mal, comme c'est le cas pour les gnostiques. Le mal s'explique par une faiblesse de l'âme qu'ont enchaînée à la sensibilité les démons, c'est-à-dire les esprits tombés au niveau le plus bas. À travers cette doctrine, Origène se rapproche de la démonologie qu'on trouve chez Porphyre et chez Jamblique. La Providence divine exerce son activité éducatrice en faisant en sorte que la figure du Christ remplace, en l'âme, les mauvais et dirige désormais son action. Cette conception de la figure de Jésus, plus pédagogique et plus sotériologique, cadre bien avec l'éthique optimiste d'Origène, qui s'oppose au refus de ce monde et qui ne donne pas la première place à l'ascèse. Origène défend la possibilité de la remontée morale de l'âme qui dépend du libre arbitre, en reprenant l'argument de Carnéade contre l'astrologie et contre la doctrine stoïcienne du destin (*eimarménê* / εἱμαρμένη), et il en fait la pierre d'angle de sa théorie éthique, sans la lier à la volonté ou à la connaissance. La récompense et la punition de l'homme qui, grâce à son illumination et à son éducation par le *logos* divin, parvient à organiser sa vie en fonction de normes éthiques, tout comme l'action éducatrice de la colère de Dieu sur terre et dans l'au-delà constituent les facteurs essentiels de l'éthique d'Origène. De même qu'il fait l'éloge du pardon divin pour le plan du salut, car c'est le pardon qui rend possible l'effort moral, de même Origène accorde-t-il une importance capitale au sacrifice moral de l'homme, qui peut compter sur le pardon divin, comme l'enseigne Paul. Pour Origène, la pénitence équivaut en première instance à une compréhension de la faute et du péché et à l'appréciation de l'action de réparation qui doit être entreprise, la considération de la récompense et de la punition restant loin à l'arrière-plan. L'éthique chrétienne mène donc à son terme une éthique naturelle, commune à tous les hommes. Et tout compte fait, il n'y a pas de différence fondamentale entre l'éthique chrétienne et l'éthique philosophique (*Contre Celse* I 4).

3 / La conscience

Le lien établi par Origène entre la doctrine de l'esprit *(pneuma)* et celle de la conscience présente une importance capitale. Origène connaît la tripartition platonicienne de l'âme, mais il donne à l'âme comme partie fondamentale, l'esprit tel que le conçoit Paul, et qu'il met en étroit rapport avec la partie rationnelle (*logikon* / λογικόν) de l'âme telle que la conçoivent les stoïciens. L'homme n'est doté de cet esprit *(pneuma)* que lorsqu'il se trouve relié à Dieu (*Homélies sur Ézéch.* 1, 16) dans la foi. Cette conception s'accorde avec celle exposée plus haut et suivant laquelle un mauvais esprit habite dans l'âme, qui s'est éloignée de Dieu et qui s'est enfoncée dans la matière. En réalité, Origène identifie cet esprit *(pneuma)* divin conjoint à l'âme humaine avec la conscience, dont l'origine divine se trouve par là prouvée. En cela, il lui assigne la fonction qui suivant une représentation philosophique plus large revient à la partie rationnelle *(logikon)* de l'âme qui elle-même, avait été assimilée, dans le cadre de l'interprétation allégorique, aux démons (*daimones* / δαίμονες) hésiodiques considérés comme gardiens et surveillants des hommes (Cicéron, *Tusculanes* I 52 *sq.*).

Le quatrième siècle

Au cours du IIIe et du IVe s., se produisent des catastrophes militaires, politiques et économiques qui font régresser ou disparaître, dans beaucoup de villes de l'Empire romain, une classe de fonc-

tionnaires éclairés et éduqués au profit de gens peu urbanisés plus tournés vers l'action que vers l'étude. Ce phénomène se manifeste notamment dans le code pénal de Constantin, le premier empereur chrétien, qui prend en compte des actes qu'on ne trouve que dans des sociétés en guerre civile ou en révolution. Depuis son union avec l'État, l'Église reflète ce mouvement. On pense à ces bandes de moines fanatisés par les patriarches d'Alexandrie, aux exactions et aux violences commises contre les hérétiques et contre les païens.

On trouve des représentants de l'ancienne civilisation parmi les païens du IVe s. dans la classe des sénateurs et surtout dans les centres qui maintiennent la culture rhétorique et philosophique à Alexandrie, à Antioche et à Athènes. De l'autre côté, des représentants de l'Église se chargent de l'éducation morale du pouvoir. Jean Chrysostome s'avère infatigable pour contrer la catastrophe que constituent les représailles impériales contre la ville d'Antioche qui s'est rebellée. Basile de Césarée et d'autres cherchent à s'opposer à la misère de leur époque par des actions charitables. Ambroise de Milan représente auprès de Théodose Ier l'autorité éthique de l'Église face aux décisions concrètes. Il est étonnant de voir l'Église, une institution qui pourrait rester repliée sur le culte, se donner une théologie spéculative, qui n'intéresse qu'un petit nombre de ses membres, sans jamais abandonner son effort d'éducation morale auprès de tous les croyants ; c'est d'ailleurs ce trait qui la distingue des religions à mystères et des sectes. La dévaluation de ce monde plein de misère et de désespoir ne mène donc pas chez elle à un relâchement de l'effort moral, que ce soit dans la théorie ou dans la pratique.

La charité des chrétiens déjà remarquée aux Ier et IIe s. même par leurs ennemis est conforme à la charité à grande échelle que déploie au IVe s. une Église reconnue, qui a de l'influence et qui représente une puissance économique. On songe à la fondation à Césarée, par Basile, de plusieurs hôpitaux, hospices et maisons pour personnes âgées, dont on ne trouve aucun parallèle en dehors du monde chrétien. L'importance des opérations caritatives fut telle que l'empereur Julien chercha à lui faire pièce en mettant en valeur la *philanthrôpia* / φιλανθρωπία.

Théorie éthique

En théologie comme en éthique, l'hellénisation gagne du terrain dans le christianisme. Partant des positions philosophiques et s'écartant des schémas traditionnels, on quitte, en psychologie, l'intellectualisme pour aller vers le volontarisme ; mais ce changement se réalise à l'intérieur du monde de la révélation et s'inspire de spéculations gnostiques, hermétiques et platoniciennes sur la volonté *(thélêsis)*. Même s'il combat un nombre important de doctrines philosophiques dans le domaine de l'éthique et de la psychologie (création matérielle de l'âme, éternité de l'univers, origine intellectuelle des affects, etc.), le christianisme tire ses représentations de base en éthique et en psychologie non seulement de la philosophie des différentes Écoles, et surtout du platonisme dont l'influence ne cesse de grandir au détriment du stoïcisme, mais aussi de la Bible, qui, grâce à une lecture allégorique, peut être mise en conformité avec la théologie et la philosophie. Voilà pourquoi on peut considérer que, dès cette époque, les doctrines chrétiennes en éthique forment un ensemble relativement cohérent.

1 / Conformité à la nature

À l'époque, on est convaincu que les postulats de la révélation biblique correspondent à l'éthique naturelle, comme n'a cessé de le répéter d'abord Paul, puis Origène, qui reprenait la doctrine stoïcienne des opinions communes (*Contre Celse* VIII 52). La voix de la conscience joue le rôle de garantie en ce domaine. Une perversion, décrite à travers la notion stoïcienne de « perversion de la raison » (*diastrophê* / διαστροφή), et l'idée platonicienne suivant laquelle l'âme s'empêtre dans la matière, expliquent que le mal n'a cessé de croître depuis la faute d'Adam, augmentant de ce fait la propension au péché chez l'homme. Mais, étant donné que le *logos* qu'il recèle l'apparente à Dieu, l'homme est non seulement capable mais aussi obligé de faire des efforts dans le domaine de l'éthique pour échapper au mal.

Comme chez les stoïciens, les maux physiques sont considérés, sur un plan cosmologique, comme des opposés nécessaires aux biens (Basile, *Homélies sur l'Hexaéméron* 2, 5), et sur un plan anthropologique, comme des épreuves qui aident l'homme à s'élever sur le plan de l'éthique. Ces maux sont considérés comme des choses indifférentes (*adiaphora* / ἀδιάφορα), c'est-à-dire des choses qui ne dépendent pas de nous (*eph' êmin* / φ' ἡμῖν). Les duretés de la vie sociale (différences entre riches et pauvres) restent en ce monde inévitables (Théodoret, *Sur la Providence divine* 6-7), et sont tenues pour des maux (*kaka* / κακά) ; mais, dans l'autre monde, sera instaurée une justice égalitaire. Les rapports sociaux ne doivent donc pas être modifiés, comme l'enseigne Jean Chrysostome, même dans le cas de l'esclavage. Pourtant on trouve chez Basile de Césarée et chez Grégoire de Nysse une critique de l'institution de l'esclavage.

Seuls sont de vrais maux les maux qui ressortissent au domaine moral, conviction que les chrétiens partagent avec les platoniciens et les stoïciens. Et ces maux doivent être rapportés à l'homme seul, au mauvais usage de son libre arbitre, et non à son Créateur et à l'ordre établi par lui (Eusèbe, *PE* VI 6, 49 ; Lactance, *Institutions divines* 5, 7). D'origine stoïcienne et platonicienne est encore l'éloge de la beauté et de la finalité de la nature en général, et de celle de l'homme en particulier (Basile, *Homélies sur l'Hexaéméron* 6). Une théodicée de ce genre exige de

l'homme une réponse forte sur le plan de l'éthique. De là vient que, dans le sacrement du baptême, la remise des péchés soit un acte sur lequel on ne peut revenir, non une promesse renouvelable, en sorte que, après le baptême, l'économie du salut repose entièrement sur l'effort de l'homme.

L'irréversibilité de cet acte sacramentel de pardon (Commodien, *Les Instructions* 2, 4) en quoi consiste le baptême pèse d'un poids important sur toutes les décisions éthiques ultérieures, car une nouvelle faute peut annuler le salut. La crainte qu'une nouvelle faute ne vienne remettre en question toute l'économie du salut fit que, en dépit des mesures de dissusasion de l'Église officielle, on retardait au maximum le baptême, et même jusqu'aux dernières heures de la vie. Et cette crainte se fonde elle-même sur les convictions suivantes : le jugement de Dieu porte sur les actes qui sont posés dans le monde sensible où règne la contingence et où le libre arbitre peut toujours tout remettre en cause. L'homme est donc totalement responsable de ces actes devant Dieu et devant les hommes. L'appel incessant à la résolution et à l'ardeur morale de l'individu, le rôle exceptionnel accordé à l'effort moral de l'homme qui doit être associé à la grâce divine accordée dans le culte, pour atteindre le but de la vie qui se situe dans la félicité éternelle, donnent à cette éthique son caractère actif. Car c'est moins le dévouement à Dieu et la subordination au prochain que l'active organisation de la vie dans la confiance et le consentement à la grâce de Dieu et pour le service du prochain qui constituent le fondement de cette éthique.

Étant donné que le baptême ne peut être donné qu'une seule fois, et comme celui qui est baptisé n'est pas assuré de mener une vie parfaite, la nécessité s'impose, dans la pratique, d'une doctrine de la pénitence réglée par l'autorité de l'Église, ce qui implique que les péchés soient classés comme mortels ou véniels. À la vérité, une telle classification est déterminée par une tendance à évaluer la signification de ces fautes particulières pour le plan du salut, mais, en fonction de ce qui a été dit, elle peut être proposée d'après des critères moraux intramondains.

2 / Intellectualisme

En ce qui concerne l'explication de la faute et l'exposé des possibilités de la nature humaine, on assiste alors dans le christianisme à un retour en force de la conception, caractéristique de toute la tradition philosophique païenne, d'un libre arbitre rapporté à l'intelligence et non à la volonté. Voilà pourquoi aussi Eusèbe de Césarée proteste en ces termes contre ceux qui opposent foi et raison : « Certains, en effet, imaginent que le christianisme ne respecte aucune logique et que ceux qui revendiquent le titre de "chrétien" n'assurent leur croyance que sur une foi irrationnelle et un acquiescement sans examen ; à les en croire, personne ne peut par une démonstration évidente fournir la preuve de la vérité de nos promesses et nos adeptes ne croient bon de s'intéresser qu'à la seule foi sans discernement et sans examen » (*Préparation évangélique* I 1, 11). La jonction de la foi et de l'examen au sens de l'éthique intellectualiste véhiculée par la philosophie grecque explique le rapprochement entre la conception chrétienne du péché et la doctrine philosophique des passions.

3 / Doctrine des passions

Dans la classification des passions, les chrétiens suivent généralement, avec quelques modifications de détails, les premiers stoïciens dans leur opposition à la tradition platonicienne. La passion, et par suite la possibilité de la faute, se manifeste lorsque la partie rationnelle de l'âme, le *logikon*, n'arrive pas à maîtriser les tendances de l'âme d'ordre animal et pulsionnel. La tripartition de l'âme généralement acceptée en Orient, ne joue, en Occident, qu'un rôle subalterne. Dans une théologie scientifique, l'explication du péché par l'influence d'un mauvais démon qui habite l'âme est rejetée ou interprétée allégoriquement chez Grégoire de Naziance. Sur ce point, comme sur celui d'un nouveau canon des péchés capitaux, qui, si on accepte la doctrine des passions, devient superflu, se creuse un fossé entre les tenants d'une théologie scientifique et les moines anti-intellectualistes (Rufin, *Histoire des moines* 7, 29). Les uns et les autres toutefois s'accordent sur le fait que l'abstention de péché peut être décrite en termes d'*apatheia*. En fait, il s'agit non pas de l'absence de passions, telle que la conçoivent les stoïciens, au sens fort, de la totale libération de la partie directrice de l'âme, l'*hêgemonikon* / ἡγεμονικόν, à l'égard des faux jugements, mais du concept platonicien correspondant, qui implique notamment la maîtrise totale sur tous les instincts animaux par l'intellect. La voie qui mène à ce but passe par l'ascèse, impliquée par un dualisme qui sépare le corps et l'âme. En dépit de son fondement dualiste, l'ascèse est volontiers rapportée à cette autre prescription psychologique résultant du postulat formulé en ces termes « supporte et abstiens-toi » (*anékhou kai apékhou* / ἀνέχου καὶ ἀπέχου) (Épictète IV 8, 20). Les chrétiens reconnaissent, aussi bien que les païens, que la maîtrise des passions et l'absence de passions constituent des étapes sur la voie de la réalisation (Nemesius 19) individuelle, même si c'est en invoquant l'exemple de Jésus que certains plaident pour la maîtrise des passions.

4 / Doctrine des vertus

Le canon des vertus tire son origine de l'éthique philosophique, et il en va de même pour leur « enchaînement réciproque » (*antakolouthia* / ἀντακολουθία), pour leur singularité changeante et pour leur unité (Ambroise, *Des devoirs* 2, 39). Il en va encore de même pour le caractère personnel de la vertu qui dépend « non

de la nature, mais de la volonté ». De même les vertus spécifiquement chrétiennes, amour, foi et humilité, mises en rapport avec les antiques vertus philosophiques, sont considérées comme concepts éthiques suprêmes (Ambroise, *Des devoirs* 1, 251) de sorte qu'un système de vertus chrétiennes résultant de l'expérience religieuse peut voir le jour. De même le manque de repentir du sage stoïcien, peut être repris et réinterprété dans le cadre d'une doctrine chrétienne (Basile, *Homélies sur les Psaumes* 29). Dans la doctrine du but *(télos)* de la vie, les chrétiens ont enfermé toute la tradition platonicienne, dont la formule de l'assimilation à Dieu a pu être reprise sans problème.

Le monachisme

En fait, un double standard éthique se développa progressivement dans la doctrine chrétienne, et une distinction s'établit entre les vertus du chrétien ordinaire et celles du moine, qui recoupait la vieille opposition païenne entre l'excellence philosophique et l'excellence civique, une analogie qui fut approfondie en Orient où la vie monastique se vit qualifiée de « philosophie divine » ou « sacrée ».

Deux hommes marquent, presque en même temps, les branches maîtresses de ce courant. Antoine (250-356 ?) qui par son exemple consacre les deux formes de l'anachorèse : érémitisme absolu, pratiqué à un ou deux, et érémitisme tempéré dans lequel les solitaires se rassemblent au voisinage d'un lieu de culte ou de la retraite d'un « ancien ». Et Pacôme (290-346), le père des cénobites, qui inaugure la communauté vivant à l'intérieur d'une enceinte, assujettie à un régime commun de prière et de travail et soumise à un supérieur. Le monachisme égyptien se propage par l'exemple plutôt que par l'essaimage. En général, on se rend en Égypte, Rufin, Jérôme, Mélanie, Cassien pour l'Occident, Basile de Césarée et Évagre du Pont pour l'Orient, dans le but d'y rassembler des recueils de dits et d'entretiens qui suscitent un peu partout des imitations. Basile de Césarée (~ 330-379) encourage la communauté de prière, d'obéissance et de travail par des directives passées à la postérité sous le nom de *Règles*.

Par la réclusion, le célibat, la frugalité, la simplicité des vêtements, par le jeûne, la prière et par un constant examen de conscience, par des règles définissant de façon rigide l'emploi du temps, qu'il s'agisse de la prière, du travail ou du loisir, le moine cherche à se défaire de cette enveloppe que tissent autour de son âme les désirs charnels et les soins qu'impose la vie en ce monde pour se rapprocher de Dieu. Les premiers moines cherchaient l'isolement complet dans le désert. Mais par la suite, on admit que ceux qui aspiraient à un mode de vie plus parfait avaient besoin d'une vie communautaire qui leur apportât support et contrôle. En Occident, l'idéal de vie monastique présenta une allure moins contemplative et plus pratique qu'en Orient ; sous la direction de saint Benoît (480-543), le travail fut considéré comme un élément décisif dans la vie monastique. Partout, le cloître était le cadre où se déroulait un combat intense et sans merci contre la faiblesse humaine ; on comprend dès lors les premières listes de « péchés mortels » qui furent établies en ces lieux où la pénitence était pratiquée non seulement à titre individuel, mais aussi à titre collectif, les moines rachetant les péchés de la communauté des chrétiens.

Particularités de l'Occident

L'Occident latin cède le pas à l'Orient en ce qui concerne la puissance spéculative et systématique, même s'il s'intéresse plus aux problèmes éthiques. Ce qui explique qu'en Occident c'est surtout avec Ambroise, et à partir d'un modèle grec, qu'une anthropologie se constitue, qui offre une représentation de l'essence de l'homme et de sa place par rapport à son créateur et dans le monde ; c'est au même moment qu'apparaît une doctrine morale liée à cette anthropologie. La théologie occidentale, et cela dès ses débuts, est opposée à l'éthique théorique, et l'intérêt des auteurs chrétiens, par exemple chez Tertullien, Cyprien, Minucius Felix, Arnobe et Lactance, et de leurs répondants philosophiques (Cicéron et Sénèque), est plutôt orienté vers des problèmes d'éthique pratique. Abstraction faite du très grand nombre de déclarations de ceux qui en Occident refusent la philosophie (Tertullien, *Des prescriptions* 7) ou qui la restreignent à son domaine (Lactance, *Institutions divines* 3, 5), on arrive toujours à des points où les chrétiens latins se trouvent confrontés positivement ou négativement à des doctrines dont la structure n'est pas bien saisie (Lactance, *Institutions divines* 6, 14 *sq.*, sur la théorie stoïcienne et platonicienne des passions). On arrive quelquefois, sans en être conscient, aux mêmes résultats que la philosophie de telle ou telle École (Lactance, *(ibid.)* 7, 4 *sq.*).

La conjonction des préoccupations pratiques de l'Occident avec la discussion théorique de l'Orient se réalise à partir du milieu du IVᵉ s., et c'est Augustin qui est le représentant le plus éminent de cette tendance.

● La plupart des textes des Pères grecs et latins se retrouvent dans la *Patrologie grecque*, avec une traduction latine (Paris, 1844-1864, 221 volumes) et dans la *Patrologie latine* (Paris, 1857-1866, 161 tomes). Plusieurs ont, depuis, fait l'objet d'une édition véritablement scientifique ou d'une traduction. Leur nombre empêche d'en mentionner la liste. Ne seront mentionnés ici que les ouvrages cités dans cette notice et qui se retrouvent dans la collection « Sources chrétiennes » (Paris, Le Cerf, 1941) qui comporte déjà plus de 400 volumes et qui ne cesse de s'accroître. — AMBROISE, *Les Devoirs*, éd. M. Testard, Paris, Les Belles Lettres, I, 1984 ; II-III, 1991. — [Anonyme], *Lettre à Diognète*, n° 33 *bis*, éd. H.-I. Marrou, 1965. — BASILE, *Homélies sur L'Hexaéméron*, n° 26 *bis*, éd. S. Giet, 1950. — CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, I, n° 30, éd. C. Mondésert, 1951 ; II, n° 38, éd. P. H. Camelot & C. Mondésert, 1954 ; V, n° 278 et 179, éd. P. Voulet &

A. Le Boulluec, 1981. — EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique*, I, n° 206, éd. J. Sirinelli & E. des Places, 1974 ; II-III, n° 228, éd. E. des Places, 1976 ; IV-V, 17, n° 262, éd. O. Zink & E. des Places, 1979 ; V, 18-VI, n° 266, éd. E. des Places, 1980 ; VII, n° 215, éd. G. Schroeder & E. des Places, 1975 ; VIII-X, n° 369, G. Schroeder & E. des Places, 1991 ; XI, n° 292, éd. G. Favrelle & E. des Places, 1982 ; XII-XIII, n° 307, éd. E. des Places, 1983 ; XIV-XV, n° 338, éd. E. des Places, 1987. — GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Remerciement à Origène*, n° 148, éd. H. Crouzel, 1969. — IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, I, n° 263 et 264, éd. A. Rousseau, 1979 ; II, n° 293 et 294, éd. A. Rousseau, 1982 ; III, n° 210 et 211, éd. A. Rousseau, L. Doutreleau & Ch. Mercier, 1965 ; IV, n° 100, éd. A. Rousseau & L. Doutreleau, 1965 ; V, n° 152 et 153, éd. A. Rousseau & L. Doutreleau, 1969. — JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, éd. G. Archambault, Paris, Picard, 1904 ; *Apologies pour les chrétiens*, éd. A. Wartelle, Paris, Études augustiniennes, 1987. — LACTANCE, *Institutions divines*, éd. P. Monat, I, n° 326, 1986 ; II, n° 337, 1987 ; IV, n° 377, 1992 ; V, n° 204 et 205, 1973. — TERTULLIEN, *De la prescription contre les hérétiques*, éd. P. de Labriolle & R. F. Refoulé, n° 46, 1957. — THÉOPHYLE D'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolycus*, éd. J. Sender & G. Bardy, n° 20, 1948. — TATIEN, *Discours aux Grecs*, éd. A. Puech, Paris, Picard, 1903.

► BROWN P., *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif* (1989), trad. fr., Paris, Gallimard, 1995. — DIHLE A., « Ethik », *Reallexikon, für Antike und Christentum* VI, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1966 ; *The Theory of Will in Classical Antiquity* (Sather Lectures 48), Berkeley / Los Angeles / Londres, Univ. of California Press, 1983. — FREDOUILLE J.-C. & ROBERGE R.-M. dir., *La Documentation patristique : bilan et prospective*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1995. — LE BOULLUEC A., *La Notion d'hérésie dans la littérature grecque*, IIe-IIIe s., t. I : *De Justin à Irénée*, t. II : *Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris, Études augustiniennes, 1985. — LILLA S. R. C., *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, Univ. Press, 1971. — MARROU H.-I., *Patristique et humanisme : mélanges*, Paris, Éditions du Seuil, 1976. — OSBORN E., *Ethical Patterns in Early Christian Thought*, Cambridge, Univ. Press, 1976. — SPANNEUT M., *Le Stoïcisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Le Seuil, 1957, 2e éd., 1969 ; *Tertullien et les premiers moralistes africains*, Gembloux / Paris, Duculot / Lethielleux, 1969.

Luc BRISSON

→ *Augustin ; Christianisme ; Grâce ; Jésus ; Paul , Plotin , Stoïcisme ancien ; Stoïcisme jusqu'au XVIIe s. ; Théologie morale.*

PAUL, ~ 10 - ~ 67
La pensée morale de saint Paul

Saint Paul se posa en moraliste, comme en témoigne l'abondance des prescriptions au fil de ses Épîtres, surtout dans celles qui émanent indiscutablement de l'Apôtre (I Th, I et II Co, Ga, Rm, Ph). Il est considéré comme le fondateur de la morale conjugale et sexuelle chrétienne et il fut le premier auteur chrétien, aussi, à poser le problème des rapports de l'éthique avec le politique. Mais, comme tous les philosophes antiques, il réfléchit non seulement sur la conduite et les mœurs de ses contemporains mais aussi sur les croyances religieuses qui y étaient impliquées.

De par son époque, ses origines et sa formation, Paul s'est trouvé à la croisée de plusieurs traditions philosophiques. Comme tout juif de la Diaspora, il reçut une teinture de stoïcisme à travers le filtre de la synagogue : ainsi il utilise des concepts grecs et certains procédés de la philosophie populaire, tels que les catalogues de vices et de vertus. Mais, sur le fond, il se situe bien davantage dans la lignée de ces *Sagesses* hellénistiques (*Sagesse de Jésus ben Sira, Testament de Lévi* au IIe s., *Sagesse de Salomon* au Ier s.), qui avaient déjà posé, avec une terminologie grecque, le problème des rapports entre éthique et foi dans la perspective de la révélation monothéiste.

Paul ne fut cependant pas un théoricien. Contrairement à ses prédécesseurs juifs et aux moralistes grecs, il ne produisit pas de morale codifiée, ni de traité systématique. Ses réflexions ne constituent pas non plus un commentaire de la Loi divine, comme l'étaient les *Sagesses* juives, ni même, sinon exceptionnellement, des « paroles du Seigneur ». L'éthique de Paul se fonde sur son expérience mystique personnelle, celle de sa relation au Christ telle qu'il la vécut depuis sa conversion. Et c'est ce qui en constitue l'originalité.

Les fondements théologiques : une éthique fondée sur le Christ

Travaillant plus que tout autre sur les fondements théologiques de l'éthique, Paul utilisa en les dépassant les moralistes juifs hellénisés, de ben Sira à Philon d'Alexandrie, son quasi-contemporain. Le monothéisme faisait de Dieu seul l'instigateur et le garant de l'ordre éthique, si bien que la morale judéo-chrétienne ne trouve pas sa seule motivation dans l'exercice du Bien, comme celle des Grecs, mais dans une espérance eschatologique, la résurrection devenant dès lors la rétribution éthique (ITh 4, 15618 ; ICo 15, 32 ; Ph 3, 20-21). Comme le juif, le chrétien cherche à pratiquer « la vie qui plaît à Dieu » (Rm 12, 1). Dans le cadre d'une religion révélée, le Bien n'est pas de l'ordre de la connaissance, comme dans les philosophies classiques, mais de celui de l'inspiration : les règles morales sont donc d'expression prophétique. Bien que Paul, comme les juifs hellénisés, ait emprunté le terme de *pneuma* / πνεῦμα au stoïcisme, il désigne par là une réalité transcendantale tout à fait différente : l'Esprit de Dieu ou « Esprit saint » (*pneuma hagion* / πνεῦμα ἅγιον) est un principe de vie supérieure, un mode de participation au divin, qui est accordé au croyant en vue de son salut et de sa sanctification. Ainsi l'ordre éthique s'établit sur la distinction entre deux catégories d'hommes : ceux qui vivent selon la chair et ceux qui vivent selon l'Esprit (ICo 3, 1-3).

La vie morale implique donc l'ascèse. Mais contrairement à Philon d'Alexandrie, Paul n'enferme pas le croyant dans un état de possession mystique (ICo 14) : selon lui, l'Esprit de Dieu peut cohabiter avec l'intelligence humaine (*psychè* / ψυχή) ; il s'attache moins aux effets thaumaturgiques de l'Esprit qu'à son efficacité sur le plan moral, dans la lutte à mener contre les faiblesses de la chair (Rm 8, 1-3). Le rationalisme et le pragmatisme de Paul le mettent à part parmi les Sages du judaïsme hellénisé, encore qu'il ne soit jamais parvenu à clarifier totalement ses idées : dans son œuvre, le *pneuma* apparaît tantôt comme l'ensemble de l'âme opposée au corps (ICo 14, 14 ; Ga 5, 16-17 ; Rm 7, 14 et 8, 5), dans un dualisme qui n'est pas sans rappeler Platon, tantôt seulement la partie supérieure de l'âme, distinguée tout à la fois du corps et de la *psychè* (ITh 5, 23), dans la même tradition que le judaïsme alexandrin.

L'Esprit constitue le don de Dieu, la Grâce sans laquelle l'action humaine reste sans valeur dans l'économie du salut. Il représente la conscience du chrétien qui ne doit pas dépendre du jugement des hommes mais de celui de l'Esprit saint qu'il a en lui (ICo 2, 15 ; Rm 13, 15 ; Col 2, 20). Paul a considérablement personnalisé et intériorisé cette notion d'Esprit saint qu'il tenait des *Sagesses* juives : pour lui, vivre moralement nécessite une introspection permanente, qu'il appelle le « discernement » et qui est aussi un charisme, pour éprouver si « Jésus-Christ est en vous » (IICo 13, 5). C'est là le caractère profondément novateur de l'éthique paulinienne que d'être ainsi ancrée sur l'union mystique au Christ, Dieu incarné, alors que les *Sagesses* juives se contentaient de fixer comme finalité à l'éthique la « proximité à Dieu » (Ps 77, 28).

Le propre de la révélation chrétienne est d'affirmer avec Paul que le salut passe par l'incarnation du Fils de Dieu, par ses souffrances et par sa mort, qui méritent aux hommes la Grâce à l'œuvre dans l'univers moral. Il s'ensuit que l'imitation du Christ est le principe essentiel de l'éthique paulinienne, avant le Bien et même le Jugement de Dieu (ITh 1, 6-7 et 5, 23-24 ; Rm 6, 1-11 ; Ph 3, 8-12). Ainsi le mariage (Eph 5, 22-32), la prostitution (ICo 6, 12-20 ; Rm 12, 1), le devoir de sincérité, le goût de la chicane (ICo 6, 4-8) sont justifiés ou condamnés en fonction de l'appartenance mystique du croyant au Christ. Il faut vivre « dans le Christ », « comme le Christ », « selon l'Esprit du Christ », car se convertir, c'est « revêtir le Christ » (ICo 10, 17 ; Ga 3, 26-27 ; Rm 6, 3-4 ; Ph 1, 1 et 8).

L'imitation du Christ n'est ni confusion, ni mimétisme ; elle accomplit l'inspiration christique en réorientant le converti vers Dieu au cours d'un lent processus de dépossession de soi-même et de re-création (ITh 5, 23-24 ; Rm 6, 1-11 ; Ph 3, 8-14). Paul donne ainsi au devenir humain une valeur très positive, contrairement aux conceptions grecques classiques. Il en résulte un certain bouleversement des valeurs. Il propose aux convertis, aussi bien grecs que juifs, la souffrance, qui est rédemptrice (ITh 3, 9 et 2, 14), le pardon, qui est réordination à Dieu (ITh 5, 15 ; ICo 4, 12-13 ; Rm 5, 10-11), l'humilité, corrélative de la grandeur de Dieu, qui devient le principal mode relationnel (Ph 2, 6-11). À une morale du héros, qui était celle des Grecs, Paul oppose une morale de l'amour et de la pitié. En affirmant que Dieu aime également tous les hommes, il promeut les indigents et les exclus au rang de symboles de l'humanité ; la pitié devient ainsi une forme de la conscience, qui permet au croyant de comprendre que tous les hommes participent de la bonté divine et qu'on doit se reconnaître dans autrui (ITh 3, 12 et 4, 1), que l'amour (*agapè* / ἀγάπη) est en définitive le seul mode de connaissance que l'homme puisse avoir de Dieu et la seule expérience qui l'emporte sur la temporalité (ICo 8, 2-3 et 13 ; Rm 3, 28). L'exigence éthique coïncide ainsi avec le mouvement de la foi (Rm 3, 28 et 5, 20-21) et elle n'est donc réalisable que par la Grâce.

Le principe de l'imitation fonde enfin une pédagogie. Les convertis doivent reproduire les comportements et les vertus des Apôtres, de même que ceux-ci trouvent leurs modèles de vie en Jésus-Christ (ITh 1, 6-7 ; ICo 4, 16 et 11, 1). C'est là une nouveauté dont on chercherait en vain l'équivalent dans l'Ancien Testament ; il fallait que Dieu prit en Jésus visage humain pour que la vie du croyant se fasse « imitation de Dieu », à l'exemple du Christ, « image du Dieu invisible » (ITh 5, 11 ; Col 1, 15).

Une éthique de la liberté

Ancrée dans une relation mystique personnalisée, l'éthique paulinienne implique un engagement volontaire et se démarque radicalement de la morale juive fondée sur l'observance de la Loi et sur l'obéissance.

Paul fut le principal artisan de cette démarcation alors que l'Évangile de Matthieu, par exemple, fera encore de la morale une affaire d'obéissance, avec des impératifs et des sanctions. Paul considère que la Loi ne fait que donner la connaissance du péché (Rm 3, 20) mais que le Bien authentique naît en l'homme non pas comme un devoir mais comme une réponse libre à la Grâce de Dieu, qui opère dans la vie du croyant dans le Christ et par l'Esprit. Cependant, il préserve l'autonomie de la raison (ICo 14, 14), identifiée, conformément à la tradition grecque, avec la volonté libre ; il prône donc, lui aussi, une morale de la mesure et de l'ordre (ICo 7, 12-16, 34-37), en répudiant tout excès (ITh 5, 6-7 ; IITh 2, 2-7), ce qui n'était pas le cas de la plupart des sectes juives contemporaines.

La morale paulinienne n'est donc pas l'expression d'une codification sociale, mais celle d'un code individuel intérieur qui traduit l'apparte-

nance au Christ (Ga 5, 1 ; Rm 8, 2, 4). En cela, elle se rapproche du stoïcisme. L'affirmation de la liberté souveraine (ICo 6, 12 : « Tout m'est permis ») implique d'abord, comme pour les Stoïciens, l'« autarcie » (Ph 4, 11-12), la complète maîtrise de soi à l'égard des fluctuations de la vie (ICo 6, 12 : « Je ne me laisserai asservir par rien », illustré par Ph 4, 12 et IICo 11, 23-27). À la problématique juive du permis et du défendu, Paul substitue l'examen de conscience pour discerner ce qui est en accord avec la vocation du chrétien et la volonté de Dieu. Le péché ne se définit plus comme une transgression des commandements (Rm 7, 8), mais « en conscience » (ICo 8, 9), par exemple comme un manque d'amour. Le devoir social, lui aussi, se définit « en conscience » (Rm 13, 5).

La liberté est limitée par la foi : ainsi on n'est pas libre de consommer indifféremment les idolothytes, les viandes consacrées aux dieux païens (ICo 10, 23). Elle est limitée également par la justice et le désir du Bien, qui est une disposition intérieure attribuée à la Grâce (Rm 6, 17-18 : IITh 1, 11). Enfin elle peut être limitée par la loi civile ou par la règle sociale, rien n'étant pire que d'être objet de scandale (ICo 10, 23). Paul, comme les Stoïciens, transforme la censure en expression de la liberté personnelle ; comme eux, il établit une éthique du comportement et non de l'idéal, dans la tradition de l'hellénisme. Contrairement à d'autres sectes juives contemporaines, et en particulier aux Esséniens, il ne prône aucun réformisme social. Sur le problème de l'esclavage, par exemple, il n'affirmera jamais l'égalité naturelle entre les hommes, en retrait même sur certains Stoïciens (Sénèque, *Lettres à Lucilius,* 47) et se contentera d'affirmer la fraternité de tous, maîtres et esclaves, dans le Christ, dans la perspective d'une anthropologie mystique (Lettre à Philémon ; Col 3, 22-25).

Effort moral et sainteté

La vie morale vise à la sainteté, les convertis étant désignés comme les « Saints », par opposition au reste du monde. Paul définit la sainteté non pas seulement, comme la plupart de ses contemporains grecs et juifs, en termes de pureté rituelle ou morale, mais « de corps et d'Esprit » (ICo 7, 34), comme une consécration de la personne entière à Dieu et comme un mode de vie. La sanctification se réalise dans l'effort moral, non plus raidi sur lui-même mais suscité par Dieu, par l'opération de la Grâce. Pour atteindre la perfection morale, c'est-à-dire la sainteté, l'homme doit donc se projeter vers Dieu et non pas se chercher au sein de son individualité naturelle ou historique. La personne morale est donc ainsi posée comme un idéal et non comme l'expression subjective du moi.

En visant ainsi la sanctification du corps et de l'Esprit, Paul dépasse dans une certaine mesure le dualisme classique dont il reste, on l'a vu, plus ou moins imprégné. Cependant, dans son éthique et conformément à la tradition du judaïsme hellénistique, le corps continue à apparaître comme un obstacle à la volonté de Dieu. Il ne représente pas seulement les besoins naturels ; il véhicule une image de mort car il est faible et périssable, si bien que rien de bon ne peut en sortir (IICo 4, 10-11 ; Ga 5, 19, 21 ; Rm 7, 7-10 ; 18, 23-24). La conception paulinienne du devenir de la personne se fonde sur la conviction d'une lutte incessante de l'Esprit contre le corps, pour transformer le « cœur » – principe d'unité – et faire passer d'une vie selon la chair, désordonnée et rebelle à Dieu, à une vie selon l'Esprit, qui est l'expression de la volonté libre.

Une éthique de la continence

Il s'agit d'abord et surtout de lutter contre l'impureté, la *porneia* / πορνεία (ITh 4, 3-5 ; ICo 6, 12-20), ce qui oblige la communauté des saints à vivre à part dans le monde, régie par un code de morale sexuelle particulièrement strict, qui est resté définitivement attaché au nom de Paul.

L'Apôtre exige des jeunes gens une continence qui ne leur autorise aucun des espaces de liberté et de plaisir habituels aux Grecs. Il condamne toute forme d'homosexualité, considérée comme un « péché contre nature » (ICo 6, 9 ; Rm 1, 26-27 ; 1 Tm 1, 9-10), fidèle d'ailleurs aux positions juives qui la considéraient comme un « vice grec ». Il bannit aussi la prostitution (ICo 6, 15-18). Surtout il développe une théorie de la continence (et du célibat) que systématiseront encore les Épîtres pastorales et les Pères de l'Église jusqu'au refus de la sexualité. La continence dans le couple est souhaitable, au moins à titre temporaire (ICo 7, 1-6), de même que l'état de célibataire, de veuve ou de vierge (ICo 7, 25-28). En posant son propre célibat comme un modèle (ICo 7, 7-8), Paul a institué le principe du célibat consacré, qui assure l'unité de la personne morale puisque le cœur n'est plus partagé entre les affaires de Dieu et celles du monde (ICo 7, 32-35). Ce faisant, il se démarque radicalement de l'hellénisme, pour qui la virginité n'avait jamais représenté un choix héroïque non plus qu'un idéal de perfection originelle mais plutôt une anormalité. Cependant la position de Paul n'était pas aussi radicale que celle d'autres courants juifs ou judéo-chrétiens, représentés à Corinthe (on le lit en creux dans les Épîtres) et bien connus par les écrits de Quumrân. Ceux-ci visaient la perfection en se retirant totalement du monde, manifestaient un complet dégoût des comportements grecs – nudité, promiscuité, homosexualité – et ils exigeaient le célibat, au moins pour un temps déterminé, vivant leur chasteté entre eux, en reclus.

C'est donc dans un contexte polémique que Paul a élaboré sa doctrine du mariage, convaincu que la chasteté n'est pas faite pour tous et que le

célibat ne peut être généralisé (ICo 7, 2, 7 et 9 ; ITh 4, 3-5). Les Épîtres pauliniennes sont les seuls textes de toute la Bible à traiter complètement le sujet, ce qui a donné à l'œuvre de Paul son caractère normatif. Il apparaît conformiste au regard de son temps. Comme tous ceux qui ont été frottés de stoïcisme, il conseille la continence temporaire, qui prouve la maîtrise de soi, mais suivant l'enseignement pharisien traditionnel, il est favorable aussi au mariage précoce. Sa théorie du mariage est en partie négative, dans la mesure où il le conçoit comme la socialisation et l'expression ordonnée du désir, qui évite de tomber par frustration sexuelle dans l'impureté, c'est-à-dire l'immoralité totale. En établissant ainsi le mariage comme une défense contre le désir, Paul l'a marqué (durablement dans la tradition chrétienne) d'une prévention contre la sexualité, considérée comme le mal. Il faut relever, pourtant, que ce point de vue n'est pas propre à l'Apôtre mais coïncide avec les réticences qui commençaient à apparaître chez certains médecins ou philosophes du monde gréco-romain sur le sexe et le mariage. Paul n'allait pas absolument à contre-courant.

Beaucoup plus positive est la morale conjugale, fondée sur l'imitation de la relation du Christ à l'Église (ICo 11, 3-15 ; Col 3, 18), et plus originale qu'il n'y paraît. Dans une société grecque qui était exclusivement une société d'hommes, Paul affirme que les femmes, comme les hommes, appartiennent à la communauté familiale et ecclésiale (ICo 11, 2-16 et 14, 24-35 ; ITm 3, 11 et 5, 2-16). Il souligne, certes, la différence sexuelle, à la fois sur le plan théorique (Ga 3, 28) et sur le plan pratique – par la différenciation des costumes, des coiffures et des comportements (ICo 11, 2-16 ; Ep 5, 22-28 ; ITm 2, 8-15) – sans tolérer aucune inversion des rôles sexuels comme en pratiquaient parfois les rites grecs. Mais il donne une place à la femme dans le couple (ICo 11, 11-12), rejoignant ainsi certains courants stoïciens. À l'inverse, il se démarque en même temps d'autres sectes juives, comme celle de Quumrân, qui, dans leur objectif de sanctification, refusaient tous les compromis et tous les fondements de la société ordinaire, le mariage comme l'esclavage, et exigeaient, contrairement à Paul, la séparation d'avec les conjoints païens.

Les principes d'une éthique communautaire

L'adéquation de Paul aux valeurs de la cité antique est encore plus évidente quand on considère les règles de vie pratique qu'il édicta pour ses convertis de Corinthe, de Galatie ou de Rome.

L'éthique de Paul est pragmatique, car sa foi privilégie l'action (ICo 4, 19 ; IITh 1, 11). En effet, l'amour de Dieu y est soustrait à la mystique et resitué dans l'univers moral puisqu'il engendre une attitude déterminée vis-à-vis des hommes : « plaire à Dieu » – l'objectif éthique – c'est « plaire à son prochain » (Rm 15, 2). Comme on l'a déjà relevé, Paul ne se propose pas de réformer les rapports sociaux : la « vie honorable » obéit à des principes universels, reconnus à l'extérieur aussi bien qu'à l'intérieur de la communauté (ITh 4, 12). Paul se réfère clairement à la morale véhiculée par l'usage en proscrivant tout ce qui peut être objet de scandale et d'affrontement ; il renvoie à la coutume, au devoir, aux convenances, à l'honneur et même à la nature. Les obligations sociales sont incontournables et constituent un devoir ; le chrétien les remplira avec équité, comme tout citoyen, mais aussi avec charité (ICo 10, 32-33 ; Col 3, 22-23).

L'univers moral de Paul est une société ordonnée. Il récupère ainsi les impératifs de la morale commune, que diffuse en particulier le stoïcisme populaire ; il n'ajoute rien à ses catalogues conventionnels de vices (ICo 5, 11 et 6, 9-10 ; IICo 12, 20-21 ; Ga 5, 19-21 ; Rm 1, 29-31 ; Ep 4, 31 ; Col 3, 5-8), sinon l'idolâtrie. À travers l'ivrognerie, la débauche, l'avidité et la violence, le péché est défini conformément à la sagesse grecque, en termes de démesure, bien qu'il résulte de la faute originelle commise par l'homme contre Dieu (Rm 1, 18-20 ; 5, 12). Les effets qui en sont relevés sont ceux que dénonce habituellement toute société grecque : le goût de l'intrigue ou *polypragmosunè* / πολυπραγμοσύνη (ITh 4, 6 ; 5, 14 ; IITh 3 ; ICo 6, 4-8), le sectarisme qui caractérise l' « homme de chair » (ICo 1, 10-12 ; 3, 3-9 ; 4, 6-8 ; IICo 13, 11 ; Rm 12, 16). À l'inverse, le travail et le mariage sont conseillés comme facteurs d'ordre (ITh 2, 9 ; ICo 7, 2-7 et 4, 12 ; IICo 11-12 ; IITh 3, 7-10). Paul n'utilise qu'une fois le concept grec de « vertu » (*arétè* / ἀρετή) pour définir l'idéal moral (Ph 4, 2, 8) et il le caractérise alors, comme les moralistes grecs, par la pureté, la vérité, la justice, la noblesse, l'honneur et, finalement, la concorde. Ce sont des valeurs sociales.

En affirmant la nécessité de respecter l'ordre établi, Paul réintègre enfin la conduite politique dans le domaine moral, contrairement aux Évangiles qui la traitent en matière indifférente. Comme Pierre (IP 2, 16), il établit le devoir d'obéissance et de soumission aux autorités (Rm 13, 1-7). La liberté essentielle du chrétien ne saurait donc être revendiquée pour attaquer les institutions existantes ; elle n'est absolue que dans sa manifestation intérieure : c'est l'Esprit saint, parcelle divine en l'homme, qui est tourné exclusivement vers Dieu, alors même que l'individu est entièrement soumis à l'État et à la loi civile (Origène, *Comm. in Ep. ad Rom.*, éd. J.-P. Migne, *Patrologie grecque*, XIV, col. 1226). Paul assimile le trouble de l'ordre public à une faute contre Dieu, qui est l'instigateur de l'ordre du monde et donc la source de toute autorité ; ainsi le pouvoir politique est établi comme garant de l'ordre et du Bien.

Le devoir d'obéissance civique est justifié par la structure pyramidale du monde où chacun se trouve, à sa place, subordonnant et subordonné, dans un système hiérarchique qui renvoie à Dieu.

Paul abolit ainsi la limite entre la Cité des hommes et le Royaume de Dieu, que tracent si nettement les Évangiles (Mt 22, 16, 22), de même qu'il réunit dans l'effort de sanctification le domaine du corps et celui de l'Esprit, que scindent également les Évangiles. L'éthique paulinienne représente donc la première tentative pour définir la manière chrétienne de remplir ses devoirs d'homme et de citoyen dans l'organisation existante ; elle ne constitue pas une alternative.

La théorie énoncée dans l'Épître aux Romains (13, 1-7), que tout pouvoir constitué vient de Dieu, demeurera le texte de base de la politique chrétienne, bien qu'il soit susceptible d'interprétations fort diverses, allant du compromis de circonstance au théocratisme totalitaire. Dans ce long développement est également en germe la théorie « des deux glaives », prolongée et systématisée par saint Bernard au XII[e] s., qui assigne une fonction à la justice civile dans l'économie du Salut. Il reste que Paul ne se livre pas à une analyse poussée du phénomène étatique mais qu'il se contente de prêcher la concorde.

Dans la Cité des hommes, cependant, il se préoccupe déjà d'établir les fondements du Royaume de Dieu. Participant au corps mystique du Christ, les chrétiens appartiennent à une nouvelle structure relationnelle, invisible, idéale, qui transcende tous les clivages du politique – ethniques, sociaux ou culturels – entre Grecs et non-Grecs, libres et non-libres, hommes et femmes (Ga 3, 28). Cette Cité idéale, à l'œuvre dans l'Empire romain, n'est pas sans rappeler la Cité du Sage stoïcien, qui grandit elle aussi, invisible, par-delà les divisions et les discriminations. Comme les Stoïciens, Paul reconnaît une loi naturelle, en marge de la loi positive, pour donner à la Cité de Dieu des fondements moraux.

Œuvre d'un pragmatique parfaitement intégré à l'Empire romain, l'éthique paulinienne, premier essai de morale chrétienne, n'a rien de révolutionnaire dans son contenu. Élaboré pour des convertis grecs, c'est un compromis qui réhabilite les hiérarchies et l'autorité tout en soulignant l'importance de l'effort intérieur et qui combine les valeurs civiques de l'époque avec les critères purement spirituels reçus du Christ : ainsi l'amour n'exclut pas la justice, ni le repentir l'honorabilité, ni la liberté le devoir civique. Beaucoup plus novateurs sont les fondements de cette morale, ancrée dans une anthropologie mystique qui donne une dimension particulière à la personne dans son devenir.

● Épîtres *in* Bible de Jérusalem, Paris, Le Cerf, 1973.

▶ BASLEZ M.-F., *Saint Paul,* Paris, Fayard, 1991. — BROWN P., *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity,* Columbia, Univ. Press, 1988 (trad. fr. P.-E. Dauzat & C. Jacob, *Le Renoncement à la chair,* Paris, Gallimard, 1995). — COLLANGE J.-F., *De Jésus à Paul. L'Éthique du Nouveau Testament,* Genève, Labor & Fides, 1980. — COHEN H., *L'Éthique du Judaïsme,* Paris, Le Cerf, 1994. — CULLMANN O., *Der Staat im Neuen Testament,* Tübingen, 1961. — ENSLIN M. S., *The Ethics of Paul,* New York, 1936. — FURNISH V. P., *Theology and Ethics in Paul,* Nashville, 1968 ; *The Moral Teaching of Paul,* Oxford, Clarendon, 1979. — HADOT J., « Hellénisme et christianisme », *Philosophies non chrétiennes et christianisme,* Éd. de l'Univ. de Bruxelles, 1984, p. 45-49. — MALHERBE A. J., *Paul and the Thessalonians : The philosophic tradition of pastoral care*, Philadelphia : Fortress Press, 1987. — MOHRLAND R., *Matthew and Paul. A Comparison of Ethical Perspectives,* Cambridge, Univ. Press, 1984. — POHLE L., *Die Christen und die Staat nach Römer 13,* Mayence, Grünewald, 1984. — SANDERS E. P., *Paul and Palestinian Judaism,* Londres, SCM Press, 1981 ; *Paul, The Law and the Jewish People,* Philadelphie, Fortress Press, 1983. — — STROM M., *Reframing Paul : conversations in grace & community*, Downers Grove, Ill. : InterVarsity Press, 2000.

Marie-Françoise BASLEZ

→ *Amour familial et conjugalité ; Christianisme ; Décalogue , Grâce ; Jésus ; Patristique.*

PEINE → Hédonisme

PEIRCE Charles Sanders → Pragmatisme

PÉNALE (Éthique)

Droit pénal et morale

L'objet de cette contribution n'est pas, du moins à titre principal, d'aborder la question des rapports entre droit pénal et morale. Même si les liens entre les deux phénomènes ont toujours été étroits, au point que leur distinction n'est pas évidente dans toute société, ni même dans l'esprit de certains, nous partirons de l'idée que le pénal ne surgit dans sa spécificité que lorsqu'on admet qu'il n'y a pas de recouvrement *a priori* entre les règles de droit pénal et les règles morales, de même qu'il n'y a pas de coïncidence *a priori* entre les notions d'infraction pénale et de faute morale. C'est dans cette perspective que se sont évidemment développées les conceptions devenues classiques des rapports entre le droit – et le droit pénal en particulier – et la morale, présentant ceux-ci tantôt sous la forme de cercles concentriques, tantôt sous la forme de cercles sécants.

Ces rapports de proximité suscitent cependant deux remarques. La première est que les morales sont diverses, non seulement d'une société à l'autre, mais encore au sein d'une même société, lorsque celle-ci connaît un pluralisme éthique plus ou moins important. Il en résulte que ces rapports ont un caractère plus ou moins hétérogène selon le cas. La deuxième remarque est que le recouvre-

ment que l'on peut concevoir entre le contenu de certaines règles de droit pénal et de certaines règles morales n'aboutit jamais à une simple identité, ne fût-ce que partielle, de ces deux types de règles, mais plutôt à une « superposition », qui laisse intacte la question de leur spécificité et de leur autonomie au moins relative.

Une éthique de l'intervention pénale

L'existence de recouvrements partiels entre droit pénal et morale(s) suscite une réflexion de nature éthique qui peut emprunter elle-même des voies diverses. Partant du principe que le « système de justice pénale » se compose de diverses institutions – la police, les tribunaux et les établissements pénitentiaires –, une certaine tradition, particulièrement aux États-Unis, conçoit cette réflexion comme une « éthique de la justice pénale », ayant pour objet « l'analyse éthique de ces institutions ainsi que du comportement des acteurs correspondants au sein du système de justice pénale » (Stroup, « Criminal Justice Ethics », 1992, 223).

Sans vouloir minimiser l'importance d'une telle conception, il nous semble préférable de mettre ici l'accent sur une dimension plus fondamentale de la question, qui est celle de l'intervention pénale en général, intervention qui ne se limite pas au fonctionnement de la « justice pénale », bien qu'elle y trouve un prolongement essentiel, mais qui débute par l'adoption de la loi pénale elle-même.

En raison de la double dimension « incriminatrice » et « sanctionnatrice » du droit pénal, on peut ajouter qu'une telle éthique est appelée à se déployer sur ces deux plans et à se dédoubler en quelque sorte en une « éthique de la criminalisation » (Lee & Robertson, *« Moral Order » and the Criminal Law,* 1973, 1) et une « éthique de la pénalisation » (Van de Kerchove, « L'État et la morale », 1986, 195). Enfin, la formulation de principes éthiques relatifs à l'intervention du droit pénal conduit logiquement à dégager, en creux, autant de principes de non-intervention, justifiant, lorsque ces principes paraissent transgressés, des processus de décriminalisation ou de dépénalisation.

Afin d'éviter toute forme de « pénalocentrisme », il importe cependant encore d'ajouter que le fait de conclure éventuellement à la non-intervention du droit pénal à l'égard d'un comportement déterminé ne résout évidemment pas le problème complémentaire de la justification d'une éventuelle intervention « alternative ». En ce sens, une réflexion éthique globale sur l'intervention du droit pénal ne peut que se doubler d'une « éthique de la dépénalisation » (Van de Kerchove, *Le droit sans peines,* 1987, p. 435 *sq.*) et déboucher sur une « éthique de la contrainte juridique » (Hodson, *The Ethics of Legal Coercion*), voire même, plus largement, sur une « éthique du contrôle social » (Pires, « Éthiques et réformes du droit criminel », 1991, 61). Tout en reconnaissant l'importance d'une telle approche « compréhensive » de la question, nous nous limiterons, cependant, dans le cadre succinct de cette contribution, au problème de l'intervention du droit pénal lui-même.

Le modèle éthique que nous proposons ici, et que nous avons déjà défendu ailleurs (Van de Kerchove, *Pour une éthique de l'intervention du droit pénal, entre moralisme et instrumentalisme,* 1994), entend dépasser une opposition traditionnelle qui domine les débats tant théoriques que législatifs, entre deux conceptions extrêmes de la justification de l'intervention du droit pénal. Au prix d'une certaine forme de simplification inévitable, on qualifiera ces deux conceptions extrêmes de « moralisme » d'une part, d'« instrumentalisme » d'autre part.

Bien que l'on puisse donner à ces deux termes des significations très diverses, on conviendra d'appeler « moraliste » la conception selon laquelle l'intervention du droit pénal se justifie exclusivement en raison, et à la mesure, de l'immoralité du comportement auquel elle s'applique, tandis que l'on qualifiera d'« instrumentaliste » la conception selon laquelle cette intervention ne se justifie qu'en raison, et à la mesure, des conséquences bénéfiques qui en découlent. Même si cette deuxième conception est parfois présentée par ses défenseurs, particulièrement aux États-Unis, comme amorale ou moralement neutre, il semble plus exact de la considérer comme une conception éthique de type « conséquentialiste » ou « téléologique » qui n'ose pas dire son nom et coïncide très largement, en réalité, avec une éthique de type utilitariste.

Tout en nous efforçant de ne pas consacrer un simple éclectisme commode entre ces deux positions, nous tenterons, après avoir mis en lumière leurs lacunes respectives, d'adopter une conception fondamentalement dialectique de leurs rapports.

Une éthique de la criminalisation

La première dimension de l'intervention du droit pénal consiste dans le fait d'incriminer ou de « criminaliser » un comportement déterminé, c'est-à-dire de l'ériger en infraction pénale ou « crime », au sens large du terme. En vertu du principe *nullum crimen sine pœna*, il est vrai qu'une telle opération n'est pas entièrement dissociable de l'établissement d'une peine correspondante, sans laquelle, en toute rigueur, il pourrait y avoir faute, mais non infraction pénale. En ce sens, incriminer pénalement un comportement, c'est le rendre « passible » ou « punissable » d'une peine. Rien n'empêche cependant de dissocier partiellement ces deux opérations.

D'un point de vue pratique, il n'est pas inconcevable, en effet, que le processus de criminalisation d'un comportement précède le processus d'établissement de la peine correspondante, comme c'est le cas notamment lorsqu'une convention internationale érige de manière expresse ce comportement en infraction pénale, tout en confiant au

législateur des différents États contractants le soin de déterminer la peine qui lui sera applicable. Ce qui est concevable au niveau de la création de la norme pénale, l'est, *a fortiori,* au niveau de son application. La constatation, même judiciaire, de l'existence d'une infraction pénale, en effet, ne conduit pas nécessairement au prononcé d'une peine, comme l'illustre le cas classique de l'excuse absolutoire, le cas plus exceptionnel de la peine facultative, ou encore la possibilité prévue dans certains pays de déclarer la culpabilité pénale du prévenu sans lui infliger de peine.

D'un point de vue théorique, rien n'empêche, *a fortiori,* de décomposer, à des fins tant d'analyse que de justification, ces deux dimensions de l'intervention du droit pénal et d'envisager en un premier temps, comme nous allons le faire ici, le problème de la justification de l'incrimination, pour autant que l'on ne perde pas de vue que la portée pénale de celle-ci n'est pas dissociable de la possibilité de lui appliquer une peine, même si elle est différée, ou non actualisée.

Lorsqu'il s'agit de justifier l'incrimination pénale d'un comportement, on retrouve clairement les deux conceptions extrêmes que nous avons préalablement identifiées.

Le *moralisme*, tout d'abord, entend justifier l'incrimination pénale d'un comportement par le seul fait de son immoralité, et cela indépendamment des conséquences qui peuvent découler d'une telle intervention. Cette première attitude correspond très largement à ce que Max Weber a appelé « l'éthique de la conviction » *(Gesinnungsethisch)* ou éthique « absolue » qui, selon lui, ne s'occupe jamais des « conséquences » (Weber, *Le Savant et le Politique*, 1959, 171-172). Elle se trouve, d'une manière générale, illustrée par des auteurs comme Kant, Rawls, Stephen, Devlin, Oaks ou Junker. Envisagée dans toute sa rigueur, cette attitude consiste à considérer l'immoralité d'un comportement comme une condition à la fois nécessaire et suffisante à son incrimination, la fonction du droit pénal étant de donner pleine efficacité à la morale. La portée exacte d'une telle attitude est cependant tributaire d'une double précision relative au degré d'immoralité exigé et au type de morale pris en compte.

Quant au *degré* d'immoralité de l'acte, il est certain, en effet, que même les défenseurs d'un moralisme juridique extrême n'ont jamais soutenu que *toute* conduite immorale quelconque devait être érigée en infraction pénale (Devlin, *The Enforcement of Morals*, 1965, 7). Habituellement, ils exigent en effet que cette immoralité atteigne une certaine intensité, qu'elle soit susceptible d'une définition suffisamment précise, voire qu'elle consiste en une transgression délibérée ou intentionnelle.

Quant au *type* de morale, on peut distinguer au moins trois cas de figure différents. Pour les uns, la morale de référence réside dans une morale religieuse, aboutissant ainsi à ce qu'on a pu appeler un moralisme « absolu » (Skolnick, « Coercion to virtue : the enforcement of morals », 1968, 617). Pour d'autres, elle réside dans la morale publique ou collective dominante à un moment déterminé dans une société donnée, fondant ainsi ce qu'on a pu appeler un moralisme « conservateur » *(ibid.)*. Pour d'autres, enfin, elle réside dans une morale rationnelle à laquelle ils estiment devoir adhérer, conduisant à ce qu'on pourrait appeler un moralisme « réformateur » ou « critique ».

Au-delà des divergences qui peuvent ainsi exister quant à l'appréciation de l'immoralité de l'acte, le moralisme, tel que nous le concevons ici, se caractérise par l'idée que cette immoralité justifie à elle seule l'incrimination pénale de l'acte, afin de donner plein effet à la norme morale dont il constitue la transgression.

La fonction qui est dévolue à la norme pénale incriminatrice correspond ainsi parfaitement à ce que les auteurs anglo-américains ont appelé *the enforcement of morals*, dans le double sens d'un renforcement *symbolique* de la morale et d'une mise en application *concrète* de celle-ci par l'usage au moins virtuel de la force. Dans le premier sens, la fonction de l'incrimination pénale consiste à dénoncer, avec toute l'autorité symbolique qui découle de l'intervention du législateur, l'immoralité du comportement prohibé. Il s'agit donc là d'une fonction essentiellement « préceptive » – au double sens pédagogique et normatif du terme – ou « éducative », la loi pénale prêtant à la règle morale une « force » essentiellement morale, et non physique. Dans le deuxième sens, en revanche, la fonction de la règle pénale consiste, de manière concrète, à mettre la force physique – au moins sous la forme d'une menace – au service de la règle morale. Si ces deux fonctions sont à la fois distinctes et complémentaires, elles n'en sont pas moins, semble-t-il, étroitement liées, dans la mesure où la première est largement tributaire de la seconde, comme tout symbole est tributaire de la nature du signe qui le véhicule.

Enfin, et il s'agit évidemment là du trait le plus caractéristique du moralisme, cette attitude consacre le présupposé selon lequel il s'impose non seulement de distinguer, mais encore de dissocier radicalement l'appréciation du bien-fondé d'un principe par rapport aux conséquences susceptibles de découler de son application. La plupart des défenseurs de cette attitude n'hésitent d'ailleurs pas, pour cette raison, à manifester une grande tolérance au niveau de l'application de la loi pénale, après avoir manifesté la plus grande sévérité quant à son adoption, ce qui témoigne clairement de la volonté de séparer les deux plans.

L'*instrumentalisme* consacre une conception diamétralement opposée à celle que nous venons d'évoquer, en ce qu'il consiste à justifier l'incrimination pénale d'un comportement à la lumière des seules conséquences qui découlent

d'une telle intervention. Dans sa forme la plus « pragmatique », qu'illustrent particulièrement bien les principaux représentants du mouvement de décriminalisation qui s'est développé aux États-Unis autour des années 1960 et 1970, tels que Kadish, Skolnick, Schur et Hawkins, cette conception entend se fonder sur des considérations purement instrumentales, sans faire intervenir aucun jugement moral ni sur la valeur du comportement incriminé, ni sur la valeur de l'intervention du droit pénal considérée en elle-même. On précisera cependant qu'une telle attitude n'entend pas nier le caractère éventuellement immoral du comportement incriminé, mais seulement affirmer que son incrimination peut être justifiée indépendamment d'une telle immoralité et, *a fortiori,* qu'il n'est pas de la fonction du droit pénal de renforcer la morale ni de condamner l'immoralité comme telles. Tout au plus, la reconnaissance sociale de l'immoralité du comportement incriminé sera-t-elle considérée comme une condition de l'efficacité de la règle pénale et, à ce titre seulement, comme un critère permettant, indirectement, de justifier l'incrimination. Cette conception aboutit dès lors à justifier l'incrimination pénale d'un comportement, non à la lumière de principes, mais en termes exclusivement « pratiques », c'est-à-dire à la lumière des conséquences tant favorables que défavorables susceptibles de découler d'une telle intervention.

C'est au vu de telles considérations que ces auteurs ont été amenés à prôner la décrimininalisation, d'une part, d'un certain nombre de *moral offenses*, qui regroupent des comportements divers tels que l'avortement, la prostitution, la consommation de drogue et d'alcool, l'homosexualité, l'adultère ainsi que certaines déviances sexuelles, et, d'autre part, de certaines *public welfare offenses*, qui regroupent des comportements tels que des pratiques économiques déloyales, des atteintes à l'environnement ou des infractions à la réglementation du travail.

L'incrimination pénale de ces différents comportements leur est apparue en effet excessivement « coûteuse, inefficace et criminogène » (Morris & Hawkins, *The Honest Politician's Guide to Crime Control*, 1970, 2). Elle est, à leurs yeux, excessivement coûteuse, en raison du nombre extrêmement élevé d'infractions quotidiennement commises dans ces différents domaines, et de l'effectif administratif, policier et judiciaire considérable qui serait nécessaire à leur identification et à leur répression. Elle est également inefficace en raison du fait que la plupart de ces comportements constituent des infractions, soit sans victimes directement identifiables, soit commises avec le consentement de celles-ci, soit considérées par beaucoup comme moralement indifférentes, ce qui rend leur détection difficile et leur prévention particulièrement incertaine. Elle est criminogène, enfin, à de nombreux égards : les difficultés de détection incitent les autorités elles-mêmes à commettre des infractions pour arriver à leurs fins (provocations à commettre des infractions, invasions illégales de la vie privée, etc.) ; l'incrimination de ces comportements induit souvent une criminalité dérivée (développement d'une sous-culture déviante, incitation à commettre d'autres infractions afin de se procurer le bien ou le service prohibé, etc.) ; la prohibition de certains biens ou de certains services opère une raréfaction de ceux-ci sur le marché, ce qui induit des bénéfices considérables pour ceux qui les distribuent illégalement et joue un rôle d'incitant à leur égard (phénomène du *crime tariff*).

Sans afficher un pragmatisme aussi radical, il est clair qu'une morale utilitariste de type benthamien aboutit largement aux mêmes conclusions, en ce qu'elle entend, à la lumière du seul principe d'utilité, « considérer les actions humaines uniquement par leurs *effets* en bien ou en mal ». Il convient, en conséquence, selon cette conception, de n'incriminer pénalement que les actes qui font naître un mal supérieur au profit que l'auteur de l'acte retire de son accomplissement, ce qui implique notamment la suppression de ce que Bentham appelle les « délits de mal imaginaire » (actes qui, contrairement à des préjugés erronés, ne produisent pas de mal réel) et les « délits contre soi-même » (actes qui ne peuvent créer de mal qu'à l'égard de leur auteur, tout en étant source pour eux d'un plaisir supérieur). Il convient également, en plus des réserves qui concernent plus spécifiquement l'établissement de la peine, que les maux découlant de la « menace et la contrainte de la loi » soient compensés par le profit qu'en retire le plus grand nombre.

Que ce soit sous sa version pragmatique ou utilitariste, il apparaît clairement que, dans une perspective instrumentaliste, l'adoption de la norme pénale ne saurait se justifier indépendamment de son application. L'absence d'effectivité raisonnable de la loi pénale ne peut en effet apparaître, dans cette perspective, que comme le signe d'une impuissance du système pénal dans son ensemble et comme engendrant un ensemble de maux injustifiables tels que la généralisation d'un sentiment d'insécurité et l'affaiblissement du respect de la loi.

Après avoir opposé ces deux conceptions extrêmes de la justification de l'incrimination pénale, nous tenterons d'en souligner les principales insuffisances, tout en suggérant la possibilité d'une voie tierce qui rende compte de la relation véritablement dialectique qui les unit.

Les défauts essentiels du moralisme paraissent résider dans une incohérence d'abord, dans une confusion ensuite. L'incohérence inhérente à cette position consiste dans l'indifférence qu'elle manifeste à l'égard des conséquences des actes, alors qu'elle se fonde sur le choix d'un instrument, le droit pénal, dont la spécificité est précisément liée

à la nature redoutable de ses conséquences, les peines, et en particulier à la possibilité qui en découle d'un recours à la force physique. On a rappelé, il est vrai, que le moralisme tente souvent de surmonter cette incohérence en accordant une priorité à la fonction symbolique de l'incrimination pénale, tout en minimisant l'importance d'une application effective et rigoureuse de la loi. Sans soutenir, comme Hart, qu'une telle conception appartient à la « préhistoire de la morale » (*Law, Liberty and Morality,* 1963, 83), car elle semble au contraire toujours très actuelle, nous considérons plutôt qu'elle ne fait que déplacer la contradiction, sans la résoudre.

Personne, en effet, ne peut nier que la fonction symbolique propre à la règle pénale est indissociable de l'applicabilité des sanctions qu'elle comporte et que cette fonction, sous peine de devenir stérile, doit se réactiver par leur application *effective*, ne fût-ce que de manière sporadique. Il n'est, dès lors, pas possible, semble-t-il, de miser, au moins de manière durable, sur la dissociation entre l'adoption et le maintien en vigueur de la loi pénale, d'une part, et son application, d'autre part. Par ailleurs, il faut bien reconnaître que l'inapplication totale aussi bien que l'application sporadique de la loi pénale remettent fondamentalement en question la valeur éducative du précepte pénal, sur le plan moral, en suscitant un sentiment de profonde hypocrisie lorsque, simultanément, l'interdiction d'un comportement se trouve solennellement proclamée et la violation de la loi largement tolérée.

À ces difficultés, s'ajoute encore la confusion qui se manifeste entre la règle morale et la règle pénale et sans doute, à travers elle, la confusion entre la mise en œuvre d'une conviction morale et le recours à la force physique.

À cet égard, Max Weber rappelait à juste titre que « les grands virtuoses de l'amour et de la bonté acosmiques de l'homme, qu'ils nous viennent de Nazareth, d'Assise ou des châteaux royaux des Indes, n'ont pas travaillé avec le moyen politique de la violence » (*op. cit.*, 181). On pourrait ajouter qu'ils n'ont pas non plus cherché à renforcer leurs convictions morales à coup d'incriminations pénales. On peut dès lors considérer que, politique par sa source et coercitive par ses effets, la règle pénale, en raison de sa nature spécifique, ne constitue pas *a priori* le véhicule obligé, ni même souvent le plus adéquat, des convictions morales, même si celles-ci sont partagées par l'ensemble de la société.

Faut-il dès lors en conclure, comme le suggère l'instrumentalisme, que l'incrimination pénale ne peut se justifier qu'à la lumière de considérations liées aux conséquences qui en découlent et que ce problème peut se résoudre indépendamment de toute considération morale ? En réalité, il semble nécessaire de rejeter tout aussi catégoriquement cette attitude que la précédente.

Tout d'abord, il semble que l'incrimination pénale ne puisse être indifférente au problème de l'immoralité de l'acte prohibé. Il existe d'ailleurs de bonnes raisons de penser que les arguments pragmatiques invoqués par les instrumentalistes américains ne parviennent pas à dissimuler l'adoption de certains jugements moraux. Il en est ainsi notamment lorsqu'ils affirment que la principale fonction du droit pénal est de protéger les personnes et la propriété, et que le système pénal devrait se débarrasser de ses excroissances morales pour se concentrer sur l'*« essentiel »* (Morris & Hawkins, *op. cit.*, 2). Une telle affirmation révèle, en effet, clairement une appréciation relative à la gravité comparative des comportements dont ils souhaitent respectivement la décriminalisation et le maintien de l'incrimination, appréciation sans laquelle tout calcul en termes de coûts-bénéfices paraît logiquement impossible (Richards, *The Moral Criticism of Law*, 1977, 5).

Cependant, à la différence du moralisme qui considère l'immoralité de l'acte comme une condition à la fois nécessaire et suffisante d'incrimination, nous la considérons comme une condition simplement nécessaire qui, sans aboutir à une confusion des règles pénale et morale, conduit à une forme de limitation réciproque de ces deux types de règles, l'exigence de l'immoralité de l'acte fixant d'importantes limites aux considérations instrumentales que l'on pourrait faire valoir en faveur de l'incrimination d'un acte quelconque.

Encore faut-il préciser à quel type de morale il convient de se référer pour apprécier cette immoralité. Le moralisme, nous l'avons déjà rappelé, a, selon ses différentes versions, pu se fonder tour à tour sur une morale de type religieux, sur une morale sociale positive ou sur une morale de type critique.

Même si nous nous rallions à l'idée que le droit pénal ne peut consacrer purement et simplement la morale sociale conventionnelle du moment, sans la soumettre à un examen critique supplémentaire, et cela, à la lumière de « principes limitatifs » (Feinberg, *The Moral Limits of the Criminal Law*, 1984, 9 *sq.*), il nous semble que l'existence d'un véritable consensus social relatif à l'immoralité d'un comportement – compris, non comme une simple opinion « moyenne » ni comme une simple opinion majoritaire, mais comme l'absence de tout dissentiment social significatif – constitue une condition nécessaire à son incrimination pénale, étant donné à la fois le caractère particulièrement contraignant des sanctions qui en découlent et la réprobation spécifiquement sociale qu'elle est censée exprimer. L'instrumentalisme a, à juste titre, rappelé que la présence d'un tel consensus répondait à une exigence d'*efficacité* du système pénal. Nous estimons, pour notre part, qu'elle répond également, dans le cadre d'une société démocratique de type pluraliste, à une exigence fondamentale de *légitimité*.

Comme nous l'avons déjà dit, cependant, l'immoralité de l'acte ne constitue pas, selon nous, une condition suffisante à son incrimination pénale, dont la justification requiert également – et le mérite revient à l'instrumentalisme de l'avoir mis en lumière – la prise en considération des conséquences favorables et défavorables susceptibles de découler d'une telle intervention. Contrairement à ce que suggère l'instrumentalisme lui-même, cependant, il convient d'apercevoir que cette deuxième condition n'est pas non plus « moralement neutre ». En effet, comme l'a très justement relevé Hart, elle ne se contente pas de répondre à une question posée *au sujet* de la morale *(about morality)*, mais elle est elle-même une question *de* morale *(of morality)*, en tant qu'elle concerne, cette fois, « la moralité de certaines *lois*, plutôt que la moralité des *comportements* prohibés » (Hart, *op. cit.*, 17).

Adopter une telle position, dès lors, relève, non pas d'une attitude pragmatique ou « a-morale », mais d'une éthique spécifique, qu'à la suite de Max Weber, on peut appeler une « éthique de la *responsabilité* » qui, à la différence de l'éthique de la conviction, estime « ne pas pouvoir se décharger des *conséquences* de sa propre action ».

Une éthique de la pénalisation

La deuxième dimension de l'intervention du droit pénal consiste, nous l'avons déjà rappelé, dans le processus de pénalisation qui consiste à déterminer la peine correspondant au comportement incriminé. Cette détermination implique à la fois le choix de la nature de la peine (mort, privation de liberté, sanction pécuniaire, privation de droits, prestations, etc.) et celui de son intensité (durée, taux, modalités, etc.). Elle constitue, par ailleurs, un processus à plusieurs étapes, dont aucune, *a priori*, ne détermine de manière nécessaire les suivantes : établissement légal de la peine en termes généraux et abstraits, prononcé judiciaire de la peine en termes individualisés, exécution concrète de la peine.

Lorsqu'il s'agit de justifier la peine, que ce soit quant à son existence même, quant à sa nature ou quant à son intensité, nous retrouvons, au départ, les mêmes conceptions extrêmes opposées du moralisme et de l'instrumentalisme.

Le *moralisme* part du principe que l'accomplissement de l'infraction pénale (considérée elle-même comme un acte immoral tant d'un point de vue subjectif qu'objectif) constitue la condition à la fois nécessaire et suffisante pour justifier la peine, de même que la nature et la gravité de l'infraction constituent les seuls critères permettant de justifier la nature et l'intensité de la peine. Corrélativement, aucun argument fondé sur les *conséquences* découlant du choix de la peine ne peut être invoqué à cet effet. Une telle position trouve sans doute une expression paradigmatique dans la conception kantienne de la peine.

Quant à la légitimité même de la peine, Kant pose en effet le principe bien connu qu'elle ne peut être appréciée qu'en termes de *justice*, c'est-à-dire sur la base de ce qu'il considère lui-même comme un argument « moral » *(quia peccatum est)*, et non en termes d'*utilité* ou d'*efficacité*, c'est-à-dire sur la base d'un argument qu'il qualifie de « simplement pragmatique » *(ne peccatur)* (Kant, *Métaphysique des mœurs. Doctrine du droit*, III). Il en conclut, dès lors, que « la peine juridique ne peut jamais être considérée simplement comme un *moyen* de réaliser un autre bien, soit pour le criminel lui-même, soit pour la société civile, mais doit *uniquement* lui être infligée *pour la seule raison qu'il a commis un crime* » *(ibid.)*.

La radicalité de la position kantienne consiste à étendre ce principe justificatif à l'ensemble du processus de pénalisation, y compris à l'exécution de la peine, alors que de nombreux partisans d'une attitude moraliste, nous l'avons déjà rappelé, atténuent la rigueur du principe lorsqu'il s'agit d'envisager, non plus l'établissement de la peine, mais son application effective. Kant pousse, en effet, le raisonnement à la limite, en affirmant que « même si la société civile devait se dissoudre avec le consentement de ses membres..., le dernier meurtrier se trouvant en prison devrait préalablement être *exécuté*, afin que chacun éprouve la valeur de ses actes ». À sa suite, on peut d'ailleurs également citer Rawls, pour qui « la situation dans laquelle l'auteur de la faute *subit* une peine est moralement préférable à celle où il ne la subit pas, et cela, *indépendamment des conséquences* qui en découlent » (Rawls, « Two concepts of rules », 1955, 4-5). Quant à la détermination de la nature et de l'intensité de la peine, Kant entend se fonder le plus rigoureusement possible sur la nature et la gravité du crime lui-même, en affirmant que « seule la loi du talion... peut fournir avec précision la qualité et la quantité de la peine ». Même s'il admet lui-même qu'il n'est pas toujours possible d'appliquer la loi du talion à la lettre, celle-ci constitue, à ses yeux, « le principe d'égalité (figuré par la position de l'aiguille dans la balance de la justice), et qui consiste à ne pas se pencher d'un côté plus que de l'autre ».

C'est dans cette perspective que se trouve notamment justifiée la peine de mort. Kant affirme en effet, en ce sens : « Si le criminel a commis un meurtre, il doit *mourir*. Il n'existe ici aucune commutation de peine qui puisse satisfaire la justice. Il n'y a aucune *commune mesure* entre une vie, si pénible qu'elle puisse être, et la mort et par conséquent aucune égalité du crime et de la réparation, si ce n'est par l'exécution légale du coupable » (*Doctrine du droit*, 49 E, Ak. VI, 333 ; « Pléiade », III, 603). Se fondant, par ailleurs, sur l'esprit de cette exigence plutôt que sur sa lettre, d'autres auteurs, après lui, n'en retiennent que le principe de proportionnalité nécessaire entre la peine et le crime. Ainsi Hegel, lorsqu'il considère

que seule importe, non « l'égalité qualitative » entre la peine et le crime, mais « l'égalité de valeur », c'est-à-dire la « connexion interne virtuelle du crime et de l'acte qui l'établit » (Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 101). Ainsi encore Rawls lorsqu'il affirme : « Il convient moralement que la personne qui agisse mal souffre en *proportion* de ce mal. Le fait que le criminel doive être puni, découle de sa culpabilité et la sévérité de la peine dépend de la perversité de l'acte. »

Il résulte dès lors clairement d'une telle conception que les normes de droit pénal, envisagées dans leur dimension sanctionnatrice, tant en ce qui concerne le recours même à la peine qu'en ce qui concerne la détermination du contenu de celle-ci, « n'ont de légitimité morale que si elles s'abstiennent doublement de réflexions pragmatiques sur les conséquences » (Höffe, *Principes du droit*, 1993, 174).

L'*instrumentalisme* adopte sur ce plan une attitude radicalement opposée. Justifiant l'intervention de la peine en termes exclusifs d'utilité et d'efficacité, il adopte précisément la thèse que condamnait Kant, selon laquelle la peine n'est qu'un moyen – un mal en l'occurrence – qui n'est légitime que s'il est utilisé en vue de réaliser un bien, soit pour le criminel lui-même (objectif de réhabilitation), soit pour la société (objectifs de dissuasion et de neutralisation), en empêchant soit le criminel lui-même (prévention spéciale), soit l'ensemble des membres de la société (prévention générale) d'accomplir certaines infractions. Alors que la prévention générale peut, au moins partiellement, se fonder sur le simple établissement de la peine, il est clair que la prévention spéciale se fonde nécessairement aussi sur son prononcé, voire sur son exécution.

La thèse essentielle de l'instrumentalisme est, dès lors, que l'utilité de la peine, en termes de prévention, est une condition à la fois nécessaire et suffisante à sa justification. C'est dans une telle perspective que l'on a pu notamment apprécier la légitimité de la peine de mort. En ce sens, on songe notamment au célèbre passage de l'exposé des motifs du Code pénal français de 1810, où Target affirme que « sans nécessité, cette peine ne serait pas légitime ; et si elle est nécessaire, la légitimité en est incontestable ».

C'est en référence à la nécessité générale d'une telle condition qu'un auteur comme Bentham a également pu distinguer, *a contrario*, trois hypothèses dans lesquelles il ne faut pas infliger de peine (Bentham, *Traités de législation civile et pénale*, 1829, p. 169 *sq.*). La première est celle où la peine est *inefficace*, ce qui vise notamment les cas où les comportements sont trop faciles à cacher ou la peine trop facile à éluder. La deuxième est celle où la peine est *superflue*, c'est-à-dire où l'on pourrait atteindre le même but par des moyens plus doux. La troisième, enfin, est celle où la peine est *trop onéreuse*, c'est-à-dire où le mal de la peine excède le mal du délit.

L'instrumentalisme considère cependant aussi qu'une telle condition est suffisante, excluant ainsi les critères moraux de justice sur lesquels le moralisme entendait fonder, pour sa part, la justification de la peine. Il est vrai, dira-t-on, que la plupart des auteurs qui adoptent cette position exigent également que la peine ne frappe que la personne responsable (objectivement et subjectivement) d'une infraction et que l'intensité, voire la nature de la peine soient en rapport avec la gravité, voire avec la nature de cette infraction. Une telle exigence est cependant présentée habituellement, non comme une condition supplémentaire de type moral, mais comme une condition purement instrumentale dérivée du principe d'utilité lui-même. Le fait de punir une autre personne que l'auteur de l'infraction, tout comme le fait de punir une personne mentalement irresponsable, apparaissent ainsi, non comme des pratiques injustes, mais comme des pratiques inefficaces, car elles paraissent contradictoires avec toute idée de prévention générale. Quant aux deux principes d'analogie et de proportionnalité de la peine au délit, ils se trouvent également réduits à des exigences inhérentes à la pleine efficacité de la peine : l'analogie entre la nature de la peine et celle du délit fait en sorte que « la peine se gravera plus aisément dans la mémoire » et « se présentera plus fortement à l'imagination » ; la proportionnalité de la peine par rapport au délit, quant à elle, fait en sorte « que l'on *évite* plutôt un grand crime qu'un moindre ».

Cependant, comme la pensée positiviste l'illustre clairement, ces exigences ne subsistent qu'au regard d'une conception de la prévention – en particulier intimidatrice ou dissuasive – qui se fonde, au moins partiellement, sur le libre arbitre de l'individu. À partir du moment où l'on adopte, au contraire, une conception différente – en particulier thérapeutique, neutralisatrice, voire éliminatrice –, fondée sur un strict déterminisme, il semble qu'aucune de ces exigences ne découle encore du principe d'efficacité de la peine. L'exigence de l'accomplissement de l'infraction risque de céder la place à une intervention préventive *ante delictum.* L'exigence d'une responsabilité morale cède la place à une imputabilité purement matérielle. L'exigence de proportionnalité, enfin, s'apprécie en référence, non plus à la gravité de l'infraction, mais au danger que la personne fait courir à la société. Dans ce cas, sans doute pourra-t-on soutenir que les frontières du système pénal s'estompent par rapport à un système de type médical, voire qu'elles sont clairement franchies. Cependant, si tel était le cas, le problème que nous abordons ici ne serait évidemment pas résolu pour autant, mais seulement déplacé, au sens où, comme nous l'avons rappelé au début de cette contribution, une éthique de la pénalisation

devrait alors céder le pas à une éthique de la contrainte sous toutes ses formes, y compris médicale.

Par rapport à ces deux conceptions extrêmes de la justification du processus de pénalisation, nous serions tentés d'adopter une attitude largement symétrique à celle que nous avons adoptée en ce qui concerne l'incrimination.

À l'encontre du moralisme, il convient, semble-t-il, de ramener la finalité de la peine aux dimensions sociales qui sont les siennes. Cet objectif, en effet, ne réside pas dans l'exercice d'une justice absolue qui, à l'image de la justice divine, prétendrait pouvoir rétribuer tout acte selon la moralité ou l'immoralité de son auteur. Il paraît devoir résider, plus modestement, comme l'a souligné l'instrumentalisme, dans la prévention d'un ensemble d'actes considérés socialement comme suffisamment indésirables que pour justifier leur incrimination pénale. La *finalité* des peines nous paraît donc être de nature essentiellement préventive, et non rétributive. La peine n'est pas un but en soi, mais un moyen dont l'usage n'est légitime que *parce que* et *dans la mesure où* il est utile, et même nécessaire. Ce qui implique également la légitimité de prendre en considération certains facteurs individuels et sociaux étrangers à la seule gravité de l'infraction pour déterminer la nature et l'intensité de la peine.

À l'encontre de l'instrumentalisme, cependant, nous estimons que cette *ratio* de la peine ne constitue pas une condition suffisante pour la justifier et que l'existence d'une infraction pénale, dans ses éléments objectif et subjectif, en constitue également une condition nécessaire. De même, la gravité de l'infraction, sans être un critère suffisant, nous paraît être un critère nécessaire pour déterminer l'intensité de la peine. En d'autres termes, comme l'avait déjà souligné la pensée pénale néoclassique, il convient que la peine ne soit pas seulement utile, mais également juste.

Dans une telle perspective, le respect de la justice rétributive ne constitue cependant pas la finalité de la peine, mais son « principe limitatif » (Packer, *op. cit.*, 75). L'accomplissement de l'infraction et la gravité de celle-ci, en effet, ne constituent pas la « raison d'être » de la peine, mais seulement sa « condition *sine qua non* ». La peine n'est donc pas justifiée « parce que » celui qui en est passible est bien l'auteur d'une infraction d'une gravité correspondante, mais seulement « si » l'on peut constater qu'il en effectivement ainsi. *Non quia sed solum si.*

Seule une éthique fondée sur l'établissement d'une telle relation dialectique entre moralisme et instrumentalisme nous paraît susceptible, par leur limitation réciproque, d'éviter les excès de l'un et de l'autre et de réduire les menaces qui en découlent pour la liberté de chacun.

► BENTHAM J., *Traités de législation civile et pénale*, in *Œuvres de J. Bentham, jurisconsulte anglais*, éd. E. Dumont, t. I, Bruxelles, Coster & Cie, 1829, p. 1 *sq.* — DEVLIN P., *The Enforcement of Morals*, Londres / Oxford / New York, Oxford Univ. Press, 1965. — DUFF A. éd., *Philosophy and the criminal law : principle and critique*, Cambridge/New York, Cambridge Univ. Press, 1998. — FEINBERG J., *The Moral Limits of the Criminal Law*, New York / Oxford, Oxford Univ. Press, vol. I, 1984 ; vol. II, 1985 ; vol. III, 1986 ; vol. IV, 1988. — GUILLARME B., *Penser la peine*, Paris, PUF, 2003. — HART H. L. A., *Law, Liberty and Morality*, Stanford, Oxford Univ. Press, 1963. — HEGEL G. W. F., *Principes de la philosophie du droit*, trad. de l'all. A. Kaan, Paris, Gallimard, 1940. — HODSON J. D., *The Ethics of Legal Coercion*, Dordrecht / Boston / Lancaster, R. Reidel, 1983. — HÖFFE O., *Principes du droit*, trad. de l'all. J.-C. Merle, Paris, Le Cerf, 1993. — KANT E., *Métaphysique des mœurs.* I[re] partie, *Doctrine du droit*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1979. — LEE O. & ROBERTSON T. A., *« Moral Order » and the Criminal Law. Reform Efforts in the United States*, La Haye, Nijhoff, 1973. — MORRIS N. & HAWKINS G., *The Honest Politician's Guide to Crime Control*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1970. — PACKER H. L., *The Limits of the Criminal Sanction*, Stanford, Univ. Press, 1968. — PIRES A., « Éthiques et réformes du droit criminel : au-delà des philosophies de la peine », in *Ethica*, vol. 3, n° 2, 1991, p. 47 *sq.* — RAWLS J., « Two concepts of rules », in *The Philosophical Review*, t. LXIV, 1955, p. 64 *sq.* — RICHARDS D. A. J., *The Moral Criticism of Law*, Encino-Belmont, Dickenson Publ. Co., 1977. — SHUTE S. & SIMESTER A. P. éd., *Criminal law theory : Doctrines of the general part*, Oxford/New York, Oxford Univ. Press, 2002. — SKOLNICK J. H., « Coercion to virtue : the enforcement of morals », in *South California Law Review*, vol. 41, 1968, p. 588 *sq.* — STROUP T., « Criminal Justice Ethics », in *Encyclopedia of Ethics*, New York / Londres, Garland, 1992, p. 223 *sq.* — VAN DE KERCHOVE M., « L'État et la morale. Pour une éthique de l'intervention pénale », in *Annales de droit de Louvain*, t. XLVI, n° 3, 1986, p. 187 *sq.* ; *Le Droit sans peines. Aspects de la dépénalisation en Belgique et aux États-Unis*, Bruxelles, Publ. des Fac. univ. Saint-Louis, 1987 ; *Pour une éthique de l'intervention du droit pénal, entre moralisme et instrumentalisme*, in *Variations sur l'éthique. Hommage à Jacques Dabin*, Bruxelles, Publ. des Fac. univ. Saint-Louis, 1994. — WEBER M., *Le Savant et le Politique*, Paris, Plon « 10/18 », 1959.

Michel VAN DE KERCHOVE

→ *Bentham ; Conséquentialisme ; Droit ; Justice ; Justice internationale ; Kant ; Pénalisation ; Responsabilité ; Utilitarisme.*

PÉNALISATION

Responsabilité politique et responsabilité pénale

L'expression « pénalisation » apparaît aujourd'hui tant lorsqu'est évoquée l'importance croissante de la liquidation de dysfonctionnements sociaux par les méthodes du droit pénal que pour qualifier d'une manière générale le fait qu'un certain comportement soit réprimé de cette façon. Par rapport à la dichotomie entre responsabilité politique et responsabilité pénale, « pénalisation » est généralement utilisé dans le premier sens et caractérise la tendance qui consiste à attribuer au juge pénal ce

qui auparavant relevait d'un acte « politique ». Cette évolution est souvent critiquée et la pénalisation négativement connotée.

Conceptuellement, il s'agit en effet simplement de différentes méthodes de liquider les conséquences d'un acte et il existe autant de formes juridiques de responsabilités que de procédures liant des actions à des conséquences normativement déterminées et par ailleurs aucune catégorie d'actions n'est intrinsèquement liée à telle ou telle forme de liquidation juridique. Il en résulte que chaque système de droit établit son profil particulier par la manière dont il distribue les différentes formes de responsabilités pour différentes catégories d'actions : civile, pénale, administrative, disciplinaire, pénale ou politique. Le nom ne fait évidemment rien à l'affaire : dès lors qu'il existe un type de rapport R entre tel ensemble d'actes et tel ensemble de conséquences juridiquement déterminées, il existe une responsabilité de type R.

L'auteur d'un acte est soumis à la responsabilité pénale, s'il doit en rendre compte à un juridiction spécifiquement habilitée à lui infliger une « peine » consistant directement dans la privation d'un « bien » (propriété, liberté, vie) et indirectement en le stigmatisant socialement aux yeux de la société. Des conséquences aussi graves sont, dans les États de droit modernes, strictement encadrées par des garanties de procédure (légalité stricte des juridictions, respect des droits de la défense) et de fond (légalité stricte (exclusion de l'analogie) et non-rétroactivité des délits et des peines, principe strict de la relaxe en cas de doute, principe de l'application de la peine la plus douce, etc.) qui en rendent cependant l'utilisation plus redoutable en raison de leur solennité même. Les fortes garanties du droit pénal moderne remplacent dans une large mesure l'aspect spectaculaire des peines anciennes.

Si la responsabilité pénale qualifie une certaine structure *juridique*, il est aisé de la distinguer de l'éventuelle justification *morale* que l'on peut invoquer en faveur ou à l'encontre de son introduction, c'est à de l'ensemble des raisons avancées par ceux qui considèrent les conséquences que le droit attache à tel ou tel type de comportements comme justes ou injustes.

Le concept de « responsabilité politique » est en revanche un concept ambigu, comportant un aspect juridique et un aspect moral souvent confondus dans des argumentations à teneur idéologique.

Entendue comme structure juridique, la responsabilité politique consiste dans l'ensemble des actes qu'un organe (Parlement, chef de l'État, etc.) peut demander ou imposer à un titulaire une autre fonction organique (ministre, etc.) en raison de l'exercice de cette fonction. Cela peut aller de l'exigence de s'expliquer jusqu'à la révocation (par ex. le vote d'une assemblée entraîne la démission d'un ministre). Le fondement *moral* de la responsabilité politique n'est autre que le principe démocratique selon lequel il revient à ceux à qui s'appliqueront les décisions des organes institués, d'en contrôler l'action et, éventuellement, de priver de leur mandat ceux qui agissent d'une manière contraire à leurs conceptions (révocation). Cette responsabilité est « politique » au sens où le choix de sa mise en œuvre n'est pas conditionnée par une règle de droit alors que les modalités de son application le sont bien évidemment (quel organe peut, à quel moment, par quel type de décision (vote, décision unilatérale d'un organe monopersonnel, succession d'actes de plusieurs organes, etc.) procéder à la révocation de quel titulaire de quelle fonction ?) Autrement dit, si elle est également liée au respect de certaines règles de procédure, la différence fondamentale par rapport à la responsabilité pénale consiste en ce qu'elle n'est jamais liée à la définition légale d'actes spécifiques que la révocation aurait pour fonction de punir. Si ces règles de procédure doivent certes être respectées, leur *mise en œuvre* est strictement arbitraire, n'est liée à aucune autre condition que celle de révoquer un titulaire de fonction organique. Comme il n'existe par définition aucune détermination légale des actes dont la responsabilité politique constitue la conséquence, les personnes concernées ne peuvent pas non plus invoquer des règles juridiques de fond qui les protégeraient, et c'est en cela que la justification de leur action, pour autant qu'elle est juridiquement prévue ou possible, est également « politique », c'est-à-dire que les arguments invoqués ne sont pas en tant que tels des arguments de droit (par ex. une réponse du Premier ministre à une motion de censure devant le Parlement). Mais comme pour la responsabilité pénale, il s'agit toujours d'une méthode juridique de régler les conséquences d'une action ou d'un ensemble d'actions.

La révocation de la charge est constitutive de la responsabilité politique juridique. Elle peut éventuellement, mais non nécessairement, intégrer l'obligation juridique de démissionner à la suite d'un autre acte (vote, décision). On qualifie de « démission », l'ensemble d'actes de renoncement à une fonction et éventuellement d'actes par lesquels, en conséquence, une autre autorité en « relève » celle ou celui qui en fait la demande. Une telle procédure juridiquement déterminée peut être prévue en dehors de toute obligation juridique et même constituer un droit pour la personne intéressée ou à l'inverse l'absence d'une telle possibilité devra être considérée comme l'interdiction de renoncer de soi-même à une fonction. La démission volontaire se situe par conséquent en dehors de la responsabilité politique *juridique* (le titulaire tombe malade et se trouve dans l'incapacité d'exercer ses fonctions, il n'a plus « envie » de les exercer ou se considère pour d'autres raisons comme « obligé » d'y renoncer). La possibilité juridique de démissionner constitue ainsi la condition de la responsabilité politique morale.

Entendue comme structure morale, la responsabilité politique consiste, pour le titulaire d'une fonction « politique », dans l'obligation d'y renoncer (« démission »), dès lors que se produit un événement « fautif » qui lui est imputable. Contrairement à la responsabilité politique juridique, la responsabilité politique morale se situe donc par définition, en tant qu'obligation, en dehors de toute règle de procédure juridique, c'est-à-dire qu'il n'existe par définition aucun moyen de droit en vue de contraindre une personne à la démission. La responsabilité politique juridique et la responsabilité politique morale sont par conséquent deux structures parfaitement distinctes et leur confusion est souvent utilisée de manière idéologique (« Il n'y a plus de responsabilité politique ! » veut alors dire : « La responsabilité politique juridique n'a pas été mise en œuvre alors que, selon *moi, x* devrait présenter sa démission parce que l'événement E, que *je* condamne, relève, selon *moi,* de sa sphère d'influence »).

La responsabilité politique morale relève dès lors de l'éthique appliquée et sa détermination concrète dépendra de la position éthique générale que l'on adoptera. Certains problèmes lui sont toutefois spécifiques : la difficulté de déterminer exactement la sphère d'imputation et la délimitation des fautes entraînant l'obligation de renoncer à une fonction. Versant éthique individuel du principe démocratique, elle constitue en tout cas l'obligation de respecter la volonté de la majorité, même si celle-ci ne s'est pas exprimée ou n'a pas pu s'exprimer dans le cadre d'une procédure de mise en œuvre de la responsabilité politique juridique. Il peut en résulter l'obligation de rendre publiquement compte d'un acte et/ou de démissionner d'une fonction. Mais une telle obligation peut même être conçue comme la simple conséquence du fait d'être en charge d'une fonction, cette compétence rendant imputable tout événement qui en relève. Indépendamment de la volonté de la majorité, toute faute objective entraîne alors le devoir d'en rendre compte et éventuellement, de démissionner. Un dilemme moral de la responsabilité politique se présente alors lorsqu'il existe autant de raisons rendant (moralement) obligatoire une démission que de raisons qui obligeraient (moralement) le titulaire à demeurer en place afin de résoudre un problème politique difficile lorsque l'on est fondé de penser que d'autres personnes n'assumeront pas cette charge. Étant donné que la responsabilité politique a surtout été traitée en philosophie politique, peu de réflexions ont été consacrées aux problèmes spécifiques de l'éthique individuelle de la responsabilité politique.

En principe l'attribution d'une compétence délimite la sphère d'imputation, mais ces domaines deviennent de plus en plus complexes et de plus en plus difficilement maîtrisables. La distorsion croissante entre la compétence politique et la compétence technique peut entraîner une certaine réticence dans la motivation d'assumer comme une « responsabilité » un événement dont on est pourtant politiquement responsable. Par ailleurs, la mise en œuvre de la responsabilité politique juridique devient de plus en plus rare, puisqu'elle ne constitue pas une sanction que l'on imposerait en raison de la réalisation de comportements répréhensibles préalablement déterminés, mais une révocation qui n'a justement d'autre justification que la volonté de l'organe de contrôle de procéder à ce renvoi. Si, dans des régimes parlementaires à forte dispersion du paysage politique, cela permet à de toujours nouvelles majorités de faire partir des gouvernements qui ne leur correspondent plus, la plupart des démocraties contemporaines évoluent vers des systèmes majoritaires fortement stabilisés par des modes de scrutin et des procédures parlementaires appropriées où les majorités soutiennent leur gouvernement et où les oppositions cherchent à les remplacer au pouvoir au gré de nouvelles élections, rendant la mise en œuvre de la responsabilité politique juridique marginale au sens où sa simple possibilité fait obstacle à la formation de gouvernements qui ne seraient pas soutenus par une majorité de représentants élus. Si la responsabilité politique juridique existe bien toujours parce qu'elle est consubstantielle de tout régime parlementaire, son utilisation tend à devenir exceptionnelle. En cas de faible stabilité, tout événement susceptible de créer une insatisfaction, rendant probable une recomposition de la majorité, motivera une démission du responsable politique avant même que sa révocation parlementaire ne l'y contraigne ; en cas de forte stabilité ce mécanisme politique disparaît et un responsable politique ne démissionnera plus lorsqu'il est possible de lui imputer un événement problématique aussi longtemps qu'il est assuré du soutien d'une majorité. Cela n'explique qu'en partie l'importance croissante de la responsabilité pénale des titulaires de fonctions organiques, car la stabilisation des gouvernements est un phénomène beaucoup plus ancien. Ce n'est donc pas un simple déplacement qui se produit, mais comme les démocraties représentatives modernes ne permettent que dans une faible mesure d'exiger l'explication des actes engageant la collectivité, un besoin de mécanismes de substitution se fait progressivement sentir.

Ce phénomène purement factuel est souvent abusivement interprété comme une « disparition » de la responsabilité politique. Mais dans un cas comme dans l'autre il n'y a ni plus ni moins de responsabilité politique, ni morale ni juridique. Dans les deux cas, la question morale de savoir s'il convient d'assumer les conséquences d'un événement, ne découle en rien de la réponse à la question juridique de savoir si les procédures constitutionnelles permettent ou ne permettent pas de révoquer le titulaire de sa fonction qui à son tour est parfaitement indépendante du fait que ces procédures sont ou ne sont pas utilisées.

► BEAUD O. & BLANQUER J.-M. (dir.), *La Responsabilité des gouvernants,* Descartes & Cie, 1999. — CASEY J., « Actions and Consequences », *in* CASEY J. éd., *Morality and Moral Reasoning,* Londres, Methuen, 1971. — CONSTANT B., *Principes de politique,* Paris, Gallimard, 1957. — HART H. L. A., *Punishment and Responsibility,* Oxford Univ. Press, 1968. — KELSEN H., *Allgemeine Staatslehre,* Berlin, 1925. — LUCAS J. R., *Responsibility,* Oxford Univ. Press, 1973. — LYONS D., *Moral Aspects of Legal Theory : Essays on Law, Justice, and Political Responsibility,* Cambridge Univ. Press, 1993. — MARCH J. G. & OLSEN J. P., *Democratic Governance,* Free Press, 1995. — MILL J. S., *Considerations on Representative Government,* Londres, 1861. — PRZEWORSKI A. & STOKES S. C., *Democracy, Accountability, and Representation,* Cambridge Studies in the Theory of Democracy. — WEBER M., « Politik als Beruf », in *Gesammelte politische Schriften,* München, 1920.

Otto PFERSMANN

→ *Démocratie ; Déontologie ; Droit ; Justice ; Pénale (Éthique) ; Politique (Déontologie) ; Responsabilité.*

PERFECTIONNISME

Dans le langage courant le mot « perfectionnisme » évoque un attachement aux critères d'évaluation les plus élevés. On l'utilise aussi bien dans un sens mélioratif pour signifier un engagement louable vis-à-vis de l'excellence, que dans un sens péjoratif pour suggérer une minutie névrotique. Son usage philosophique est cependant différent et renvoie à un ensemble important de théories morales et politiques. Cette dernière utilisation du terme « perfectionnisme » a été réintroduite dans le langage philosophique anglais par John Rawls (1971, p. 51), qui a lui-même emprunté le terme à des philosophes anglais du XIX[e] s. comme T. H. Green ou Henry Sidgwick.

Au sens philosophique, le perfectionnisme est une théorie morale dotée d'une structure conséquentialiste et associée à une théorie objective du bien humain. En tant que théorie conséquentialiste, le perfectionnisme se ramène à des thèses relatives au bien ; l'action moralement juste y est caractérisée dans les termes du bien, comme étant par exemple l'action qui produira le plus de bien possible. Le perfectionnisme commande aux agents d'accomplir des actions qui ont pour conséquence externe de produire le bien ou qui sont bonnes en elles-mêmes, et il leur demande en particulier de choisir les actions qui, au total, favoriseront le plus ce qui est bien. La structure de base du perfectionnisme est par conséquent comparable à celle de l'utilitarisme. Mais alors que les utilitaristes donnent du bien une caractérisation subjective, tels le plaisir, la réalisation des préférences ou le « bonheur », les perfectionnistes, eux, accordent de la valeur aux états et aux activités humaines autres que le bonheur. Ils soutiennent par exemple que le savoir, la réussite, l'amitié ou le plaisir esthétique sont objectivement bons, indépendamment du plaisir ou de la satisfaction qu'ils procurent. La présence du savoir ou de la réussite dans une vie rend cette vie meilleure, indépendamment du degré auquel de tels biens sont recherchés ou appréciés, et leur absence appauvrit cette vie, même s'ils ne sont pas une source de regret. Pour le perfectionniste, le bien qu'une action juste cherche à développer n'est pas le bonheur mais certaines « perfections », certaines « excellences », ou encore certains aspects de l' « épanouissement » considérés comme dotés de valeur en eux-mêmes.

Ainsi défini, le perfectionnisme est l'une des théories morales qui dominent la tradition occidentale. C'est une théorie qui a été, pour l'ensemble de ces thèses ou certains de leurs aspects, défendue par Platon, Aristote, Thomas d'Aquin, Spinoza, Leibniz, Hegel, Marx, Nietzsche, Brentano, Green, et G. E. Moore. La théorie perfectionniste d'Aristote repose sur l'idéal de l'épanouissement humain (*eudaimonia* / εὐδαιμονία), en tant qu'exercice actif de la raison. Cet idéal comprend une composante théorique, la contemplation du savoir, et une composante pratique, l'exercice de la vertu morale et de la sagesse pratique (*Éthique à Nicomaque [EN],* I, 7, 13). La théorie de Marx, en particulier telle que la présentent ses premiers écrits, identifie le bien humain au travail productif et à la coopération sociale, et affirme que la meilleure société est celle dans laquelle ces deux capacités sont réalisées au plus haut degré (*Manuscrits de 1844,* « Le travail aliéné »). La morale de Nietzsche est elle aussi perfectionniste, accordant une valeur propre à l'exercice d'une volonté de puissance et, particulièrement, à certaines formes clairvoyantes de créativité (*Fragments posthumes,* XII, 5 [71] et XIII, 11 [83] ; *Par-delà bien et mal,* 257). Comme chez Aristote et Marx, la théorie de Nietzsche part d'une conception objective du bien humain et identifie l'action juste comme celle qui incarne ou qui est destinée à produire le plus de bien objectif possible.

Perfectionnisme et nature humaine

Comme le montrent les philosophies d'Aristote, de Marx et de Nietzsche, il peut exister de considérables différences parmi les théories perfectionnistes selon les biens qu'elles revendiquent. Néanmoins, ces théories, pour la plupart d'entre elles, partagent une conception fondamentale commune. Elles affirment que le bien consiste au fond à développer la « nature » de l'individu ou a réaliser le « moi véritable ». Certaines propriétés constituent le fondement de l'identité personnelle, et le bien de la personne consiste à développer ces propriétés au plus haut degré. Dans certaines versions de cette conception fondamentale, l'identité en question est une identité individuelle, et chaque être humain devra donc développer les propriétés qui le distingueront des autres hommes. Mais dans la plupart des versions de cette conception, la

nature humaine en question est commune à tous les individus. Certaines propriétés sont jugées fondamentales à la nature humaine : elles expriment ce qui fait la spécificité des êtres humains, ou elles en sont l'essence, ou encore les deux. Le bien humain est alors considéré comme reposant sur ces propriétés. Si le savoir, l'accomplissement et l'amitié sont des biens, c'est parce qu'ils réalisent des aspects de la nature humaine.

Cette conception fondamentale nous conduit à une définition plus étroite du « perfectionnisme », comme étant une théorie conséquentialiste associée à une théorie objective du bien fondé sur un idéal de perfectionnement de la nature humaine. Cette version plus étroite du perfectionnisme est celle que défendent de nombreux philosophes, dont Aristote, Marx et Nietzsche. Aristote souligne que l'exercice de la raison constitue le bien humain parce que la raison est la forme ou l'essence de l'âme humaine, et parce que les plantes et les animaux ne la possèdent pas (*EN*, I, 7, 1097 *b* 23 - 1098 *a* 5). Marx écrit que le travail et la coopération sont « l'être générique » de l'homme (Marx, *Manuscrits de 1844*, « Le travail aliéné »), tandis que Nietzsche désigne la volonté de puissance comme « l'essence la plus intime de l'être » (*Fragments posthumes,* XIV, 14 [80]). Comme le suggère cette dernière remarque de Nietzsche, beaucoup de perfectionnistes, au sens étroit, élargissent leur conception fondamentale de l'être aux autres êtres vivants. Ils affirment que le bien de toute plante ou de tout animal réside dans le développement de sa nature, le bien humain étant déterminé par les propriétés spécifiques qui rendent les individus humains (Attfield, 1987).

Au cours de son histoire, cette version étroite du perfectionnisme a souvent été accompagnée de considérations non morales discutables. Ainsi Aristote soutenait-il la thèse métaphysique selon laquelle la réalisation de la nature humaine est la « fonction » (*ergon* / ἔργον) ou la fin implantée en chaque être humain (*EN*, I, 6, 1097 *b* 25-30). D'autres philosophes ont défendu la conception méta-éthique selon laquelle des énoncés factuels relatifs à la nature humaine impliquent logiquement des conclusions évaluatives se rapportant au bien, faisant ainsi de l'idéal perfectionniste au sens étroit une sorte de vérité conceptuelle. D'autres encore ont soutenu que les activités qui développent la nature humaine sont aussi celles qui apportent le plus de bonheur, parce qu'elles sont sources de grands plaisirs ou que tous les êtres humains les désirent véritablement. Mais il est préférable d'envisager le perfectionnisme au sens étroit en le détachant de ces considérations non morales. Le développement de la nature humaine n'a pas besoin d'être une fin « implantée » en l'homme pour faire de celui-ci un être intrinsèquement bon, et le fait qu'il soit bon peut être une vérité substantielle plutôt que conceptuelle. De plus, même si l'on peut se plaire à penser que la réalisation de biens objectifs est ce qui apporte toujours le plus de bonheur, il n'y a aucune raison de croire qu'il en est ainsi. Bien que le développement des capacités humaines puisse produire des plaisirs spécifiques, rien ne garantit qu'il fournisse toujours le plus grand bonheur possible.

Lorsqu'on le considère seulement comme une théorie morale, le perfectionnisme, au sens étroit, présente deux caractéristiques intéressantes. D'une part, son idéal fondamental du développement de la nature humaine semble intuitivement séduisant en lui-même, et il a du moins été considéré comme tel par de nombreux philosophes, de Platon et Aristote à Marx et Nietzsche. D'autre part, cet idéal offre la possibilité d'unifier ce qui ne serait autrement qu'une liste désordonnée de biens objectifs. Mais le perfectionnisme étroit fait aussi l'objet de sérieuses objections. Il doit fournir une définition plus précise de la nature humaine, et pour que cette théorie perfectionniste reste défendable, cette définition doit à la fois conserver la séduction intrinsèque que comporte l'idéal perfectionniste étroit, et n'inclure dans la nature humaine que les propriétés qui semblent en elles-mêmes mériter d'être développées. Les définitions les plus communes de la nature humaine, en termes de propriétés distinctives ou essentielles, échouent à cette double épreuve. Les êtres humains peuvent avoir certaines propriétés distinctives séduisantes, telle que la raison, mais ils sont aussi les seuls animaux qui détruisent l'environnement et tuent des créatures pour se distraire. Le développement de ces propriétés est-il intrinsèquement bon ? (Williams, 1994, p. 48-49). Ou encore, les êtres humains sont peut-être essentiellement rationnels, mais ils sont aussi essentiellement des conquérants d'espace. En fait, beaucoup de philosophes contemporains doutent, compte tenu en particulier des découvertes de la biologie évolutionniste, qu'aucune théorie vraie sur la nature humaine puisse servir de fondement à des thèses vraisemblables sur le bien. Étant donné les croyances que nourrissaient Aristote et même Marx à propos de l'homme, un idéal du développement de la nature humaine était peut-être possible autrefois. Mais les philosophes d'aujourd'hui répondent que les progrès récents de la connaissance scientifique de l'homme rendent cet idéal intenable ; sachant ce que nous savons maintenant sur la nature humaine, nous ne pouvons considérer son développement comme bon. S'il en est ainsi, le perfectionnisme au sens étroit n'est plus un choix éthique viable. C'est seulement dans son premier sens, plus large, que le perfectionnisme est plausible – en tant que théorie conséquentialiste qui s'associe à une conception objective du bien humain, mais qui ne fonde pas cette conception sur des thèses relatives à la nature humaine.

Le perfectionnisme et les devoirs envers autrui

Quelle que soit sa formulation, le perfectionnisme donne une place capitale aux devoirs envers

soi-même. Les hommes, soutient-il, sont moralement tenus de rechercher, dans leur propre vie, des biens objectifs comme le savoir et l'accomplissement. S'ils ne développent pas les biens pour lesquels ils ont des talents, alors ils auront mal agi, indépendamment des effets produits sur autrui. Affirmant ainsi l'existence de devoirs envers soi-même, le perfectionnisme se distingue nettement d'un point de vue dominant en éthique contemporaine, selon lequel la moralité ne porte que sur les actes qui concernent autrui. Selon ce point de vue, un acte qui ne touche que l'agent lui-même ne peut être ni bon ni mauvais. Contrairement à cette position courante, le perfectionnisme souligne qu'une dimension essentielle de la moralité consiste pour l'individu à rechercher des biens ou des idéaux objectifs dans sa propre vie. Cependant, pour être une morale complète, le perfectionnisme doit aussi s'intéresser aux devoirs envers autrui – ne pas tuer, assister les personnes en danger, etc. Ce sont évidemment des devoirs capitaux que toute théorie morale acceptable doit prendre en compte. Le perfectionnisme tente de s'acquitter de cette tâche de deux manières différentes.

Certains perfectionnistes placent les devoirs envers autrui au sein d'une structure formelle égoïste, de telle sorte que le devoir suprême de chaque individu consiste seulement à rechercher sa propre perfection. Ils affirment ainsi que l'action moralement vertueuse, qui comprend l'exercice de vertus altruistes telles que la justice et la bienfaisance, fait partie du propre bien objectif de l'agent. Cette conception égoïste des devoirs envers autrui reste toutefois problématique. Une théorie qui n'est perfectionniste qu'au sens large peut simplement ajouter la pratique de la vertu à la liste des biens objectifs qu'elle recommande. Mais si l'on donne une importance particulière à la vertu comparée aux autres biens, on voit mal en quoi la théorie résultante sera distinctivement perfectionniste ou différera de façon intéressante des théories non perfectionnistes qui demandent simplement aux agents d'agir avec justice et bienveillance, sans lier ces prescriptions à des thèses concernant leur bien. Certains perfectionnistes au sens étroit cherchent à déduire le caractère bon de la vertu de certaines affirmations relatives à la nature humaine. Ainsi certains d'entre eux, comme Aristote, affirment-ils que la nature humaine réside dans la rationalité et que l'exercice de la raison pratique inclut le fait d'agir conformément à la vertu morale. Mais si, en un sens, la rationalité appartient vraisemblablement à la nature humaine, elle ne semble pas spécialement liée à l'action vertueuse. Elle peut s'exercer non seulement dans des actions justes et bienfaisantes, mais aussi dans des actions qui ignorent les besoins d'autrui, comme jouer aux échecs pendant que d'autres meurent de faim, ou même dans des actions qui nuisent activement à autrui, comme le fait de concevoir de complexes instruments de torture.

Une meilleure méthode consiste à donner au perfectionnisme une structure non égoïste ou universaliste, de sorte que le devoir suprême de chaque être humain soit de rechercher la plus grande perfection de tous, en accordant autant d'importance au bien objectif d'autrui qu'au sien. Doté d'une telle structure universaliste, le perfectionnisme affirme la valeur des devoirs envers autrui, mais pour des raisons qui lui sont propres. Les agents doivent aider les autres et s'abstenir de tuer, mais pour la raison précise que cela contribuera au bien objectif d'autrui. Et la nécessité d'aider autrui possède un caractère spécialement perfectionniste, comprenant par exemple l'éducation des autres afin qu'ils puissent prendre part au savoir. L'universalisme est rarement associé au perfectionnisme, qui, nombreux sont ceux qui l'affirment, aurait toujours pour origine le seul souci de la perfection de l'agent lui-même. Or l'universalisme est indéniablement présent dans de nombreuses versions classiques du perfectionnisme ; il apparaît par exemple dans l'exigence que les chefs politiques aspirent à l'excellence de tous les citoyens (Aristote, *Politique*, III, 6, 1278 *b* 30 - 1279 *a* 22). Ici le critère de l'action juste n'est pas le propre bien objectif de l'agent, mais, de manière explicite, le bien de tous.

De plus, doté de cette structure universaliste, le perfectionnisme peut continuer d'affirmer que la pratique des vertus altruistes fait partie du bien de l'agent. Il peut affirmer que, dès lors que l'état d'un être humain est intrinsèquement bon, aimer cet état pour lui-même – à savoir, le désirer, le poursuivre ou en jouir pour lui-même – est aussi intrinsèquement bon. Désirer et rechercher le bien objectif des autres, ce qui pour le perfectionniste est signe de vertu, est alors lui-même un bien objectif. Cette conception récurrente de la bonté de la vertu est développée très explicitement par Moore (1903, VI) et Brentano (1933, sec. 27). Mais cette conception présuppose, de façon décisive, une théorie universaliste du bien. À partir d'une structure qui justifie déjà les devoirs envers autrui, le perfectionnisme peut ajouter que l'accomplissement de ces devoirs favorise de façon vertueuse un aspect du bien de l'agent. Ce qui est plus difficile, c'est de justifier des devoirs envers autrui par le seul souci de la propre perfection de l'agent, tout en restant nettement perfectionniste.

Perfections théoriques et perfections pratiques

Le contenu qu'une théorie perfectionniste attribue aux devoirs – à la fois envers soi-même et envers autrui – dépend de ses thèses spécifiques au sujet du bien. Bien que les différentes théories aient sur ce point des conceptions différentes, leurs désaccords portent souvent sur l'importance relative qu'elles accordent aux biens présents dans l'activité théorique et dans l'activité pratique, biens qu'elles s'assimilent souvent à l'exercice de la rationalité théorique ou pratique.

Certains perfectionnistes, comme Platon, Aristote, Thomas d'Aquin et Hegel, considèrent que le plus grand bien humain est lié à la théorie, et qu'il consiste dans la possession et particulièrement dans la contemplation du savoir. S'ils accordent quelque valeur aux activités pratiques, ces philosophes maintiennent que cette valeur est secondaire. La meilleure vie possible est une vie intellectuelle, celle d'un scientifique, d'un philosophe ou d'un religieux contemplatif. D'autres perfectionnistes, comme Marx et Nietzsche, accordent la plus grande valeur ou même la seule valeur à certaines excellences pratiques qui agissent sur le monde, de sorte que la meilleure vie est une vie d'action et d'accomplissement. Si ces derniers donnent de la valeur au savoir, c'est avant tout comme moyen d'accroître la capacité de l'individu à transformer le monde. Toutefois, une troisième conception est possible, qui confère la même valeur aux perfections théoriques et aux perfections pratiques. Et cette conception peut montrer pour sa défense certaines similitudes de structure entre les biens théoriques et pratiques, au moins dans la mesure où ces derniers ne comprennent pas initialement l'exercice de la vertu morale (Hurka, 1993, 99-143).

Considérons le savoir comme un bien théorique et l'accomplissement de soi-même comme un bien pratique. Chacun d'entre eux implique tout d'abord une relation de correspondance entre l'esprit d'une personne et le monde ; dans la connaissance, la croyance de l'individu est conforme au monde extérieur ; dans l'accomplissement, c'est le monde qui est mis en conformité avec l'intention ou le but de l'individu. Mais il existe dans les deux cas une certaine relation de conformité, et dans les deux cas cette relation est meilleure lorsqu'elle s'accompagne d'une croyance justifiée que cette relation existe ou va exister. Sur le plan théorique, une croyance justifiée est un élément nécessaire du savoir ; sur le plan pratique, elle garantit que la réussite d'une personne n'est pas le fruit du hasard, mais plutôt un résultat prévisible, étant donné les moyens qu'elle s'est donnés. Enfin, les degrés de la valeur qui se trouve réalisée dans les cas particuliers de savoir et d'accomplissement peuvent être déterminés par des moyens parallèles. Nombre de ceux qui valorisent le savoir affirment que ses formes les plus élevées sont intégrées d'une manière explicative ; ainsi, des éléments généraux de connaissance, portant par exemple sur des lois scientifiques, expliquent une hiérarchie d'éléments de connaissance plus particuliers. La perfection pratique peut faire l'objet d'une analyse semblable. Les meilleurs accomplissements présentent ainsi un type d'intégration comparable, qui fait que des fins subordonnées et disposées de façon hiérarchique sont poursuivies en vue d'atteindre une fin dominante plus générale. Cette conception accorde, comme l'affirment beaucoup de perfectionnistes, une valeur spéciale à une vie humaine qui est organisée autour d'une seule fin, plutôt que vécue chaotiquement, au jour le jour, ainsi qu'à certaines activités complexes et difficiles. Ces multiples parallèles établis entre les biens théoriques et pratiques suggèrent d'accorder le même poids aux deux types de perfections. Dans le même temps, ils unifient la théorie du bien, en montrant comment beaucoup de perfections particulières sont des cas particuliers d'une seule et même relation, qu'on peut décrire plus abstraitement, entre l'esprit humain et le monde.

Dans de nombreuses théories perfectionnistes, cette relation abstraite passe au second plan, éclipsée par des affirmations plus particulières au sujet du bien. Ainsi beaucoup de perfectionnistes attribuent-ils à l'activité politique – que ce soit celle des dirigeants politiques ou de ceux qui prennent part aux décisions démocratiques – une valeur pratique élevée, voire la valeur la plus élevée. Pour Aristote, la principale concurrente de la vie contemplative au titre de meilleure vie possible est la vie du dirigeant politique ; pour le « républicanisme civique », la participation politique est souvent non seulement un bien, mais un bien nécessaire, un bien sans lequel aucune vie humaine ne peut être valable. Un autre *locus* habituel de la valeur perfectionniste réside dans les relations personnelles d'amour et d'intimité entre des amis, des époux et les membres d'une famille. Ces relations supposent une compréhension subtile du caractère d'autrui ainsi qu'une action qui reflète cette compréhension ; elles manifestent aussi, à un degré élevé, l'exigence de rechercher le bien d'autrui, ce qui constitue la vertu. D'autres valeurs souvent défendues portent sur la capacité à créer ou à apprécier l'art. La création artistique peut se voir attribuer de la valeur en tant que perfection pratique, puisqu'elle suppose la réalisation d'une fin difficile et estimable ; l'appréciation esthétique, quant à elle, peut être considérée comme faisant appel au savoir. On peut valoriser tous ces biens particuliers soit en vertu de leur propre perfection, soit en tant que cas particuliers de perfections plus abstraites. Quoi qu'il en soit, ils participent tous du bien objectif auquel il est, selon les perfectionnistes, moralement juste de contribuer.

Perfectionnisme et politique

Lorsqu'il s'applique aux questions politiques, le perfectionnisme recourt à la même norme conséquentialiste que celle qu'il emploie pour évaluer les actes individuels : le meilleur gouvernement, le meilleur législateur, ou la meilleure loi sont ceux qui contribuent le plus à la perfection de tous. Comme le dit Aristote, la Cité existe « pour permettre de vivre bien *(eu zèn)* » (*Politique*, I, 2, 1252 *b* 29-30), et elle doit être jugée en fonction du degré auquel elle favorise ce but perfectionniste.

Cette norme conséquentialiste commune donne une certaine unité aux théories perfectionnistes appliquées à la politique. Par exemple, tou-

tes ces théories rejettent l'idéal de « neutralité de l'État » défendu par certains libéraux contemporains comme John Rawls. Tandis que ces libéraux pensent que l'État ne doit jamais justifier ses actes en affirmant que certaines manières de vivre sont intrinsèquement meilleures que d'autres (Rawls, 1971 ; trad. fr. 1987, 362-369), les perfectionnistes pensent quant à eux que la tâche principale de l'État est de promouvoir la vie bonne. Cette norme commune aux perfectionnistes peut aussi expliquer le fait que ces théories s'intéressent à des aspects particuliers de la politique des pouvoirs publics, tels que la politique de l'éducation. Depuis Platon et Aristote jusqu'aux contemporains, les perfectionnistes ont insisté, plus que les autres auteurs, sur l'importance de l'éducation pour créer un État bien gouverné. Les théories politiques des perfectionnistes sont toutefois marquées par d'importantes différences, notamment en ce qui concerne la liberté et l'égalité.

Certains perfectionnistes préconisent un État non libéral, intervenant de manière coercitive dans la vie des citoyens, non seulement pour les empêcher de faire du tort à autrui, mais encore pour améliorer leurs propres activités. Ainsi Platon et Aristote pensent-ils que la tâche principale de l'État est de former le caractère des citoyens, par la réglementation minutieuse de leur vie quotidienne. Pour cette raison, beaucoup de critiques contemporains pensent que le perfectionnisme est fondamentalement hostile à la liberté individuelle. Mais plusieurs autres perfectionnistes prônent un idéal de liberté. Wilhelm von Humboldt et John Stuart Mill font appel au perfectionnisme pour défendre le principe libéral selon lequel l'État ne doit pas limiter la liberté des citoyens, sinon pour protéger autrui (Humboldt, *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu Bestimmen [Idées pour un essai concernant la limite de l'efficacité de l'État]* ; Mill, *On Liberty [De la liberté])* ; c'est aussi le cas de Green *(Lectures on the Principle of Political Obligation)* et L. T. Hobhouse *(Liberalism)*. Marx attache lui aussi de la valeur à la liberté ; il décrit une société idéale où l'État s'est effondré et où tous les individus jouissent « du libre jeu de leurs propres pouvoirs, physiques et mentaux » (*Le Capital*, I, I, 7).

La manière la plus simple pour le perfectionniste de valoriser la liberté est de faire de l'autonomie elle-même – ou du libre choix par chacun de ses activités – un bien perfectionniste. Si le libre choix est lui-même une valeur, alors toute action gouvernementale visant à le restreindre limite un aspect du bien du citoyen. Cette valeur perfectionniste accordée à l'autonomie est le principal fondement des théories libérales de Humboldt et Mill ; Marx y souscrit lui aussi, et, de nos jours, Joseph Raz. Le perfectionnisme peut aussi affirmer que la valeur de nombreuses activités dépend de l'attitude avec laquelle on les pratique. L'exercice de telles activités est meilleur lorsque la personne les a choisies pour elles-mêmes, parce qu'elle les considère comme bonnes, par exemple, que lorsqu'elle les envisage seulement comme des moyens en vue d'atteindre des biens extérieurs tels que la richesse ou l'approbation sociale. Mais d'une part, la contrainte gouvernementale est incapable de produire ces attitudes qu'on aimerait voir présentes ; en tant qu'états internes de la personne, elles se trouvent en dehors du contrôle direct de l'État. Et d'autre part, il est probable qu'une telle contrainte rend plus incertaines ces attitudes, en introduisant des motivations moins honorables, comme le désir d'éviter la punition. Étant donné l'importance de ces attitudes internes pour le perfectionnement des citoyens, il vaut mieux que l'État laisse les citoyens libres de rechercher leur bien pour des raisons qu'ils auront eux-mêmes choisies.

En dépit de l'affirmation de certains perfectionnistes, ces arguments ne militent pas en faveur d'une garantie absolue de la liberté. Il arrive qu'une perte d'autonomie des citoyens soit compensée par des progrès vers d'autres perfections ; bien que l'argument relatif aux attitudes puisse exclure complètement la contrainte forte qui consiste à imposer aux individus la meilleure activité, il est moins concluant pour ce qui est d'exclure la contrainte plus faible qui consiste à leur interdire la pire activité. Et cet argument n'exclut certainement pas les actions non contraignantes de l'État qui visent à favoriser le bien, comme le fait d'encourager les citoyens à pratiquer de bonnes activités ou de subventionner les bonnes activités pour diminuer leur coût. Néanmoins, une théorie perfectionniste qui défend certaines thèses au sujet du bien, à savoir que l'autonomie et certaines attitudes sont de bonnes choses, peut affirmer que forcer les gens à pratiquer de bonnes activités va généralement à l'encontre du but recherché.

Il existe également de fortes différences, parmi les diverses théories perfectionnistes, au sujet des modes de répartition, notamment économique. Certains perfectionnistes sont opposés à l'égalité et recommandent une société stratifiée, dans laquelle la richesse, le pouvoir et les chances offertes sont concentrés sur une petite élite, au profit de laquelle le reste de la population travaille. La théorie d'Aristote est de ce type, comme l'est aussi, et même dans une plus large mesure, celle de Nietzsche. Pour cette raison, beaucoup de critiques considèrent le perfectionnisme comme hostile à l'égalité dans la répartition des ressources. Mais il existe aussi des versions égalitaires du perfectionnisme, comme celle de Marx et, à un moindre degré, celles de Green et de Hobhouse. Ces dernières théories soutiennent activement l'égalité distributive comme moyen d'atteindre la plus grande perfection de tous.

On pense parfois que le perfectionnisme utilise un principe de justice distributive fondé sur le

mérite : la part des ressources matérielles de chacun doit refléter son mérite, lequel est lui-même en rapport avec la réalisation de la perfection. Aristote suggère cette idée lorsqu'il écrit que la répartition doit se faire, de l'avis de tous, « selon le mérite », et en particulier, de son point de vue, selon l'excellence (*EN*, V, 6, 1131 *a* 24-29). Mais ce principe du mérite n'est pas compatible avec les idées fondamentales du perfectionnisme. Certes, ce principe fait appel à des concepts perfectionnistes, notamment celui de la perfection accomplie, et il est aussi conséquentialiste en ce qu'il incite la société à maximiser le bien que représente une répartition proportionnée. Mais ce bien n'est pas au sens strict un bien humain, parce qu'il ne se situe pas dans les vies humaines individuelles. Il suppose au contraire un modèle de répartition qui couvre l'ensemble de la société. Les théories perfectionnistes peuvent souvent exiger davantage de ressources pour ceux qui ont accompli davantage de choses par le passé. Elles ne le font cependant pas pour des raisons liées au mérite rétrospectif, mais parce qu'elles croient que ces personnes utiliseront ces ressources pour réaliser davantage de perfection dans l'avenir. Imaginons qu'une première personne, ayant mieux vécu dans le passé, accomplira désormais, pour une raison ou une autre, moins de perfection, tandis qu'une seconde, ayant moins bien vécu, va accomplir de meilleures choses. Une théorie perfectionniste centrée sur les biens humains recommandera de donner plus de ressources à la seconde personne plutôt qu'à la première, puisque cela conduira à davantage de perfection à l'avenir. Son objectif distributif est la maximisation des biens humains, et non la réalisation d'un modèle de répartition qui aurait une valeur en lui-même.

Même en l'absence de principe de justice fondé sur le mérite, les théories perfectionnistes peuvent être anti-égalitaires en raison de leur structure. Nietzsche affirme que le but de la société est la plus grande perfection, non de tous ses membres pris ensemble, mais du petit nombre de ses individus les plus parfaits. « L'humanité devra perpétuellement travailler à produire individuellement de grands hommes – ceci et rien d'autre est sa tâche » (*Considérations inactuelles* IV : Schopenhauer éducateur, 6). « *Erreur fondamentale,* écrit-il, [...] prendre le troupeau pour but et *non* les individus isolés ! Le troupeau est un moyen, rien de plus ! » (*Fragments posthumes*, XII, 5 [108]). Cette conception de Nietzsche milite en faveur de l'inégalité de la répartition, quelque hypothèse qu'on fasse sur la société. Même si tous les individus étaient exactement aussi doués pour la perfection, la société devrait arbitrairement choisir un petit nombre d'individus et faire travailler tous les autres pour eux. Pour cette raison, si le perfectionnisme devait adopter la conception de Nietzsche, il serait donc hostile à l'égalité. Mais la plupart des perfectionnistes ne suivent pas Nietzsche, et considèrent comme un progrès le perfectionnement de tous, sans distinction. Ce que leurs théories défendent en matière de répartition dépend de trois questions empiriques.

La première question porte sur les capacités naturelles. Si l'on affirme que les dons pour atteindre une forme de perfection diffèrent grandement selon les individus, on préconise alors l'inégalité de la répartition, puisqu'une unité de ressource donnée à une personne douée entraînera plus de perfection que si on la donne à une personne moins douée. Si l'on admet toutefois que ces dons sont plus également répartis parmi les individus, il s'agit alors, sinon d'un argument positif en faveur de l'égalité distributive, du moins d'un argument qui ne s'y oppose pas. Le deuxième problème est celui de savoir si les unités de ressources supplémentaires produisent plus de bienfaits quand le niveau de ressources est élevé ou faible. Si les plus grands progrès (que permettent les ressources) en vue de la perfection sont accomplis par l'individu qui possède déjà beaucoup de ressources, la société devra concentrer la richesse et les autres biens entre les mains d'un petit nombre d'individus. Si, du point de vue opposé, il est moralement très important d'assurer un niveau de ressources modeste, tandis qu'il est moins important d'avoir davantage de ressources dès lors qu'on s'éloigne de ce seuil, alors les ressources ont, en matière de perfection, une utilité marginale décroissante, et, pour maximiser la perfection, elles doivent être réparties également. Le dernier problème est de savoir, indépendamment des ressources, s'il y a conflit ou émulation entre les perfections des différentes personnes. Si les perfections des différents individus se contrarient, il n'y a aucun sens à rechercher le perfectionnement de tous au moyen d'une répartition égale des ressources. Si, à l'inverse, leurs perfections se renforcent mutuellement, alors tout le monde profite des ressources accordées aux autres.

Les perfectionnistes opposés à l'égalité penchent pour la première réponse à chacune de ces questions. Aristote pense que les capacités naturelles des individus diffèrent beaucoup et que la perfection exige une large part d'au moins une ressource : le loisir. Ainsi écrit-il que le travail manuel empêche l'individu de parvenir à toute perfection (*Politique*, VII, 9, 1328 *b* 39 - 1329 *a* 2) ; c'est pourquoi sa société idéale se divise entre une classe oisive qui ne travaille pas et une classe subordonnée qui travaille. Les perfectionnistes égalitaires prennent les positions contraires. Marx rejette l'idée que les aptitudes innées diffèrent d'un individu à l'autre, et soutient que la perfection pour un individu ne peut être accomplie que dans des conditions sociales où « le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous » (Marx et Engels, *Manifeste*, II). Hobhouse est du même avis, et affirme en outre que l'utilité marginale va décroissant, puisque, au-delà

d'un « minimum salubre », les ressources contribuent de moins en moins au développement de la personne et sont de moins en moins importantes (1911, VII).

Ces divergences empiriques reflètent souvent des désaccords moraux sur la nature du bien humain. Platon et Aristote identifient la perfection à une gamme très étroite d'activités, au premier rang desquelles se trouve la contemplation philosophique, et il est en effet plausible que les talents pour cette activité diffèrent fortement parmi les individus. Mais une théorie perfectionniste qui reconnaît l'existence de beaucoup de bonnes activités, non seulement théoriques mais encore pratiques, et comprenant des activités comme le travail manuel, sera plus susceptible de considérer que, dans l'ensemble, les talents des individus sont similaires. Plus nombreuses sont les bonnes activités, meilleures sont les chances que chaque personne possède le talent pour réaliser au moins l'une d'entre elles. Reconnaître un grand nombre de biens rend aussi plus vraisemblable l'utilité marginale décroissante, puisque cela augmente la probabilité que, parallèlement aux perfections coûteuses, il y en ait d'autres qui ne requièrent que de modestes ressources. Les positions qu'adopte une théorie perfectionniste au sujet de l'égalité distributive, comme à propos de la liberté, dépendent beaucoup de sa conception spécifique du bien objectif. La question importante est ici de savoir si la théorie perfectionniste du bien qui est par ailleurs la plus plausible s'accorde ou non avec nos conceptions modernes de la liberté et de l'égalité.

Perfectionnisme et pluralisme

Bien qu'on prenne souvent le perfectionnisme pour une théorie morale complète, les idées perfectionnistes peuvent aussi figurer dans une théorie pluraliste où elles sont confrontées à d'autres idées morales, sur le bonheur, par exemple, ou sur les droits. Pour certains philosophes contemporains, le perfectionnisme est tout à fait plausible s'il s'inscrit dans une théorie pluraliste de ce type.

On peut envisager ici un pluralisme conséquentialiste qui dicte de promouvoir non seulement les biens objectifs mais aussi les biens subjectifs tels que le plaisir ou la satisfaction du désir. Ces deux types de biens peuvent être valorisés parallèlement, comme différents buts possibles de l'action, ou encore, de manière plus subtile, ils peuvent être les composantes nécessaires d'un bien plus complexe comprenant à la fois la perfection et le plaisir qu'elle procure. Un pluralisme plus approfondi associe le devoir conséquentialiste de promouvoir les biens objectifs (et peut-être subjectifs) et des devoirs non conséquentialistes, tenant pour un mal le meurtre, le mensonge, et autres méfaits. La théorie de Ross (1930, II) revêt cette forme ; elle comprend le devoir de rechercher pour soi-même et pour les autres la connaissance et la vertu, ainsi qu'un grand nombre d'autres devoirs, non téléologiques. Dans cette théorie et dans d'autres théories pluralistes, les idées perfectionnistes ont apporté deux contributions remarquables. En premier lieu, elles offrent un fondement au devoir envers soi-même qui consiste à poursuivre des biens objectifs tels que le savoir et l'accomplissement personnel. En second lieu, elles justifient le devoir envers autrui de promouvoir les mêmes biens chez les autres personnes, devoirs qui s'imposent autant aux individus qu'à l'État. Pour les perfectionnistes, certains états de l'individu sont bons, indépendamment de leur rapport avec le bonheur, et un devoir moral capital consiste à rechercher ces biens pour soi-même et pour les autres.

► ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959 ; *Politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 1990. — ATTFIELD R., *A Theory of Value and Obligation*, Londres, Croom Helm, 1987. — BRENTANO F., *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, F. Meiner, 1933. — CAVELL S., *Conditions nobles et ignobles. La constitution du perfectionnisme émersonien,* Combas, L'Éclat, 1993 (trad. fr. S. Laugier & C. Fournier de *Conditions Handsome and Unhandsome,* Chicago, Univ. Press, 1990) ; *Les Voix de la raison, Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie,* trad. fr. S. Laugier & N. Balso, Paris, Le Seuil, 1996. — COCKBURN D. éd., *Human Beings,* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1991. — DIAMOND C., *The Realistic Spirit,* Cambridge, Mass., MIT Press, 1991. — GREEN T. H., *Lectures on the Principles of Political Obligation, in* NETTLESHIP R. L. éd., *Works of Thomas Hill Green*, 3 vol., Londres, Longmans, 1885-1888. — HOBHOUSE L. T., *Liberalism*, Londres, Oxford Univ. Press, 1911. — HUMBOLDT W. VON, *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu Bestimmen* (trad. fr. H. Chrétien, *Essai sur les limites de l'action de l'État*, Paris, Germer-Baillère, 1867). — HURKA T., *Perfectionism*, New York, Oxford Univ. Press, 1993. — MARX K., *Manuscrits de 1844*, in *Œuvres*, t. II, Paris, Gallimard « Pléiade », 1968 ; *Le Capital*, in *Œuvres*, t. I et II, 1965-1968. — LAUGIER S., *Recommencer la philosophie,* Paris, PUF, 1999. — MARX K. & ENGEL F., *Le Manifeste du Parti communiste, in* MARX K., *Œuvres*, t. I. — MCDOWELL J., *Mind, Value and Reality,* Harvard Univ. Press, 1998. — MILL J. S., *On Liberty* (1859), Harmondsworth, Penguin, 1974 (trad. fr. *De la liberté*, Paris, Press Pocket, 1990). — MOORE G. E., *Principia Ethica*, Cambridge Univ. Press, 1903 (trad. fr. J.-M. Gouverneur, revue par R. Ogien, Paris, PUF, 1998). — NIETZSCHE F., *Considérations inactuelles* IV : Schopenhauer éducateur, in *Œuvres philosophiques complètes*, éd. G. Colli & M. Montinari, vol. II, Paris, Gallimard, 1977 ; *Par-delà bien et mal*, in *Œuvres...*, vol. VII ; *Fragments Posthumes,* vol. XII, XIII, XIV, Paris, Gallimard. — RAWLS J., *A Theory of Justice,* Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1971 (trad. fr. C. Audard, *Théorie de la Justice,* Paris, Le Seuil, 1987). — RAZ J., *The Morality of Freedom*, Oxford / New York, Clarendon Press, Harper & Row, 1972. — ROSS W. D., *The Right and The Good*, Oxford, Clarendon Press, 1930. — SCHACHT R. éd., *Nietzsche's Postmoralism,* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2000. — WILLIAMS B., *Morality : An Introduction*, New York, Harper & Row, 1972 (trad. fr. in *La Fortune morale*, Paris, PUF, 1994, p. 1-93). — ZANETTI G., *Political friendship and the good life : Two liberal arguments against perfectionism*, Boston, Kluwer, 2002.

Thomas HURKA

→ Amour, Aristote; Bien et mal; Bonheur, Caractère; Communautarisme; Conséquentialisme; Idéalistes anglais; Identité morale; Loi naturelle; Marx; Nietzsche; Normes et valeurs; Qualité de vie; Subjectivisme moral; Transcendantalisme; Valeurs; Vertus et vices.

PERSONNALISME → Mounier

PERSONNE →Avortement ; Identité morale

PERSPECTIVISME

Les jugements moraux sont souvent dits « relatifs » à un moment historique ou une société donnée. Ils sont aussi dits (un peu moins souvent) « relatifs » au *point de vue* ou à la *position* de l'agent : ce qui est moral dans telle situation, pour tel agent, ayant tel système motivationnel ne le serait pas nécessairement dans telle autre situation, pour d'autres agents, ayant un autre système motivationnel (La Folette, 1991). C'est une thèse dont l'intérêt principal est de remettre en cause un principe assez communément admis du raisonnement moral dit d' « impersonnalité » ou d' « universalisabilité » : « Si une action est morale pour moi et non morale pour quelqu'un d'autre, cela ne peut pas être seulement parce que nous sommes lui et moi deux personnes différentes » (Sidgwick ; 1981, 379 ; voir aussi Hare, 1963 ; Singer 1971).

En philosophie morale, on emploie les terme « perspectives » ou « perspectivisme » pour qualifier ces deux formes de relativité et d'autres choses encore, comme les trois grandes théories en éthique normative : utilitarisme, déontologie, éthique des vertus. Mais il vaut peut-être mieux parler tout simplement de « méthodes » ou de « théories » pour les grandes théories d'éthique normative, de « relativisme » pour la relativité historique ou culturelle et de réserver « perspectivisme » pour la relativité des points de vue.

Le perspectivisme entendu en ce dernier sens se présente sous la forme de trois oppositions principales : perspectives universelles et particulières, externes et internes, impersonnelles et personnelles. Une bonne partie de la discussion récente vise à montrer que les perspectives particulières, personnelles ou internes ne sont pas dépourvues de valeur morale.

Perspectives universelles et particulières

Peter Winch a essayé de remettre en cause le principe d'universalisabilité des jugements moraux en présentant le cas du Capitaine Vere, qui commande un navire de la marine anglaise au moment des guerres napoléoniennes (Winch, 1965). Le Capitaine Vere doit juger un jeune marin, Billy Budd, dont il connaît l'honnêteté et l'intégrité, mais qui se retrouve auteur d'un homicide sur la personne d'un supérieur, le capitaine d'armes Claggart. Ce dernier portait des accusations extrêmement graves à l'égard de Billy Budd, le disant meneur d'un complot en vue d'une mutinerie. Lors d'une confrontation en présence du Capitaine Vere, Billy Budd, rendu bègue par l'émotion, frappe Claggart, qui tombe et meurt à la suite du choc accidentel. Bien que témoin de ces faits et en dépit de sa conviction que Claggart mentait, Vere décide de le faire pendre Billy Budd pour différentes raisons que Peter Winch juge « morales » (et non « prudentielles », « politiques », « militaires » etc.) Mais ajoute-t-il, et c'est ce qui fait tout l'intérêt de son commentaire, lui-même, Peter Winch, aurait fait un choix différent, celui de la clémence, probablement parce qu'il se trouve être une *personne différente*, vivant dans un contexte différent. Autrement dit, cette action est morale pour Vere, étant donné ce qu'il est, mais elle ne l'est pas pour Peter Winch, simplement parce qu'il est une *autre personne* et seulement pour cela. Ce raisonnement suffit-il à ruiner l'argument de l'universalisabilité ? C'est douteux. L'objection habituelle au raisonnement de Winch, inspirée de la philosophie morale de Richard Hare (qui a présenté l'une des défenses les plus systématiques de l'argument de l'universalisabilité) c'est que si nous voulons éviter un subjectivisme radical dépourvu d'intérêt dans cette discussion (ce qui est « vrai pour Vere » n'est pas « vrai pour Winch », etc.), il nous faudra finalement admettre que c'est en vertu d'une propriété personnelle *universalisable* de Vere qu'il a pris sa décision, si elle est morale (Hare, 1963). Si, avec Peter Winch, nous jugeons que la décision de Vere de faire pendre Billy Budd était morale, nous nous placerons sous l'obligation de considérer que *tout autre personne* qui se serait trouvée exactement dans la même situation que Vere avec ses principes, ses motifs, sa perception des choses aurait agi moralement en prenant la décision de faire pendre Billy Budd et immoralement si elle en avait prise une autre.

À la différence de Peter Winch, qui construit ses objections au principe de l'universalisabilité sur la valeur de la position personnelle de l'agent, Jonathan Dancy fonde la sienne sur la valeur contextuelle des propriétés morales et non morales des actions. Son argument repose sur un examen critique de l'éthique des « devoirs *prima facie* » de Ross (Ross, 1930). Il lui reproche de faire des listes de propriétés morales pertinentes, comme s'il était possible de les connaître d'avance, comme si elles étaient pertinentes dans tous les cas ou comme si elles avaient le même sens quel que soit le contexte. Ce n'est pas parce que, à une certaine occasion, nous avons jugé bonne une action parce qu'elle manifestait de la fidélité, qu'il nous faut juger que la fidélité doit être appréciée quelle que soit

l'occasion ni même qu'elle soit appréciable « prima facie » ou en tant que telle, quels que soient les autres caractères de la situation. Jonathan Dancy en est venu à considérer que sa théorie n'est qu'une variante d'une conception générale dite « particulariste » (Hooker et Little, 2000) qui a pour caractéristique spécifique d'insister sur le *holisme des valeurs.* Cela veut dire qu'une valeur comme le plaisir n'a pas de signification morale lorsqu'elle est prise *isolément*, mais seulement dans la totalité dans laquelle elle se présente. Ainsi, le plaisir pris au bonheur d'autrui possède un autre sens moral que le plaisir pris à son malheur, etc. D'où l'idée de holisme. C'est d'ailleurs exactement à cela que pensait Moore lorsqu'il parlait de totalité organique (Moore, 1998). Le holisme des valeurs est-il nécessairement incompatible avec leur universalité ? Ce n'est pas évident.

Les perspectives externes et internes

Pour certains philosophes moraux qui font confiance aux théories abstraites, le bon jugement moral et la bonne action morale qui en découlent dépendent de la clarification de nos intuitions morales ordinaires, de leur révision constante dans le sens de l'impartialité, de la rationalité et de la cohérence.

Pour d'autres, qui se disent inspirés par Aristote ou Wittgenstein, aussitôt que nous essayons d'adopter un point de vue général, anonyme, impartial, abstrait, nous perdons le sens de ce qu'il convient de faire moralement (McDowell, 1979 ; Diamond, 1991). C'est en philosophie de l'esprit, dans l'essai fameux de Thomas Nagel « Quel effet cela fait d'être une chauve-souris ? », qu'on trouve l'une des meilleures élucidations de ce genre de conception (Nagel, 1983). La connaissance de tous les faits objectifs à propos du mode de perception de la chauve-souris ne nous permet pas encore d'imaginer le *point de vue* de la chauve-souris, ce que cela fait d'être une chauve-souris. L'argument de Nagel ne vise pas à établir que les phénomènes qualitatifs (perceptuels, affectifs, etc.) sont complètement privés, ineffables, inaccessibles à autrui. Il est seulement destiné à montrer que c'est seulement de l'*intérieur* d'une certaine perspective, du fait de notre appartenance commune à une espèce, de l'intérieur d'une certaine *forme de vie*, comme dirait Wittgenstein, que ces phénomènes peuvent être compris. Dans le domaine moral, il en irait de même : c'est seulement de l'*intérieur* d'une certaine perspective, du fait de notre appartenance commune à une espèce, de l'intérieur d'une certaine *forme de vie*, que nous pouvons comprendre, sans théories abstraites, ce qu'il convient de faire.

Bien qu'elle repose, elle aussi, sur la critique du point de vue abstrait ou externe en morale, la conception de Bernard Williams est plus psychologique et moins générale. D'après Williams, nos seules raisons d'agir authentiques sont celles qui sont fondées sur ce qu'il appelle notre « système motivationnel ». Ce système est une sorte de boîte qui contient nos préférences, nos réactions émotionnelles habituelles, nos croyances les plus profondes, les projets personnels auxquels nous tenons le plus, etc. Les raisons d'agir *internes,* au sens de Williams, ne sont pas nécessairement celles que nous avons à l'esprit au moment où nous agissons. Ce sont celles que nous avons après avoir réfléchi, ou plutôt, celles que nous pourrions avoir si nous tenions sérieusement compte de nos préférences et de nos croyances les plus profondes, des projets personnels auxquels nous sommes le plus attachés, de nos meilleures réactions émotionnelles, etc., ce qui leur donne une dimension non relativiste au sens culturel ou historique. Par opposition, les raisons *externes* ne sont pas nécessairement fondées sur notre système motivationnel. Il peut s'agir de raisons trop impersonnelles, qui ne tiennent aucun compte de nos désirs, de nos émotions, de nos projets. Pour Williams, ce ne sont pas vraiment des raisons d'*agir* parce qu'elles n'ont aucun enracinement dans nos motivations. Bref, qu'elles soient morales ou non morales, nos raisons ne sont des raisons *d'agir* que lorsqu'elles sont placées dans la perspective du système motivationnel de l'agent.

Les perspectives personnelles et impersonnelles

Thomas Nagel avait d'abord défendu l'idée que les raisons morales étaient nécessairement neutres, et que les seules raisons authentiquement neutres étaient liées aux conséquences de nos actions telles qu'elles peuvent être évaluées d'un point de vue impersonnel. Par la suite, il a soutenu que certaines raisons personnelles ou « relatives à l'agent » avaient une valeur morale (Nagel 1983 ; Korsgaard, 1993). Il y a, d'après lui, deux sortes de raisons « relatives à l'agent » : 1 / les raisons d'*autonomie* (il s'agit en fait de préoccupations ou d'engagements personnels importants) ; 2 / les *raisons déontologiques* (qui imposent des limites à ce qu'on peut faire aux autres et à la façon dont on peut les traiter). Les premières sont des options ; les secondes sont des contraintes ou des *restrictions* relatives à ce que l'agent est *personnellement* disposé à faire, quelle que soit la valeur qu'il accorde à l'état de choses qui viendraient en conséquence de son action (Scheffler, 1994). L'agent peut juger qu'un état de choses où mille innocents sont sauvés est préférable à un autre où ils sont massacrés, sans être disposé à contribuer *personnellement* à la réalisation de cet état de choses, si ce qui serait exigé de lui pour sa réalisation, c'est qu'il tue ou torture quelqu'un. Dire que ces raisons « relatives à l'agent » peuvent posséder une valeur morale (les restrictions portant sur ce que l'agent est personnellement disposé à faire en particulier) revient à affirmer que la perspective impersonnelle n'est pas le seul point de vue moral ou que la perspective personnelle n'est pas nécessairement non morale.

D'après Thomas Nagel, il existe, en morale, un conflit irréductible entre les perspectives personnelles (au sens de raisons relatives à l'agent) et impersonnelles (au sens de raisons neutres). De ses arguments et d'autres qui ont été évoqués, il ressort qu'il est difficile de donner raison à ceux qui considèrent que c'est seulement lorsqu'on se place dans une perspective abstraite ou générale que l'on peut saisir ce qu'il convient de faire moralement, mais aussi à ceux qui pensent que nous perdons le sens de ce qu'il convient de faire moralement aussitôt nous nous plaçons dans cette perspective. À ma connaissance, il n'y a pas d'argument décisif en faveur de l'une ou l'autre de ces options. On peut trouver cependant des pistes de recherches dans les discussions récentes autour de l'impartialité et de l'anti-théorie en philosophie morale, mais aussi en psychologie, dans le débat autour de la compréhension « naïve », « naturelle » ou « élémentaire d'autrui » *(mind reading)* où l'on apprend que la saisie de certains aspects moraux d'une situation ne nécessite pas des théories abstraites ou des capacités conceptuelles développées, puisque les tout jeunes enfants en sont capables (Gordon, 1992 ; Goldman, 1992). Quoi qu'il en soit, il est difficile de mesurer l'apport de ces perspectives particulières, internes, personnelles, à la justification publique de nos actions et de nos institutions alors que la contribution des perspectives universelles, externes, impersonnelles est assez évidente.

▶ DANCY J., « The Particularist's Progess », *in* HOOKER B. & LITTLE M. éd., *op. cit.*, 2000, p. 130-156. — DIAMOND C., *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, Cambridge Mass., MIT, Press, 1991. — GOLDMAN A. I., « In Defense of the Simulation Theory », *Mind & Language*, vol. 7, n° 1 et 2, 1992, p. 104-119. — GORDON R. M., « The Simulation Theory : Objections and Misconceptions », *Mind & Language*, vol. 7, n° 1 et 2, 1992, p. 11-33. — HARE R., *Freedom and Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1963. — HOOKER B. & LITTLE M., éd., *Moral Particularism*, Oxford, Clarendon Press, 2000. — KORSGAARD C., « The Reasons We Can Share : An Attack on the Distinction Between Agent-Relative and Agent-Neutral Values », *in* PAUL E. F., MILLER F. D. & PAUL J. éd., *Altruism*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1993, p. 24-51. — LA FOLETTE H., « The Truth in Ethical Relativism », *Journal of Social Philosophy*, 1991, p. 146-154. — MCDOWELL J., « Virtue and Reason », *The Monist*, 62, 1979, p. 331-350. — MOORE G. E., *Principia Ethica* (1903), trad. M. Gouverneur, rev. par R. Ogien, Paris, PUF, 1998. — NAGEL T., « Quel effet cela fait d'être une chauve-souris ? » (1974), in *Questions mortelles*, trad. P. Engel et C. Engel-Tiercelin, Paris, PUF, 1983, p. 193-209 ; *Le point de vue de nulle Part* (1986), trad. S. Kronlund, Combas, L'Éclat, 1993. — SCHEFFLER S., *The Rejection of Consequentialism*, Oxford, Clarendon Press, éd. révisée, 1994. — SIDGWICK H., *The Methods of Ethics*, 7e éd., (1907), éd. J. Rawls, Londres, Hackett Publishing Company, 1981. — SINGER M., *Generalization in Ethics*, New York, Athenium, 1971. — WILLIAMS B., « Internal and External Reasons », dans *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1981, p. 101-113. — WINCH P., « The Universability of Moral Judgments », *Monist*, 49, 1965, p. 196-214.

Ruwen OGIEN

→ *Connaissance morale ; Conséquentialisme ; Relativisme moral ; Subjectivisme moral ; Williams.*

PESSIMISME → Vie et mort

PEUR → Courage ; Sentiments

PHÉNOMÉNOLOGIE

Les débuts de la phénoménologie et la phénoménologie transcendantale

« Ma tâche ne consiste pas à construire l'éthique ; j'essaie seulement d'en chercher le sens » (E. Levinas, *Éthique et Infini,* p. 95). *Mutatis mutandis,* cette déclaration pourrait s'appliquer à l'ensemble des contributions que la phénoménologie issue de Husserl a apportées à la philosophie morale du XXe s. Leur dénominateur commun est le souci « d'aller aux choses mêmes », ce qui, s'agissant du domaine éthique, équivaut à une « éthique d'en bas » qui se veut garder de tout constructivisme qui s'écarterait du donné et des évidences qu'il véhicule. Il n'y a pas d'orthodoxie phénoménologique ; « la » phénoménologie n'existe pas, il n'y a que des phénoménologies en mouvement. Depuis cent ans, les penseurs qui se réclament de ce mouvement n'ont cessé d'en explorer les possibilités, mais aussi les limites. En matière d'éthique et de morale, comme dans tout autre domaine, la maxime fondamentale « Aller aux choses mêmes » prendra un autre sens selon qu'elle sera lue dans l'optique d'une phénoménologie transcendantale, eidétique, existentielle, herméneutique voire même métaphysique, sans oublier d'autres radicalisations plus récentes de l'idée même de phénoménologie (M. Henry, J.-L. Marion) qui elles aussi sont riches d'implications éthiques.

La perception interne du bien. Une phénoménologie avant la lettre (F. Brentano). La phénoménologie, au sens où elle est entendue ici, se réclame de la découverte de la structure foncièrement intentionnelle de la conscience décrite par Franz Clemens Brentano (1838-1917) dans sa *Psychologie du point de vue empirique* (1874). Si toute conscience est conscience de quelque chose, on peut se demander si cette découverte peut contribuer ou non au renouvellement de la philosophie morale. En 1889 Brentano donnait une conférence

sur l'origine de la connaissance morale *(Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis)* devant le Cercle des juristes de Vienne qui eut un retentissement considérable. Les cours de philosophie pratique, professés de 1884 à 1886 (et dont Husserl fut l'auditeur), font découvrir la nouveauté de la fondation brentanienne de l'éthique, mais aussi un certain nombre de problèmes, voire d'apories auxquels la future phénoménologie devait se mesurer. S'adossant à la philosophie pratique d'Aristote et à sa définition de l'éthique en référence à l'idée de fin droite *(richtiger Zweck)*, en débat constant avec l'empirisme de Hume et le rationalisme de Kant, Brentano entend fonder une morale « orthonome » qui laisse derrière elle l'alternative de l'autonomie et de l'hétéronomie.

De toutes les tâches de la philosophie pratique, la tâche prioritaire est celle des fondements de l'intellection *(Einsicht)* éthique. La fondation de l'éthique comme science doit partir de la thèse que tout n'est pas démontrable, qu'il y a des évidences immédiates qui sont les vrais principes de la connaissance. Au terme d'une vaste enquête historique, couvrant toutes les controverses fondationelles en matière d'éthique, Brentano conclut à la nécessité de fonder l'éthique sur ce qu'il appelle « perception interne » (nom brentanien pour désigner l'intentionnalité) du Bien. Une analogie forte permet alors de rattacher le bien au vrai, lui aussi ancré dans la perception interne.

La perception interne du bien dispose de ses propres critères d'évidence. Contrairement à ce que pense le psychologisme, le phénomène d'évidence n'a rien à voir avec le « sentiment de conviction » (*Vom Ursprung...*, p. 165). « Même si nous appelons certains objets bons, d'autres mauvais, ce faisant nous n'affirmons rien d'autre que le fait que celui qui aime les uns et hait les autres a un comportement juste. La source de ces concepts est donc la perception interne, car ce n'est que dans la perception interne que nous appréhendons une chose en l'aimant ou en la haïssant » (*ibid.*, p. 144). Muni de ce critère d'évidence, Brentano peut renvoyer dos à dos Hume et Kant. L'impératif catégorique kantien est à ses yeux une fiction « vide de contenu et inapplicable » qui défigure l'exigence fondamentale inscrite dans la perception interne : « Bevorzuge richtig », « Tu dois avoir des préférences correctes » (*ibid.*, p. 306). C'est cette exigence qui fonde véritablement une éthique dont la tâche est de « traiter des fins qui méritent d'être visées pour elles-mêmes » (*ibid.*, p. 7-8). Brentano concède à Hume que les sentiments jouent un rôle essentiel dans la vie éthique, mais il entend éviter les conséquences fâcheuses du relativisme. Cela devient possible à partir du moment où on accepte de dire que la source dernière de notre connaissance du bien et du meilleur doit être cherchée dans « nos perceptions internes des actes d'amour et de préférence, caractérisés comme corrects, visant des objets universels » (*ibid.*, p. 151-152).

De même qu'il y a des jugements évidents et des jugements aveugles, l'expérience interne de l'appréciation et de la dépréciation inclut le moment « objectif » de la « justesse », où l'objet d'amour est perçu comme méritant d'être aimé. « Nous appelons une chose bonne eu égard au fait que l'amour qui la vise est caractérisé comme étant juste *(richtig)* » (*ibid.*, 146 *sq.*). En ce sens, la troisième classe d'actes intentionnels que Brentano distingue à côté des jugements et des représentations, à savoir ceux dont la visée est celle de l'intérêt ou de l'attrait, implique le moment de la « justesse » qui fait que le « Parle toujours, tu m'intéresses » devra se transformer en un « Tu mérites d'être écouté », afin de recevoir un sens éthique.

L'analogie avec la justesse des jugements échoue toutefois à rendre compte de l'expérience de la préférence qui constitue une classe particulièrement importante des actes d'intérêt. Du « bien » on passe alors au « meilleur », c'est-à-dire au préférable. Le mérite de Brentano est d'avoir su attirer l'attention sur l'importance de ce moment qui implique l'exigence d'universalisation. Celle-ci n'équivaut toutefois pas à un apriorisme strict. Face à la revendication d'une connaissance *a priori* au sens strict, l'éthique phénoménologique, dont Brentano trace l'épure, se définit comme empiriste.

Le logique, l'axiologique, l'éthique (La phénoménologie transcendantale de E. Husserl). L'*annus mirabilis* de la phénoménologie naissante est l'année 1900, où paraissent simultanément la première édition des *Recherches logiques* de Edmund Husserl (1859-1938) et la « Phénoménologie du vouloir » de Alexander Pfänder (1870-1941). La phénoménologie, telle que la comprend Husserl, veut aller aux choses mêmes. Mais les « choses mêmes », ce sont les actes intentionnels de la conscience. La percée décisive des *Recherches logiques,* qui en fait non seulement une œuvre philosophique majeure de notre siècle, mais le fondement d'une manière toute nouvelle de philosopher, s'accomplit avec la cinquième *Recherche* (définition de la conscience à travers l'intentionnalité) et surtout la sixième : élargissement du regard qui fait passer de l'intuition sensible à l'intuition catégoriale. *Sinngebung* (donation de sens) et intuition *(Anschauung)* : ces deux termes vont ensemble. Pour Husserl, il n'y a pas de doute que dans les actes d'intuition immédiate nous accédons à « la chose elle-même » (*Ideen* I, § 43). En aucun sens, les objets visés dans ces actes ne sauraient être confondus avec des « objets » extérieurs, comme le postulent le réalisme et l'ontologisme naïfs. Pour y accéder, il n'y a pas d'autre voie royale que celle de la description phénoménologique, de la réduction transcendantale et la constitution. C'est ce ternaire notionnel qui définit l'idée de fondement en phénoménologie transcendantale.

Rien dans ces recherches austères ne semble à première vue annoncer un « ouvrage de percée » décisive en direction d'une philosophie première, à plus forte raison les questions que Husserl aborde dans cet ouvrage semblent se tenir à mille lieux des problèmes auxquels s'intéresse la philosophie morale. Et pourtant, à examiner de plus près cet ouvrage, on y découvre les linéaments d'une critique phénoménologique universelle de la raison, qui ne concerne pas seulement la raison théorique, mais aussi la raison axiologique et la raison éthique. Une fois clairement admise l'universalité de la vie transcendantale du sujet, la route est libre pour des recherches éthiques, car « Qui pourrait vouloir séparer la subjectivité connaissante de la subjectivité affective, de la subjectivité qui aspire, qui désire, qui veut et qui agit, de la subjectivité qui, en quelque sens que ce soit, évalue et œuvre en vue d'une fin ? » (*Philosophie première*, I, trad. A. L. Kelkel, Paris, PUF, 1970, p. 66).

Ce qui vaut pour l'étude phénoménologique des significations logiques vaut également pour l'approche phénoménologique de l'éthique : elle n'invente rien, elle ne fait que dégager ce qui d'une certaine manière est déjà là. Le principe des principes de la phénoménologie : « Toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance ; tout ce qui s'offre à nous dans "l'intuition" de façon originaire (dans sa réalité corporelle pour ainsi dire) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors » (*Ideen* I, § 24), doit prouver sa fécondité sur le terrain éthique comme sur tout autre terrain. Cela engage une idée déterminée de la raison qui laisse derrière soi l'opposition classique de la pensée et de l'intuition.

Dans ses recherches éthiques, Husserl est d'abord disciple de Brentano. Ses premiers enseignements d'éthique à l'université de Halle (1887-1901) se situent dans le prolongement direct des recherches de Brentano, tant du point de vue des références historiques, du combat contre le relativisme et le scepticisme en matière de morale et du désir de dépasser le conflit entre morale du sentiment et de la raison illustré par Hume et Kant. Ce conflit trouvera sa solution à partir du moment où on accepte de distinguer l'origine et le statut des concepts éthiques. La première relève d'une source intuitive (d'une « perception interne » au sens de Brentano), la seconde des lois *a priori* qui ont leur fondement dans l'essence conceptuelle des actes correspondants. L'éthique phénoménologique est une « éthique d'en bas » (*Husserliana*, XXVIII, 414) vouée à la patiente description immanente des vécus intentionnels de la conscience morale et axiologique, dans laquelle se constitue le champ de significations correspondant.

À l'encontre du psychologisme et du rationalisme, Husserl veut faire de l'éthique une science *a priori,* tout en y incluant la dimension du sentir et des affects. Les évaluations ou préférences éthiques sont des actes intentionnels dont on peut élucider la structure *a priori.* En tant qu'exploration de la sphère englobante de la raison pratique, l'éthique phénoménologique est plus vaste que la « morale » au sens étroit du terme, dans la mesure où elle traite du statut de la raison dans la sphère du vouloir, des valeurs et de l'agir. C'est d'ailleurs pourquoi elle inclut une phénoménologie du vouloir qui étudie dans toute son ampleur les diverses modalités du vouloir, du *fiat* originel jusqu'au « cela est accompli » final. Il apparaît alors « qu'un acte de volonté bien orienté et la bonne intention qu'il véhicule (pour ainsi dire la vérité du vouloir) n'est pas bon parce que moi, cet être contingent, je suis précisément devenu causalement cela dans la connexion psychophysique de la nature, mais qu'il est bon à travers le contenu idéal en lui, à travers ce qu'il renferme comme visée et comme motifs et qu'il le resterait donc, quel que soit le sujet du vouloir auquel il est attribué précisément avec ce contenu » (*Husserliana,* XXVIII, 45). Husserl peut dès lors affirmer en même temps le caractère *a priori* des objets de valeur et en proposer une interprétation matériale : « Une donation formelle des règles de l'évaluation et du vouloir est un contresens (*Widersinn*) à partir du moment où on présuppose que la matière de l'évaluation et du vouloir, donc la particularité des objets de valeur et du vouloir peuvent rester exclus. »

Malgré le primat accordé à l'évidence intuitive, l'éthique husserlienne est « constructive » dans son organisation scientifique. Comme Brentano, Husserl se montre soucieux d'exploiter aussi loin que possible l'analogie entre les lois logiques étudiées dans les *Recherches logiques* et les lois qui gouvernent l'agir moral et la saisie des valeurs. Développer une axiologie et une « pratique » formelles à côté d'une axiologie et d'une éthique « matériales » rigoureusement modelées sur les disciplines correspondantes de la logique, est à ses yeux la contribution majeure de la phénoménologie à l'éthique philosophique de son temps. Les leçons d'éthique données à Göttingen dans les années 1908-1914 – époque cruciale où s'effectue le virage de la phénoménologie husserlienne vers une philosophie transcendantale – portent l'empreinte de cette conviction qui est presque une obsession. La logique seule est capable de fournir à l'éthique scientifique ce dont elle a le plus besoin, à savoir une distinction nette entre les principes formels et matériels. L'éthique qui s'est développée historiquement comme discipline normative et pratique n'a pas besoin d'un supplément d'âme, mais d'un supplément de rigueur, si elle veut être armée pour combattre le scepticisme éthique qui est sur le terrain pratique ce qu'est le psychologisme sur le terrain logique. Sur le chemin de cette recherche, Husserl rencontre Kant, même s'il est persuadé que le formalisme de la

morale kantienne ne donne qu'une idée inexacte de la distinction du formel et du matérial.

Quelque forte que soit l'analogie entre le logique et l'éthique que Husserl se propose de justifier de l'intérieur, alors que les philosophies du passé ne l'ont que décrit de l'extérieur, elle ne saurait signifier que le champ de la raison pratique n'est qu'une application de la raison logique. Le règne universel de la logique, très souvent évoqué dans ces enseignements, ne tourne pas à l'exclusivisme : *Allherrschaft* ou *Allwirksamkeit* n'est pas *Alleinherrschaft* ! Malgré cette restriction, l'analogie doit être entendue dans un sens radical. La logique seule est la gardienne de l'universalité de la raison. Son primat s'exprime dans la métaphore de la vision : la raison logique seule est clairvoyante, alors que la raison axiologique est aveugle, pour ainsi dire « cachée à elle-même ». Husserl dit aussi qu'elle est muette. Les vécus axiologiques et éthiques ont donc besoin de l'assistance de la logique pour exprimer leur rationalité immanente.

Sur cette lancée, Husserl esquisse le projet d'une axiologie formelle comme théorie de l'évaluation en soi *(Grundwerten)*. Son but est de décrire les « lois formelles-axiologiques de la conséquence » en se laissant guider par l'analogie avec la cohérence logique. Il doit donc introduire une « loi universelle de la valeur » ainsi que des lois évidentes de déduction des valeurs. Cela ne doit pas conduire à une surestimation des analogies entre l'ordre logique et axiologique. La loi logique du tiers-exclu est sans analogie stricte dans la sphère axiologique qui connaît par contre une « loi du quart exclu ». Autre différence, déjà reconnue par Brentano : la sphère axiologique connaît des lois qui permettent d'établir une hiérarchie des valeurs.

Tout aussi programmatique est l'esquisse d'une éthique formelle *(formale Praktik)* soucieuse de déterminer les lois rationnelles sous-jacentes aux préférences pratiques. Husserl pense honorer l'exigence kantienne en insistant sur le fait que l'obligation pratique *(praktische Gesolltheit)* est fondée sur des lois *a priori* qui s'emparent des contenus matériels de l'évaluation. Laissant à l'éthique matériale la tâche de dire ce qu'est le bien, le mieux et le meilleur et de définir une hiérarchie des biens, l'éthique formelle s'achève sur la proposition d'un impératif formel objectif : « Fais le meilleur de ce que tu peux atteindre. » Cet impératif est l'ultime expression, sur le plan formel de l'*einsichtiges Wollen,* tout en évitant l'intransigeance de l'impératif catégorique kantien. En cette matière, il importe de ne pas se tromper d'universalité : au lieu d'universaliser le concept de valeur ou de validité comme le font les philosophes néo-kantiens des valeurs (Rickert, Windelband), il faut maintenir l'universalité de la raison logique, si on veut venir à bout du conflit entre l'intellectualisme et l'émotionalisme.

Après la Première Guerre mondiale, Husserl reprend ses enseignements de l'éthique, mais avec des accents fichtéens plus appuyés. Ses nouveaux développements théoriques sont commandés par la défense, d'une gravité existentielle de plus en plus marquée, de la destination et de la vocation rationnelles de l'humanité que la phénoménologie transcendantale est appelée à accomplir définitivement. En ce sens, l'éthique husserlienne n'est pas seulement construite rationnellement, elle donne un sens éthique à l'idée même de raison, s'ouvrant asymptotiquement à une interrogation sur la signification rationnelle de l'idée de Dieu, c'est-à-dire de la « force réalisatrice des idéaux absolus ». Sous la pression de nouvelles expériences historiques, méditant par exemple le tragique du sacrifice, Husserl s'écarte progressivement de la conception comparatiste du bien héritée de Brentano. « L'éthique du bien suprême pratique » bute alors sur l'énigme du « devoir absolu » *(absolutes Sollen)* véhiculé par la voix de la conscience. Sans renier son rationalisme foncier, le lexique husserlien s'imprègne du vocabulaire de l'appel, de la vocation, du « maintien de soi-même », de la « valeur absolue d'amour », du « devoir absolu » qui fait peut-être signe vers une phénoménologie herméneutique que d'autres disciples, proches ou lointains, de Husserl chercheront à déployer.

« Voir les essences » (la phénoménologie eidétique). Entièrement absorbé par la tâche gigantesque de développer une critique de la raison phénoménologique dans l'esprit de la philosophie transcendantale, Husserl lui-même n'a pas poussé très loin le développement de l'axiologie et de l'éthique matériales. Le vide fut rapidement comblé par certains de ses disciples ou compagnons de route, non sans trahir l'esprit de la phénoménologie transcendantale.

Alexander Pfänder, élève de Th. Lipps et chef de file de l'école phénoménologique de Munich, publie dès 1900 une « phénoménologie du vouloir » *(Phänomenologie des Wollens),* qui influençait Husserl lui-même dans ses cours d'éthique. Pfänder voit dans la phénoménologie une méthode universellement applicable, visant un triple objectif : clarification du sens des énoncés du langage ordinaire, mise entre parenthèses provisoire des positions d'être impliquées dans l'opinion quotidienne, vérification phénoménologique par recours à l'autodonation des choses. À ses yeux, cette méthode est une arme dans le combat contre le nihilisme des valeurs, dès lors qu'elle s'intéresse au phénomène de la « perception des valeurs » *(Wertwahrnehmung).* La contribution de Pfänder à une « science des impératifs » se situe au niveau d'une phénoménologie du vouloir, ultérieurement complétée par une investigation des mobiles et des motivations (*Motive und Motivation* 1911), incluant des phénomènes tels que l'initiative ou le caractère.

Persuadés des ressources spécifiques qu'offre la « *Wesensschau* » (intuition eidétique) pour l'élucidation des significations éthiques et axiologiques, certains des disciples de Husserl à Göttingen s'aventurent sur le même terrain, comme en témoignent différents numéros du *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung [JPPF]* édité de 1913 à 1930 par Geiger, Pfänder, Reinach et Scheler. Ce cercle, animé par Reinach, rejette l'idéalisme et le subjectivisme de la phénoménologie transcendantale et pratique la méthode phénoménologique comme méthode de dévoilement des évidences eidétiques : « Seul ce qui est vu, relève de la phénoménologie » (W. Schapp). Y figurent en bonne place les descriptions de l'acte éthique de Dietrich von Hildebrand (1889-1977), soucieux d'établir la possibilité d'une éthique matériale objective des valeurs ouverte sur l'éthique religieuse. Hildebrand offre une description phénoménologique de l'acte éthique qui part du principe que la donation des valeurs ne doit pas être conçue sur le modèle de l'acte cognitif se terminant dans un jugement, mais de l'acte de perception dans laquelle s'effectue la donation « en chair et en os » de la chose même. Seul ce parallélisme rigoureux entre *Wahrnehmen* et *Wertnehmen*, perception et saisie des valeurs, donne aux valeurs l'objectivité phénoménale requise par l'acte éthique. En pariant sur le fait que toute valeur a une réponse idéale correspondante *(Wertantwort)*, l'auteur développe une description eidétique des actes qui expriment la réponse adéquate à la teneur matériale des valeurs : admiration, enthousiasme, joie, estime, indignation, mépris, tristesse, amour, volonté réalisatrice, etc. (« Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis » : *JPPF*, 5, 1922, 462-602 ; *Die Idee der sittlichen Handlung,* 1930 ; *Metaphysik der Gemeinschaft,* 1933 ; *Sittliche Grundhaltungen,* 1933).

La figure la plus originale du cercle de Göttingen est Wilhelm Schapp (1884-1965), le premier à avoir esquissé une « phénoménologie de la perception » (1910) et qui, sous l'influence de Reinach, a exploré les confins entre le droit et la morale (*Die neue Wissenschaft von Recht* I-II, 1930-1932), montrant que l'*a priori* de la science juridique est fondé sur une phénoménologie de la doctrine des valeurs. Ultérieurement, le même auteur a développé une phénoménologie radicale de la narrativité qui rapporte l'agir moral au phénomène originaire de « l'empêtrement » *(Verstrickung)* dans des histoires (*Empêtrés dans des histoires,* 1992).

La version la plus systématique et historiquement la plus influente de l'approche eidétique en éthique est l'ouvrage de Max Scheler (1874-1928) *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs,* dont la première partie fut publiée dans le *Jahrbuch* en 1913 et la seconde en 1916. Scheler, qui est avec Plessner et Gehlen un des trois grands maîtres de l'anthropologie philosophique contemporaine, n'était pas disciple de Husserl et inventait sa propre conception de la phénoménologie en dialogue et débat avec les phénoménologues de Munich et de Göttingen.

Même si, dans sa dissertation de 1899 *(Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien)* Scheler avait exploré l'interface des principes logiques et éthiques, l'investigation phénoménologique du champ de l'agir et de l'éthique change d'analogie. Là où Husserl exploitait au maximum les analogies avec la logique, Scheler, de tempérament nettement plus pascalien, est surtout soucieux de défendre les « raisons du cœur » face à la logique. C'est pourquoi il accentue le rôle des sentiments dans la donation des valeurs et ouvre l'éthique sur la philosophie de la religion. Son éthique matériale des valeurs forme un triptyque avec son analyse de l'essence et des formes de la sympathie (*Wesen und Formen der Sympathie,* 1923) et sa philosophie de la religion (*Vom Ewigen im Menschen,* 1924) qui fait de l'idée personnelle de Dieu la qualité axiologique la plus haute et de l'amour de Dieu un acte phénoménologique fondamental.

Dans son autoprésentation, Scheler décrit son entreprise comme une tentative de construire l'éthique sur l'idée d'un système de lois *a priori* découlant du sentir et du préférer intentionnel et la hiérarchie objective des valeurs elles-mêmes. Même si le caractère *a priori* des valeurs et des exigences morales est inscrit dans les données phénoménales, il ne faut pas se tromper sur le sens de cet *a priori.* C'est un *a priori* matérial et existentiel et non formel. Ainsi Scheler pense-t-il avoir trouvé une voie nouvelle en éthique qui évite la double impasse du formalisme kantien et du relativisme nietzschéen.

L'éthique matériale des valeurs se compose elle-même de trois volets : *1)* une doctrine des valeurs absolues auxquelles la réduction eidétique livre accès ; *2)* ensuite une théorie actualiste de la personne qui définit la personne, distincte du moi empirique, comme principe d'individuation, accomplisseur d'actes et comme centre d'actes ; *3)* enfin une tentative d'établir la coappartenance des personnes et des valeurs au sein d'un personnalisme éthique.

À la place de la conscience pure, Scheler met l'immédiateté du sentir intentionnel des valeurs *(Wertfühlen)* et il tente de décrire les modalités du sentir originel tels que le sentir avec, la compassion, l'union empathique à autrui, l'amour et la haine *(Nachfühlen, Mitfühlen, Einsfühlen, Liebe, Haß).* En dehors de ce sentir des valeurs, il ne saurait y avoir de vision des valeurs *(Wertschau).* Ce qui rattache malgré tout l'entreprise de Scheler à celles de Brentano et de Husserl est principalement son souci de hiérarchiser l'univers des valeurs. De même qu'il y a un spectre des couleurs, il y a un spectre hiérarchique positif aussi bien que négatif des valeurs allant des plus élémentaires (l'agréable et le plaisir) aux plus sublimes, comme la sainteté. Tout en insistant sur le

fait que les valeurs sont des phénomènes originaires, Scheler évite de conclure, comme Max Weber, à un « polythéisme des valeurs » irréductible, à l'abri de tout débat et d'argumentation rationnelle. Non seulement il faut distinguer entre valeur en soi *(Selbstwert)* et valeur consécutive *(Konsekutivwert)*, il faut aussi tenir compte de la possibilité d'illusions et même d'un aveuglement *(Werttäuschung, Wertblindheit)* en ce domaine. C'est précisément ici que le débat avec le concept nietzschéen de ressentiment et son renversement de toutes les valeurs trouve une légitimité phénoménologique.

En raison du rôle éminent qu'elle accorde à l'amour, dont le dynamisme traverse toute la hiérarchie des valeurs, cette éthique est inséparable d'une conception personnaliste du sujet humain. Non seulement la personne est le centre de tous les actes de la conscience aboutissant à la création des valeurs, elle est aussi la valeur la plus haute, dans la mesure où plus on s'élève dans la hiérarchie des valeurs, plus on entre dans l'ordre personnel. De ce point de vue, la phénoménologie de Scheler est à l'origine du personnalisme éthique dont on relève de nombreuses expressions dans la philosophie ultérieure.

Dans la longue histoire de la réception de la version schélérienne de l'éthique matériale des valeurs à l'intérieur même du courant phénoménologique, on peut distinguer deux lignes principales, selon que le débat porte davantage sur les fondements métaphysiques et anthropologiques, ou sur la description de l'acte éthique lui-même.

1) L'essentialisme phénoménologique de Scheler n'équivaut pas à un platonisme strict. C'est pourquoi Nicolaï Hartmann (1882-1950), transfuge venu du néo-kantisme, lui adresse un certain nombre de critiques dans sa propre *Éthique* (*Ethik*, 1926), tout en partageant son souci de réconcilier Kant avec Aristote et Nietzsche, l'apriorisme du devoir et la diversité matériale des valeurs. Ce qui vaut pour les valeurs en général vaut aussi pour les valeurs éthiques : elles ne sont pas visées en soi, mais restent intentionnellement liées à des actes de désir. Hartmann estime toutefois qu'il faut être ontologiquement plus audacieux que Scheler : le sens des valeurs comprend l'être idéal des valeurs, ce qui leur confère une authentique objectivité.

En revanche, s'agissant de l'ouverture de l'éthique sur la philosophie de la religion, Hartmann ne partage pas l'enthousiasme de Scheler, et il défend vigoureusement l'autonomie de l'éthique face à la religion. Enfin sa doctrine des vertus – elle prend en compte aussi bien les vertus anciennes que les vertus chrétiennes que des vertus modernes telles que « l'amour du lointain » de Nietzsche, la personnalité et l'amour personnel – implique un pari herméneutique sous-jacent concernant la créativité éthique. Rien ne garantit que nous soyons déjà arrivés au terme de notre exploration du règne des valeurs. Le *Wertgefühl* garde une fonction heuristique qui peut aboutir à de nouvelles synthèses axiologiques. Mais dégager de nouvelles valeurs n'est pas la tâche de la philosophie, elle dépend du progrès historique, toujours imprévisible, de l'*ethos* vivant.

D'autres auteurs, en général plus apparentés à la pensée thomiste, cherchent à compenser l'actualisme qui caractérise la conception schélérienne de la personne, par un substantialisme plus appuyé, susceptible de mieux ancrer ontologiquement le personnalisme (E. Stein, K. Wojtyla).

2) Soucieux de dissocier plus nettement que ne l'avait fait Scheler l'éthique et l'axiologique, et en même temps plus réservé devant l'engagement ontologique et métaphysique de Hartmann, Hans Reiner a repris le projet schélérien d'une éthique matériale des valeurs dans ses enseignements d'éthique à l'université de Halle, puis de Fribourg dans les années 1932-1950. Au centre de son éthique se trouvent les phénomènes de l'obligation et du penchant qui jouent un rôle fondamental dans la vie éthique (*Pflicht und Neigung*, 1951 = *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, 1974). La célèbre controverse qui opposait Kant et Schiller à ce sujet reste d'une grande actualité. Comme Scheler, Reiner engage un débat avec le rigorisme et le formalisme de la morale kantienne qui touche les principaux points de celle-ci. À ses yeux, le problème est d'articuler, au lieu de dissocier, dans la description de l'acte éthique, les moments de l'obligation et du penchant, sans pour autant compromettre l'exigence kantienne d'universalisation. Ce problème est non seulement crucial pour la compréhension de la vie éthique, il a également des enjeux existentiels fondamentaux. De même que, sur le plan phénoménologique, il importe de ne pas séparer totalement *Pflicht* et *Neigung*, de même, du point de vue existentiel, il faut associer l'exigence émanant de la norme morale (aspect déontologique) et la proposition de fins (visée de la vie bonne), si on veut découvrir le sens de l'existence humaine (*Der Sinn des menschlichen Daseins*, 1964). Sur ce point, l'auteur entre en débat avec Heidegger, auquel il reproche son rejet brutal de la notion des valeurs.

Le propre système éthique de Reiner combine la recherche empirique et l'analyse rationnelle, sous la forme de la mise en évidence, description, et explicitation *(Auslegung)* phénoménologiques. C'est pourquoi elle se présente sous forme d'un diptyque. Son volet rationnel-phénoménologique comprend une analyse détaillée du devoir éthique et de son lien avec le penchant et le vouloir. L'un et l'autre phénomènes sont ancrés dans une description phénoménologique détaillée de la conscience morale qui est le sol premier auquel la description doit se rapporter. À ce niveau, le rejet du transcendantalisme de Husserl est net ; la description de la conscience éthique s'effectue dans la perspective de l'attitude naturelle et Reiner pense même pouvoir conclure un pacte avec l'analyse heideggérienne de la quotidienneté.

La recherche empirique prend son départ avec la propre conscience éthique du chercheur, puis, de proche en proche, d'induction en induction, elle s'élève à une universalité plus haute. Chacun des degrés successifs d'universalité est lesté par des vérifications empiriques, empruntées entre autres à la psychologie, à la caractérologie (L. Klages) ainsi que, s'agissant de la règle d'or, à l'histoire des religions.

Le même souci de réhabiliter le phénomène du devoir tout en l'ouvrant sur d'autres dimensions caractérise les recherches phénoménologiques de Herbert Spiegelberg qui renoue avec certaines intuitions de Pfänder. Ces recherches méritent une attention particulière, aussi bien en raison de leur intérêt intrinsèque que parce qu'elles offrent un des exemples les plus réussis de confrontation féconde entre la tradition « continentale »-phénoménologique et d'autres traditions de philosophie moderne. Aux yeux de Spiegelberg, l'éthique ne saurait se contenter d'être une science axiologique ; elle a au contraire besoin de distinguer nettement entre valeurs et devoirs. Scheler, à la différence de Pfänder, a insuffisamment prêté attention à ces distinctions. C'est pourquoi une éthique phénoménologique centrée sur les phénomènes fondamentaux du « devoir » *(Sollen)* et du « droit » *(Dürfen)* reste à développer (*Sollen und Dürfen,* 1937). Commencée dès le milieu des années 1920, cette recherche trouve sa première expression publique dans un ouvrage dont le titre *Gesetz und Sittengesetz* (1935) reflète déjà ce qui sera une des préoccupations majeures de l'auteur : « délégaliser » l'éthique en la libérant autant que possible de l'impérialisme de l'idée de loi qui est un obstacle majeur à la compréhension de la vie éthique.

Il ne faut pourtant pas se tromper sur le sens de cette « éthique sans loi ». En aucun cas, elle ne saurait servir de caution à un relativisme et un scepticisme en matière de morale. Au contraire, sur ce point précis, Scheler, écartelé entre le « culte du devoir » kantien et le combat nietzschéen contre « le dragon : Tu dois » a sans doute fait trop de concessions à Nietzsche. Réhabiliter le sens originel du devoir est une tâche urgente dans des temps troubles, dominés par la séduction du pouvoir. Aux yeux de Spiegelberg, cette antinomie ne peut être surmontée que si on parvient à distinguer « obligation » et « impératif », « loi morale » et « loi » tout court.

La seule manière de libérer l'éthique de l'impérialisme de l'idée de loi est de la fonder directement dans les phénomènes éthiques primordiaux. Ce qui veut dire d'abord qu'elle devra élucider le sens originel du phénomène du devoir, en montrant son irréductibilité à la simple idée de loi. Mais la vraie libération se produit lorsque cette analyse est complétée par le phénomène du « droit » subjectif *(Dürfen).* À la différence de la philosophie britannique qui distingue volontiers, non seulement en droit, mais aussi en morale, *laws* et *rights*, la phénoménologie a généralement négligé le second phénomène sous la double forme de la « revendication » (*Bekommensollen :* avoir droit à) et de l'habilitation (*Dürfensberechtigung :* être habilité à). Spiegelberg milite pour le rapatriement de ce phénomène sur le terrain même de l'éthique.

L'esquisse d'une telle phénoménologie éthique qui aboutit à une « philosophie des ordres idéaux » s'oppose critiquement aux philosophies des ordres comme celle de Carl Schmitt. Elle se veut rigoureusement séculière, renonçant à tout pacte avec une éthique théonome. La théonomie qui est rejetée ici est la version religieuse du légalisme éthique. Le problème sera celui de conserver le sérieux ultime de l'exigence éthique, tout en éliminant sa composante « nomiste ». Les principes de cette éthique ne sont pas « formels », mais « formatifs ». Ils doivent être suffisamment universaux pour couvrir la complexité des situations concrètes, et en même temps avoir assez de teneur matériale pour offrir des réponses aux situations concrètes. Le juste équilibre entre l'universel et le particulier est illustré par l'analogie avec la fonction mathématique : la situation ressemble à une variable dépendante, l'ordre idéal à une variable indépendante.

Forcé d'émigrer aux États-Unis en 1938, Spiegelberg y est devenu un représentant majeur du mouvement phénoménologique, en poursuivant ses recherches éthiques dans un constant dialogue avec les représentants majeurs de la philosophie morale britannique et analytique et dans un grand souci de montrer sa pertinence pour la solution de problèmes éthiques concrets, comme l'égalité et la dignité humaines, ou la solidarité globale à l'âge nucléaire (*Steppingstones toward an Ethics for Fellow Existers,* 1986).

Phénoménologie herméneutique et existentielle

Voir et comprendre : la phénoménologie herméneutique. Dans les années 1920, Martin Heidegger (1889-1976), assistant puis successeur de Husserl à Fribourg, amorce le virage de la phénoménologie transcendantale en direction d'une herméneutique. Ce virage s'annonce très tôt, dès 1919, dans l'étrange expression « intuition herméneutique » qui opère la jonction de la notion husserlienne d'intuition et de la notion diltheyenne de la compréhension. Au cours de sa décennie phénoménologique (1919-1928) Heidegger transforme son projet initial d'une « herméneutique de la facticité » (riposte phénoménologique aux philosophies de la vie florissantes de cette époque) en « analytique de l'existence » *(Daseinsanalytik),* désormais entièrement ordonnée au projet d'élaborer une « ontologie fondamentale » soucieuse de déterminer le sens de l'être à la lumière d'un concept radicalisé de temporalité (*Être et Temps,* 1927). Ultérieurement, Heidegger opère le tournant *(Kehre)* vers un « autre commencement de la pensée »,

soucieux de « répéter », après la mort de la métaphysique et de l'ontologie (incluant la mort de Dieu constatée par Nietzsche), le premier commencement de la pensée posé par les penseurs présocratiques. Quelles sont les chances qu'une telle philosophie offre au déploiement de la question de l'éthique et de la morale ?

Beaucoup d'interprètes ont conclu qu'elles étaient quasiment nulles. Ils pouvaient invoquer en ce sens les déclarations particulièrement véhémentes de la *Lettre sur l'Humanisme* (1947). Même si les intérêts prioritaires de Heidegger se situent dans le domaine de l'ontologie et non de l'éthique, son nom ne peut pas être passé sous silence dans une enquête sur la contribution de la phénoménologie au questionnement éthique. Cela vaut notamment pour la phénoménologie herméneutique du premier Heidegger. Sans doute partage-t-il, avec un supplément de brutalité, la critique husserlienne de la philosophie néo-kantienne des valeurs. Mais des recherches récentes (J. Taminiaux, J. Grondin, F. Volpi, Th. Kisiel, O. Pöggeler) ainsi que l'avancement de la *Gesamtausgabe*, ont fait apparaître de plus en plus clairement l'importance du travail d'appropriation de la philosophie pratique d'Aristote dans le développement de l'herméneutique de la facticité. Dès 1924 Heidegger identifie la *phronèsis* aristotélicienne à la notion de *Gewissen* (conscience morale).

Être et Temps (1927), l'*Hauptwerk* du même auteur, fait du souci le centre de gravité d'une analytique existentiale intégralement tournée vers le déploiement de la question du sens de l'être. Le « souci » ignore-t-il pour autant l'inquiétude éthique ? Très tôt déjà, certains disciples, comme Karl Löwith, ont interpellé Heidegger à ce sujet et le débat continue aujourd'hui encore. Dénier toute implication éthique à cette analytique existentiale serait oublier que, s'agissant de l'être-avec-autrui, le souci prend le visage de la « sollicitude » (*Fürsorge*) sous la double forme de la prise en charge substitutive *(Einspringen)* et du devancement libérateur *(Vorausspringen)*. Ce serait surtout oublier l'importance du phénomène de « l'appel de la conscience » (*Être et Temps*, § 54-60) dans le déploiement même de l'analytique existentiale. S'il y a une ambiguïté éthique dans ce projet, c'est plutôt au niveau de l'insistance sur la valeur de l'authenticité et au privilège exclusif accordé à la « résolution » qu'il faudra la chercher.

Il reste que le plan d'immanence sur lequel évolue cette analytique privilégie excessivement la catégorie de l'œuvre ou du faire au détriment de la catégorie de l'action. En ce sens, comme l'a montré Jacques Taminiaux, l'ouvrage de Hannah Arendt (1906-1975) *La Condition de l'homme moderne* (1965), peut être lu comme une tentative de trouver un meilleur équilibre entre l'œuvre et l'action, non seulement au bénéfice de la philosophie politique, mais aussi au bénéfice de l'éthique.

Si ainsi, une lecture bienveillante peut discerner chez le premier Heidegger au moins l'ombre d'une éthique possible, qu'en est-il du second Heidegger, entièrement voué au déploiement de la pensée de *l'Ereignis* ? Il faut bien l'avouer, la réponse est ici bien plus difficile. Il est d'autant plus remarquable qu'un penseur qui se réclame explicitement du second Heidegger, tout en lui adressant un certain nombre de questions critiques, a tenté de relever le défi. Sous l'égide de la question de Hölderlin : *« Gibt es auf Erden ein Maß ? »* (« Y a-t-il sur terre une mesure ? »), Werner Marx a exploré les voies d'une possible éthique non métaphysique qui n'homologue plus les concepts métaphysiques d'animal rationnel et de sujet, ni le concept métaphysique de raison présupposé aussi bien dans les éthiques cognitivistes qu'anticognitivistes de notre temps (*Gibt es auf Erden ein Maß ?,* 1983 ; *Ethos und Lebenswelt,* 1986).

D'un point de vue méthodologique, il s'agit bien d'une phénoménologie herméneutique, soucieuse de comprendre les enjeux éthiques de la mortalité et de la socialité. En l'absence d'une éthique pleinement élaborée, il faut modestement commencer par décrire les phénomènes susceptibles de servir de point de départ à une éthique. Tout comme Heidegger, Marx reconnaît un rôle important aux affections dans la formation de l'*ethos,* rôle au moins aussi important que celui de la rationalité. De même il milite, tout comme MacIntyre, pour la réhabilitation des vertus, tout en contestant que cela implique un retour à Aristote. Dans un débat critique avec Heidegger, il cherche à montrer que le « pouvoir compatir » *(Mit-Leiden-Können)* est un moment constitutif de la constitution existentiale du *Dasein*, même s'il s'agit d'un phénomène inapparent qu'une phénoménologie herméneutique a pour tâche de dégager. Le choc de l'expérience de la mortalité fait découvrir que le « pouvoir-compatir » imprègne de sa tonalité les nombreux mondes de la vie. Il devient force, c'est-à-dire vertu, lorsqu'il est assumé dans les vertus de la reconnaissance, de la compassion et de l'amour du prochain. C'est lui qui fournit le seul critère de l'agir responsable à une époque où les dieux se sont tus et où les orientations métaphysiques sont devenues problématiques.

Que l'œuvre de Heidegger est riche de potentialités éthiques non exploitées est attesté également indirectement par le grand nombre de ses disciples qui ont contribué puissamment au renouvellement de la philosophie pratique de notre temps (J. Ritter, H. Jonas, M. Riedel). Loin d'être une discipline théorique vouée à l'étude de l'art du comprendre dans les secteurs de l'exégèse biblique, de la philologie classique, de la critique littéraire, de la jurisprudence, etc., l'herméneutique s'intéresse à la compréhension de l'agir humain et à ses enjeux éthiques. Hans-Georg Gadamer, le principal porte-parole de la philosophie herméneutique contemporaine, dont la recherche philosophique a

commencé avec une étude sur l'éthique platonicienne, maintient la nécessité de ce lien dans son ouvrage *Vérité et Méthode* (1960), en insistant notamment sur l'intérêt herméneutique du modèle aristotélicien de la prudence, ou sagesse pratique.

En France on trouve une conviction semblable dans la phénoménologie herméneutique de Paul Ricœur. Soucieux d'éviter la véhémence ontologique d'une pure ontologie de la compréhension, l'auteur a développé une herméneutique du symbole, puis du texte, en constant dialogue avec les sciences humaines et avec leurs procédures explicatives. Son parcours philosophique commence sous le signe de la phénoménologie husserlienne, avec une description fine des structures eidétiques du volontaire et de l'involontaire qui renoue d'une certaine façon avec les recherches de Pfänder (*Finitude et Culpabilité,* I. Le volontaire et l'involontaire, 1950, 2[e] éd., 1988). Cette étude phénoménologique qui traverse l'arc entier du vouloir à partir de la décision jusqu'au consentement, en passant par l'action, aboutit à l'idée d'une liberté finie, dont le dernier mot n'est ni le refus ni la révolte, mais le consentement. Si, du point de vue méthodologique, l'analyse se réclame de Husserl, elle partage avec Gabriel Marcel le souci de sauver le phénomène de l'existence incarnée. D'entrée de jeu se dessine une intuition qui ne déploiera ses effets que dans les derniers travaux de l'auteur : « le moi... doit renoncer à une prétention secrètement cachée en toute conscience, abandonner son vœu d'autoposition, pour accueillir une spontanéité nourricière et comme une inspiration qui rompt le cercle stérile que le soi forme avec lui-même » (*op. cit.,* I, p. 17).

Cette analyse ne conduit pas directement à la proposition d'une éthique, mais d'abord à une anthropologie de la faillibilité. Ce concept définit la constitution transcendantale de l'homme, écartelé entre le pôle de la finitude et de l'infini qui n'admettent que des médiations fragiles. Précisément parce que la philosophie réflexive découvre qu'elle est incapable de rendre compte de l'écart entre la possibilité du mal (faillibilité) et son effectivité (faute), elle doit emprunter la voie longue d'une herméneutique des symboles et des mythes dans lesquels l'expérience de la faute est avouée et portée au langage (*ibid.,* II. L'homme faillible, La Symbolique du mal, 1960, 2[e] éd.,1988).

Au milieu des années 1970, l'intérêt herméneutique de l'auteur se déplace progressivement du symbole et du mythe vers la notion de texte. On pourrait craindre que ce changement d'optique soit dommageable à l'éthique. En réalité, c'est le contraire qui est le cas : en même temps que Ricœur explicite sa conception herméneutique du texte, il explore l'analogie forte qui rattache le texte à l'action. C'est précisément cette dernière analogie qui permet de respecter l'autonomie de la raison pratique qui ne se laisse pas subordonner à la raison théorique (*Du texte à l'action,* 1986).

L'herméneutique du texte trouve dans les phénomènes de la métaphore vive et du récit ses principaux points d'application. C'est surtout au niveau du second phénomène que les enjeux éthiques commencent à se préciser. Raconter n'est pas un acte gratuit. Il a son origine dans certaines modalités prénarratives de l'action qui demandent d'être portées au récit, en particulier lorsqu'il s'agit de la mémoire des victimes. Il s'achève dans l'acte de lecture qui refigure au plan de l'agir ce que le récit a configuré. Si toute lecture a le pouvoir d'altérer le sujet, ce pouvoir équivaut dans certains cas à une véritable conversion éthique. Les récits de fiction deviennent ainsi des laboratoires où nous explorons les possibilités fondamentales du mal et du bien (*Temps et Récit,* I-III, 1983-1985).

Encore faut-il définir le statut correspondant du sujet. Laissant derrière lui aussi bien le sujet exalté de la tradition cartésienne avec ses prétentions fondationnelles, que le sujet humilié nietzschéen, Ricœur entreprend dans *Soi-même comme un autre* (1990) de développer un concept herméneutique du soi à partir d'une analyse détaillée de l'unité analogique de l'agir humain. L'enquête se laisse guider par quatre questions fondamentales : qui parle ?, qui agit ?, qui se raconte ?, qui est le sujet de l'imputation morale ? Les deux dernières questions débouchent sur la proposition d'une « petite éthique ». L'identité narrative définit une idée non substantialiste du sujet, pour autant qu'elle réalise la médiation entre la constance de soi du caractère, représentant le pôle de la *mêmeté,* et le maintien de soi de la promesse, représentant le pôle de l'*ipséité.*

Sur cette base, l'auteur déploie une éthique dont la formule directrice est : « visée de la "vie bonne", avec et pour autrui dans des institutions justes » (*Soi-même comme un autre,* p. 202). Avant la morale et le caractère obligatoire et universellement contraignant de ses règles (déontologie) il y a l'éthique au sens aristotélicien, comme désir théologiquement orienté de la vie bonne. L'éthique dont Ricœur esquisse le programme se caractérise par un triple pari : primauté de l'éthique sur la morale ; nécessité pour la visée éthique de passer par le crible de la norme ; légitimité d'un recours de la norme à la visée, lorsque la norme conduit à des impasses pratiques (*ibid.,* p. 200-201).

Cette éthique est ainsi doublement ternaire, d'abord dans son allure formelle, puis dans ses points d'application : soi, autrui, le tiers. Le désir de la vie bonne doit être défini aussi bien en référence à l'estime de soi, à la sollicitude pour autrui qu'au sens fondamental du juste et de l'injuste. En un second temps il faut faire droit à l'exigence kantienne de l'universalisation sous forme de l'impératif catégorique. Le ternaire fondamental est alors projeté sur le plan déontologique des normes : l'estime de soi apparaît ici comme autonomie, la sollicitude comme respect et le sens du

juste comme contrat social. Cette élévation à l'universel se paye d'un prix que rappelle une méditation du tragique de l'action, centrée sur la figure d'Antigone. Précisément parce que le soi herméneutique est un « *cogito* blessé », il lui faut gérer à tous les niveaux, individuels, intersubjectifs et institutionnels, l'écart conflictuel entre l'universalité de la norme et la singularité des situations. L'éthique herméneutique, instruite par l'analyse aristotélicienne de la (*phronèsis* / φρόνησις), devient alors sagesse pratique, soucieuse de définir au plan personnel, intersubjectif et social des convictions bien pesées. De cette manière elle tente d'arbitrer le conflit entre le formalisme des éthiques de la discussion et l'insistance sur la pluralité et l'historicité irréductible des valeurs éthiques défendues par les éthiques communautariennes.

L'existence morale engagée : la phénoménologie existentielle. Il est plus difficile d'évaluer la contribution de la « phénoménologie existentielle » au renouvellement de la philosophie morale. Cela pour deux raisons. D'abord parce que les termes « phénoménologie » et « existence » (prise au sens existentialiste) ne font pas nécessairement bon ménage. L'appartenance des auteurs qui se réclament des « philosophies de l'existence », dans la mouvance de Kierkegaard et de Jaspers, au mouvement phénoménologique issu de Husserl pose de délicats problèmes d'interprétation. Plus d'une fois, la conjonction entre phénoménologie et existence se transforme en disjonction. En second lieu, s'agissant d'éthique, le pathos de l'engagement risque d'inhiber le travail d'élaboration théorique.

Laissant en suspens la question de l'appartenance stricte à la phénoménologie d'obédience husserlienne, nous caractériserons la tournure particulière de la maxime « Aller aux choses mêmes » en référence à quelques parcours philosophiques, notamment dans la philosophie française qui, à bien des égards, peut être considérée comme terre promise de ce courant de pensée. S'agissant de l'engagement éthique, deux noms de pionniers retiennent d'emblée l'attention. D'abord l'œuvre de Gabriel Marcel (1889-1973), initiateur de l'existentialisme français, ensuite celle de Paul-Louis Landsberg (1901-1944).

C'est dans le *Journal métaphysique* (1927) de Gabriel Marcel que prend forme la première philosophie française de l'existence, à la recherche d'un « indubitable existentiel », insistant sur l'importance de la « réflexion seconde », capable de récupérer des noyaux irréductibles de l'expérience défigurés par la réflexion primaire. Dans la quête de ces noyaux irréductibles, l'expérience de la rencontre avec autrui, et notamment la figure de la fidélité, joue un rôle crucial. Ne pas séparer « l'exigence de l'être » et la « hantise des êtres, saisis dans leur singularité et en même temps atteints dans les mystérieux rapports qui les lient », telle est l'exigence fondamentale que Marcel met sur le chemin qui mène du refus à l'invocation et qui permet de penser le « caractère éthique et spirituel d'un *nous* qui fait appel à la disponibilité des êtres qu'il unit ».

Auteur d'une introduction à l'anthropologie philosophique écrite dans la mouvance de Max Scheler, Paul-Louis Landsberg a, après son immigration à Paris, exercé une influence considérable avec ses « Réflexions sur l'engagement personnel » (1937, Revue *Esprit*) qui formulaient admirablement les difficultés théoriques que doit affronter une « pensée qui s'engage », tournée vers l'identification du sujet avec une force historique transsubjective et devant concilier l'imperfection de la cause et le caractère définitif de l'engagement. Cette première élaboration inclut déjà l'aveu du tragique de l'engagement pouvant aller jusqu'au sacrifice. Cette tonalité tragique, excluant la possibilité d'un progrès historique du bonheur humain, trouve son expression ultime dans une étude sur le suicide (*Essai sur l'expérience de la mort,* suivi de *Problème moral du suicide,* 1942, 2e éd., 1951).

Le cas de Jean-Paul Sartre (1905-1980) est particulièrement instructif pour les difficultés soulevées à l'instant. Mis sur la piste de la phénoménologie husserlienne grâce à Levinas, il étudie Husserl et Heidegger lors d'un séjour à Berlin en 1933-1934. Au terme d'une lecture attentive de *Ideen I,* il expose sa propre théorie de la transcendance de l'ego (*La Transcendance de l'ego*, 1937) qui prend le contre-pied de la version tant kantienne que husserlienne de l'*ego* transcendantal. Une étrange rivalité mimétique l'oppose à Heidegger. La facticité heideggérienne change de visage pour devenir le caractère absurde et superflu de l'existence, éprouvé dans l'affect de la nausée. Est-il possible de fonder une morale sur cette pure appréhension de soi comme existence de fait ? Dès le départ, Sartre évoque la possibilité de fonder la morale sur la complémentarité et l'interdépendance stricte entre le moi actif et le monde. De *L'Être et le Néant* (1943) jusqu'aux *Carnets sur la morale,* consignés en 1947-1948, en passant par le manifeste *L'existentialisme est un humanisme* (1946), la suite sera une longue série de promesses réitérées, souvent reformulées, mais jamais réellement tenues.

L'éthique de Sartre est encore plus « grise », inchoative, que celle de Heidegger. Elle se dessine en creux dans l'eidétique de la mauvaise foi qu'implique l'ontologie phénoménologique exposée dans *L'Être et le Néant.* Si la facticité a un sens moral, il ne peut consister que dans la découverte que le sujet porte la responsabilité totale du sens qu'il faut donner aux faits qui constituent sa situation dans le monde. La « mauvaise foi » se dérobe devant cette responsabilité et « l'esprit de sérieux » contourne l'exigence de la liberté, en fondant les valeurs dans un ordre préexistant à la liberté. *L'existentialisme est un humanisme* ne fait que vulgariser le même thème, en rappelant à l'homme « qu'il n'y a pas d'autre législateur que lui-même et

que c'est dans le délaissement qu'il décidera de lui-même » et que « ce n'est pas en se retournant vers lui, mais toujours en cherchant hors de lui un but qui est telle libération, telle réalisation particulière, que l'homme se réalisera précisément comme humain ». D'où la nécessité d'une conversion permanente à la liberté qu'il s'agit d'assumer dans son absoluité. Sa valeur suprême est une générosité conçue elle-même sur l'analogie de la création artistique.

La *crux* de cette éthique de l'authenticité est le problème de la reconnaissance de la liberté d'autrui. Sur ce point, Sartre est plus hégélien qu'husserlien ou heideggérien. Si « ma chute originelle, c'est l'existence de l'autre », on peut douter de la possibilité d'une réelle réciprocité des consciences. Si, en outre, il faut poser comme idée régulatrice que « La morale sera socialiste-révolutionnaire ou ne sera pas », et croire qu'il est impossible d'agir moralement si tous ne le font pas, la tension entre un concept radical de liberté, hanté par le fantasme de la *causa sui,* et la nécessité de faire la morale en créant les conditions qui la rendraient possible, risque de se transformer en aporie définitive.

Aux confins de la phénoménologie existentielle et l'herméneutique de Paul Ricœur, nous mentionnerons enfin le travail du philosophe danois Peter Kemp. Son projet initial est de réconcilier la philosophie de l'action, qui trouve dans l'engagement son concept clé, et les philosophies de la perception au sein d'une phénoménologie éthique qui est d'abord une pathétique (*Théorie de l'engagement,* 1. Pathétique de l'engagement ; 2. Poétique de l'engagement, 1973). La théorie de l'engagement se présente ainsi sous forme d'un diptyque : dans un premier temps, elle établit un lien fort entre le sens existentiel de l'engagement et le « pathétique existentiel », tel qu'il a été décrit par Kierkegaard. La description objective du sol de l'engagement et de ses modalités effectives aboutit à des apories que la pathétique seule est incapable de résoudre. C'est pourquoi la pathétique de l'engagement a besoin de s'ouvrir à une poétique de l'engagement qui, en l'occurrence, prend la forme d'une théologie fondamentale, dans laquelle le Poème du Christ joue un rôle central.

La même oscillation fondamentale entre un pôle pathétique et un pôle poétique se retrouve dans les travaux d'éthique biomédicale (*Médecine et Éthique,* 1987) ou technologique (*Det Oersättliga,* 1991) plus récents de l'auteur. L'engagement s'exprime maintenant dans le souci de surmonter le vilain gouffre entre les problèmes soulevés par les technologies contemporaines et la réflexion éthique sur la vie bonne. En même temps, l'auteur conserve l'intuition centrale de sa poétique de l'engagement, dans le souci d'utiliser les ressources du discours narratif pour concrétiser les problèmes et les solutions qu'une éthique de la vie bonne doit affronter aujourd'hui.

L'intrigue éthique de l'altérité : l'éthique comme philosophie première (E. Levinas). Dans cette présentation, il faut réserver une place à part à l'œuvre de Emmanuel Levinas (1905-1995). C'est avec Husserl et Heidegger que Levinas découvre l'existence. Sa thèse sur la théorie husserlienne de l'intuition marque une étape importante dans la réception française de la phénoménologie husserlienne. Très tôt, Levinas sent le besoin d'échapper à la séduction de l'analytique heideggérienne de l'existence. Cette évasion marque une péripétie hautement originale dans le développement de la phénoménologie. Elle entre ici pour de bon dans « le temps de l'autre » et l'éthique devient philosophie première. Toute l'œuvre de l'auteur est commandée par un sentiment d'urgence qui oblige d'opposer à l'antihumanisme de la *Lettre sur l'humanisme* de Heidegger « l'humanisme de l'autre homme » (*Humanisme de l'autre homme,* 1972). En même temps Levinas redécouvre, à l'école de Descartes, l'importance métaphysique de l'idée d'infini, seule capable de briser le cercle violent de la totalité. La marque distinctive de cet itinéraire est qu'il se déploie sur deux plans inséparables : celui de la patiente élucidation phénoménologique des significations constitutives de l'éthique et celui de la méditation métaphysique, impliquant des notions telles que le « Même et l'Autre », le « désir métaphysique », la « séparation », « l'infini ». Loin d'être simplement juxtaposés, ces deux plans s'appellent réciproquement dans un geste de pensée d'une extrême originalité.

Sur le plan phénoménologique, le phénomène central est l'épiphanie du visage de l'autre, à partir duquel se noue toute « l'intrigue éthique ». « Autrui me regarde » : ce phénomène qui fait éclater le concept usuel d'intentionnalité constitue une « signification sans contexte » qui transcende le monde, conçu comme le plus vaste de tous les contextes possibles. Au fil des ans, la description levinasienne des modalités de cette donation se fait toujours plus radicale et plus excessive. Alors que *Totalité et Infini* (1971) se sert encore du langage lumineux de l'épiphanie, les descriptions de la structure fondamentale de « l'un-pour-l'autre » contenues dans *Autrement qu'être* (1974) insistent sur la dimension pathique des phénomènes tels que la proximité, la vulnérabilité et le contact. C'est une « passivité plus passive que tout passif » qu'il s'agit alors de penser, prenant une tournure nettement traumatique à travers la métaphore de la persécution et de la prise d'otage.

Les conséquences pour le statut de l'éthique sont immenses. Elles engagent d'abord une nouvelle idée du sujet. Le sujet mis à l'accusatif par la question « Qu'as-tu fait de ton frère ? », perd sa maîtrise face à autrui qui est son « maître de justice ». En ce sens, l'éthique de Levinas devient radicalement hétéronome. Mais il importe de ne pas perdre de vue le sens phénoménologique de cette hétéronomie qui ne représente aucune

menace pour l'autonomie du sujet. Le sujet assigné à responsabilité n'est pas un sujet aliéné. Il est un sujet « élu ». L'élection éthique – et il n'y en a pas d'autre –, n'est pas faite de privilèges, mais de responsabilités. Dans l'expérience de la responsabilité, le sujet reçoit une unicité qu'il est incapable de tirer de sa mêmeté, de son identité avec lui-même.

Si le moi, pris en ce sens éthique primordial, se confond avec l'impossibilité de se dérober, la conséquence est que le concept de liberté lui aussi devient plus difficile (*Difficile liberté,* 1963). Il ne devient pas impossible pour autant. Simplement – c'est la deuxième marque fondamentale de l'hétéronomie – la liberté perd le privilège d'être le premier mot de l'éthique. Ce premier mot ne peut être rien d'autre que « ma responsabilité répondant de la liberté d'autrui ».

L'insistance sur l'importance cruciale du visage d'autrui ne signifie en aucun cas que Levinas cherche à enfermer l'éthique dans la sphère purement interpersonnelle, laissant de côté l'aspect social et institutionnel. Précisément parce qu'elle sait que le visage est toujours unique et incomparable, ne faisant pas nombre avec d'autres individus, l'éthique ne peut pas éluder la question du grand nombre des individus qui constituent la société. Quand il s'agit malgré tout de comparer l'incomparable, intervient la médiation de l'idée de justice. Aux yeux de Levinas elle revêt une importance primordiale, à tel point que sans elle, l'origine même de la philosophie resterait inexplicable et le concept de vérité perdrait son sens. Partant de ce principe, cette éthique peut traiter des problèmes éthiques aussi pratiques que la faim dans le monde ou la question de l'argent.

Tous ces thèmes sont inséparables d'une méditation métaphysique sur l'énigme de l'extériorité qui arrache à la totalité, le désir métaphysique qui est désir de l'absolument autre, le mystère de la bonté, l'infini de la responsabilité, impliquant en fin de compte une méditation sur la façon dont « Dieu » peut venir à l'idée. Ici encore, le parallélisme avec le travail d'appropriation heideggérien de certains thèmes de la tradition métaphysique est patent, mais il porte sur d'autres auteurs et il aboutit à des résultats diamétralement opposés. Alors que Heidegger se livre à une réappropriation phénoménologique de la philosophie aristotélicienne, Levinas fait un travail analogue sur le front platonicien et cartésien. Les résultats diffèrent profondément de part et d'autre : d'un côté, la réappropriation aboutit au développement d'une ontologie fondamentale pour laquelle tout l'homme est ontologie, de l'autre côté à une métaphysique de la séparation qui fait de l'éthique la vraie philosophie première.

Le souci de défendre la subjectivité contre l'arrogance de la totalité et de sa violence est donc aussi un combat métaphysique qui redouble le travail de la description phénoménologique. Tout dépend en effet de l'idée de la subjectivité. C'est ici qu'il importe de tirer tout le parti du couple platonicien du Même et de l'Autre. Livré à lui-même, le sujet ne peut que chercher à affirmer sa mêmeté, nonobstant les altérations que la vie dans le monde lui fait subir. Seul le désir métaphysique de l'absolument autre, qui est aussi désir de bonté, est capable d'arracher le moi à la sphère de la mêmeté.

De même, l'infini n'est donné qu'au regard moral. La merveille de l'idée d'infini ne se manifeste que dans la rencontre éthique avec autrui. Le sujet est alors arraché au cercle clos de sa mêmeté et se confronte à l'altérité radicale d'autrui qui vient le mettre en question. Qui dit « Infini », doit dire aussi « Dieu ». La « hauteur du visage » implique la trace de la Sainteté divine et de son « illéité ». En ce sens, l'éthique de Levinas s'ouvre sur la religion. Est-ce à dire que l'hétéronomie éthique se convertisse en théonomie ? Pour Levinas, c'est plutôt l'essence de la religion elle-même qui doit être repensée en termes radicalement éthiques. Cela implique le deuil radical de toute idée lumineuse de sacré et de son équivalent métaphysique, l'idée de participation. La religion adulte se confond ainsi radicalement avec l'éthique. C'est en ce sens qu'on peut dire que l'excendance de l'idée du Bien découverte par Platon (*République,* 509 *b*) et l'idée cartésienne d'un Dieu qui transcende les capacités d'accueil du sujet (3e *Méditation métaphysique*) montrent la voie qu'une éthique phénoménologique doit emprunter, afin d'établir l'éthique comme la vraie philosophie première.

Terminons cette présentation par une dernière question relative au débat entre fondationnalisme et antifondationnalisme qui, à la fin du XXe s., fait rage dans toutes sortes de domaines de la philosophie contemporaine, y compris celui de l'éthique. Quelle est la position de la phénoménologie dans ce type de débat ? Élève-t-elle des prétentions transcendantales-fondationnalistes ou, par ses exigences descriptives, a-t-elle été le cheval de Troie de l'antifondationnalisme ? La question est piégée aussi longtemps qu'elle présuppose un concept univoque de fondation. Quiconque veut comprendre la contribution de la phénoménologie ne devra pas perdre de vue la polysémie foncière des termes : « fondation, fondement, légitimation » *(Grundlegung, Grund, Begründung)* ce n'est pas la même chose !

« Surtout pas de bavardage transcendantal, quand tout est aussi clair qu'une gifle ! » : cet énoncé brutal de Wittgenstein, qui résume son rejet de toute approche fondationnelle du problème éthique, s'éclaire à la lumière de la distinction entre « dire » et « montrer ». Étant une « éthique d'en bas », refusant tout constructivisme, il semblerait que la phénoménologie puisse souscrire à cette déclaration. Ce serait oublier le sens proprement phénoménologique de la notion de

« monstration » *(Aufweisung)*. C'est pourquoi nous devons récuser le dilemme du « dire » et du « montrer » et parier au contraire sur la possibilité que le logos phénoménologique nous met en mesure de *montrer* – et de comprendre – *pourquoi*, s'agissant d'éthique, certaines choses sont aussi claires qu'une gifle.

► BRENTANO F., *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, éd. F. Mayer-Hillebrand, Berne, Francke, 1952 ; *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Hambourg, F. Meiner, 4e éd., 1955. — BRUZINA R., *Edmund Husserl and Eugen Fink : Beginnings and ends in phenomenology, 1928-1938*, New Haven (CT), Yale Univ. Press, 2004. — HARTMANN N., *Ethik*, Berlin, de Gruyter, 3e éd., 1962 ; *Vom Wesen ethischer Forderungen*, 1949. — HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, Ga 2, Francfort, Klostermann, 1977 (trad. fr. F. Vezin, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986). — HENRY M., *Phénoménologie de la vie*, Paris, PUF, 2003. — HILDEBRAND D. VON, *Die Idee der sittlichen Handlung*, Halle, Max Niemeyer, 1930 ; « Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme », in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 5, 1922, 462-602. — HUSSERL E., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, in *Husserliana*, vol. XXVIII, éd. U. Melle, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer, 1988. — LEVINAS E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1971 ; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974 ; *Éthique et Infini*, Paris, Fayard, 1982 ; *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982 ; *Entre nous. Essais sur le penser à l'autre*, Paris, Grasset, 1991. — MARION J.-L., *De surcroît : études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001. — MARX W., *Gibt es auf Erden ein Maß ? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik*, Hambourg, F. Meiner, 1983 ; *Ethos und Lebenswelt. Mitleidenkönnen als Maß*, Hambourg, F. Meiner, 1986. — PFÄNDER A., *Phänomenologie des Wollens. Motive und Motivation*, Munich, J. A. Barth, 3e éd., 1963 ; *Ethik (Ethische Wertlehre und ethische Sollenslehre) in kurzer Darstellung. Schriften aus dem Nachlaß. Zur Phänomenologie und Ethik*, éd. H. Spiegelberg, Munich, Fink, 1973. — REINER H., *Freiheit, Wollen und Aktivität. Phänomenologische Untersuchungen in Richtung auf das Problem der Willensfreiheit*, Halle, 1927 ; *Die Ehre. Kritische Sichtung einer abendländischen Lebens – und Sittlichkeitsform*, Francfort, E. S. Mittler & Sohn, 1956 ; *Pflicht und Weisung* (1951), 2e éd. augmentée, *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, Meisenheim am Glan, A. Hain, 1974 ; *Der Sinn unseres Daseins*, Tübingen, M. Niemeyer, 2e éd., 1964 ; *Das Prinzip von Gut und Böse*. Fribourg, 1949 ; *Philosophische Ethik*, Heidelberg, Quelle & Meier, 1964. — RICŒUR P., *Finitude et Culpabilité*, t. I.-II, Paris, Aubier, 2e éd., 1988 ; *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Paris, Le Seuil, 1986 ; *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990. — SARTRE J.-P., *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1957 ; *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983. — SCHELER M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (= G.S. 2, 4e éd., 1974), trad. fr. M. de Gandillac, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, Paris, Gallimard, 2e éd., 1991 ; *Vom Ewigen im Menschen* (= G.S. 5) ; *Wesen und Formen der Sympathie* (= G.S. 7), trad. fr. M. Lefebvre, *Nature et formes de la sympathie*, Paris, Payot, 1971 ; *Schriften aus dem Nachlaß I : Zur Ethik und Erkenntnislehre* (G.S. 10) ; *La Pudeur*, trad. M. Dupuy, Paris, Aubier, 1952 ; *Le Saint, le Génie, le Héros*, trad. E. Marmy, Fribourg, Egloff, 1944 ; *Le Sens de la souffrance*, suivi de *Repentir et Renaissance* et *Amour et Connaissance*, trad. P. Klossowski, Paris, Aubier-Montaigne, 1979. — SPIEGELBERG H., *Antirelativismus. Kritik des Relativismus und Skeptizismus der Werte und des Sollens*, Zürich/Leipzig, M. Niehans, 1935 ; *Sollen und Dürfen. Philosophische Grundlagen der ethischen Rechte und Pflichen*, Dordrecht/Boston, Kluwer, 1989 ; *Steppingstones toward an Ethics for Fellow Existers, Essays*, 1964-1983 ; *The Phenomenological Movement : a Historical Introduction*, La Haye / Boston, Nijhoff, 3e éd., 1982.

Jean GREISCH

→ Autrui ; Corps ; Heidegger ; Jaspers ; Kant ; Levinas ; Relations interpersonnelles ; Ricœur ; Sartre ; Scheler.

PHILOSOPHIE PRATIQUE

Le terme de « néo-aristotélisme », entré dans l'usage à l'occasion du récent débat sur les théories éthiques et politiques, désigne la reprise de certaines intuitions de la philosophie pratique aristotélicienne par des penseurs contemporains qui en font valoir l'actualité. À partir de points de vue inspirés de méthodes et de disciplines différentes, ces penseurs se sont référés au savoir pratique tel qu'Aristote le définit en relation avec son objet, ses finalités et son statut épistémique spécifique, et en ont tiré des idées et des raisons pour une critique de la conception moderne de l'éthique et de la politique. La pluralité des perspectives qui les ont menés jusqu'à Aristote – bien qu'ils soient restés conscients de l'impossibilité d'une restauration pure et simple – a conféré au néo-aristotélisme éthico-politique des contours plutôt flous et irréductibles à une définition unitaire, d'autant plus que le phénomène doit être compris dans le contexte d'une présence plus générale d'Aristote dans la pensée du XXe s. et être modulé selon les différentes aires linguistiques où il s'est développé (cf. Berti, 1992). Ce qu'on peut dégager avec une précision suffisante, ce sont les origines du néo-aristotélisme contemporain : il est apparu au sein d'un large débat poursuivi en Allemagne depuis le début des années 1960, et connu sous le nom de « réhabilitation de la philosophie pratique » *(Rehabilitierung der praktischen Philosophie)*. Une telle expression, employée pour la première fois par Karl-Heinz Ilting (cf. Ilting, 1963/1964 ; 1964/1965 ; 1983), servit de titre à deux volumes édités par Manfred Riedel, constituant la première documentation générale sur ce débat (cf. Riedel, 1972-1974 ; puis Oelmüller ; Apel *et al.*, 1980-1984). La réhabilitation de la philosophie pratique a eu également des échos à l'étranger, notamment en Italie (cf. Volpi, 1980). On distinguera d'abord les phases principales de ce mouvement, afin de préciser ensuite plus clairement le phénomène du néo-aristotélisme.

1) La réhabilitation de la philosophie pratique, et en particulier le ferment initial « néo-

aristotélicien », possède sa préhistoire. Celle-ci a été indirectement préparée, de fort loin, par les cours sur Aristote que le jeune Heidegger a tenus à Fribourg (1919-1923) et à Marbourg (1923-1928). En développant le programme philosophique d'une « herméneutique de la facticité » et d'une « analytique de l'existence » selon le fil conducteur d'une interprétation d'Aristote, Heidegger fit siennes, et surtout retravailla, certaines intuitions de *L'Éthique à Nicomaque,* en en démontrant l'actualité de façon magistrale. Ses leçons sur Aristote furent suivies, entre autres, par Hans Georg Gadamer, Hannah Arendt, Joachim Ritter et partiellement aussi par Leo Strauss, c'est-à-dire par des auteurs qui, plus tard, avec leurs écrits, seront les principaux inspirateurs ou animateurs de la réhabilitation de la philosophie pratique et du néo-aristotélisme.

2) Un second ferment qui contribua indirectement à l'émergence du phénomène fut, dans les années 1950, la redécouverte de l'actualité de la philosophie politique classique – en opposition à la science politique moderne – par des penseurs allemands de la politique, émigrés en Amérique, comme Leo Strauss (*Droit naturel et Histoire,* 1953 ; *Qu'est-ce que la philosophie politique ?,* 1959) et Hannah Arendt (*The Human Condition,* 1958).

3) À partir de ces éléments, le débat sur la réhabilitation de la philosophie pratique se développa en Allemagne dans les années 1960 sous l'influence de textes comme *Vérité et Méthode* (1960) de H. G. Gadamer, *Vita activa* (1958, 1960) de H. Arendt, *Politik und praktische Philosophie* (1963) de Wilhelm Hennis, *Metaphysik und Politik* (1969) de J. Ritter. Chacun à sa manière, ces textes contribuèrent à la redécouverte de la conception aristotélicienne du savoir pratique, présentée en opposition ou bien à certaines conclusions unilatérales de la science politique moderne (comme le positivisme ou l'historicisme), ou bien à certaines conceptions modernes de l'éthique qui, sous le nom d'éthique de la vertu, séparent vertu et bonheur et réduisent l'éthique à une simple doctrine de la vertu. Parallèlement, on assista aussi à une reconsidération de la pensée éthique, juridique et politique de Kant, redécouvert comme modèle à suivre tantôt contre Aristote, tantôt de concert avec lui (dans les ouvrages de Karl Heinz Ilting, Manfred Riedel, Otfried Höffe, Ernst Vollrath).

4) Le renouveau d'intérêt pour ces deux paradigmes classiques déboucha dans les années 1970 sur une discussion générale à propos de l'actualité des problèmes de la rationalité pratique. Les principales écoles philosophiques allemandes ont toutes pris part à ce débat : l'ancienne école de Francfort d'inspiration hégélo-marxiste (T. W. Adorno et le jeune Jürgen Habermas) ; le rationalisme critique (Hans Albert, Hans Lenk et dans une certaine mesure aussi Ernst Topitsch) ; l'herméneutique philosophique, poursuivie surtout par H. G. Gadamer et ses élèves directs (Rüdiger Bubner, Jürgen-Eckhardt Pleines), mais aussi par Joachim Ritter et son école et par un esprit universel comme Manfred Riedel ; le constructivisme de ce que l'on a appelé l'École d'Erlangen (fondée par Paul Lorenzen, développée par Friedrich Kambartel, Jürgen Mittelstraß et Oswald Schwemmer – qui se sépareront par la suite) ; enfin la nouvelle École de Francfort de Karl Otto Apel et, dans sa dernière période, de Jürgen Habermas, qui ont développé le programme d'une éthique de la discussion (ou de la communication) fondée sur une pragmatique transcendantale (ou universelle). On peut faire remonter cette évolution théorico-systématique du débat à l'année 1969 au plus tard, c'est-à-dire à la date du IXe Congrès allemand de philosophie, à l'occasion duquel – dans les contributions de Paul Lorenz, de Jürgen Habermas et de Richard M. Hare – la discussion des problèmes redécouverts et remis en question par la « réhabilitation de la philosophie pratique » s'est libérée de toute référence aux paradigmes traditionnels, aristotélicien et kantien, pour être explicitement poursuivie selon des points de vue, des perspectives et des positions philosophiques actuelles. C'est dans cette période qu'on a pris conscience du caractère « néo-aristotélicien » des idées de H. G. Gadamer, J. Ritter, H. Arendt, W. Hennis, et il est significatif que le terme d' « aristotélisme » ait été mis en circulation par J. Habermas et K. O. Apel : ces derniers l'ont employé spécialement pour critiquer les positions éthico-politiques propres à l'herméneutique, en tant que celle-ci défend l'idée de « prudence » et l'idéal de bonheur correspondant, à quoi ils ont opposé le programme postkantien d'une éthique de la discussion, de caractère universaliste, déontologique, formaliste et cognitif.

5) On peut regarder comme un développement ultérieur de ce débat la discussion sur l' « éthique de la responsabilité » engagée surtout après la publication du livre de Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité* qui, dans ses considérations préliminaires, s'appuie sur des principes ontologiques d'origine aristotélicienne (cf. Volpi, 1993 *a*).

Thèmes, problèmes et représentants du néo-aristotélisme allemand

La complexité du débat et l'impossibilité où l'on se trouve de le ramener à un dénominateur commun, rendent difficile une évaluation d'ensemble. D'un point de vue général, on peut dire que la réhabilitation de la philosophie pratique s'est développée dans l'horizon d'une entreprise de refondation, visant à redéfinir un cadre philosophico-conceptuel approprié pour construire un modèle de rationalité pratique permettant de sortir de l'impasse où avaient mené certains facteurs déterminants de la pensée post-webérienne, telle, au premier chef, la vision « scientifico-évaluatrice » de l'agir humain proposée par les sciences sociales. En général, pour contredire ou corriger

l'unité de l'idée moderne de raison, cette refondation s'est exprimée dans la nécessité de différencier les paradigmes de la rationalité selon les domaines considérés et donc aussi de redéfinir un paradigme de rationalité pratique homogène et adéquat eu égard au domaine de l'agir et à ses particularités.

Pour analyser les contenus et les propositions issues de la « réhabilitation de la philosophie pratique » (qui en réalité n'ont que rarement dépassé la simple dimension programmatique), il faudrait chercher à pénétrer les motivations et les raisons profondes de ce mouvement de réaction, dans la conception de l'agir et du savoir qui lui est lié, vis-à-vis des tendances les plus caractéristiques de la modernité. À cette fin, il faudrait non seulement reconsidérer les différentes traditions auxquelles on a fait respectivement référence dans la genèse et la poursuite du débat, mais, en remontant plus loin dans le temps, il faudrait examiner aussi comment, dans l'époque moderne, suite à l'identification de la *scientia* et de la *theoria* et à l'affirmation d'un idéal unitaire dans la méthode, la conception de l'agir et du savoir relatif à l'agir a subi une profonde transformation, entraînant la disparition de la possibilité même d'une « science pratique ». Il faudrait en outre voir comment les processus amorcés par une telle dynamique ont conduit par la suite à une crise de l'idéal moderne de la raison. Une telle crise et ses effets ultérieurs représentent la toile de fond sur laquelle il est possible de cerner le sens du renouveau de la philosophie pratique.

L'encouragement sans doute le plus significatif à la reconsidération de l'actualité de la détermination aristotélicienne du savoir pratique est venu de la réhabilitation de la *phronèsis* / φρόνησις (ou intelligence pratique) proposée dans *Vérité et Méthode,* puis développée à plusieurs reprises par Gadamer. Dans un chapitre particulièrement heureux de cette œuvre, Gadamer affirme « l'actualité herméneutique de l'éthique aristotélicienne ». Il se réfère en particulier à ce type de savoir pratico-éthique qu'Aristote définit comme *phronèsis* (Gadamer, 1985, I, 317-329). À bien regarder, dans l'équilibre général de son argumentation philosophique, Gadamer n'assigne à la détermination aristotélicienne du savoir pratique qu'une fonction de modèle (sans d'ailleurs trop se préoccuper de distinguer entre savoir phronétique et science pratique). Cette fonction consisterait en ce que le savoir pratique, tel qu'Aristote le conçoit, peut être choisi comme paradigme pour résoudre le problème herméneutique de l' « application », ou plutôt pour rendre compte d'un type de savoir où est en acte, depuis le début et non dans une application ultérieure, une synthèse d'universel et de particulier. C'est en effet ce type particulier de savoir que Gadamer, dans le sillage de Heidegger, considère comme caractéristique de la compréhension *(Verstehen)* entendue comme structure même de l' « être dans le monde et dans l'histoire » qui caractérise la vie humaine. L'herméneutique philosophique pense trouver dans le concept aristotélicien de *phronèsis* un appui pour définir un savoir où une telle structure devient évidente. Cette limitation spécifique dans la référence à la philosophie pratique aristotélicienne n'a pas empêché l'affirmation gadamérienne de l'actualité de la *phronèsis* de recevoir un sens plus large et d'être donc dissociée du problème herméneutique particulier par rapport auquel elle a été soutenue. Il n'est pas exagéré de dire que l'herméneutique gadamérienne a joué un rôle central pour la plupart des emprunts et des allusions à l'éthique et à la politique d'Aristote apparus, non seulement en philosophie, mais dans d'autres disciplines, et qualifiés de « néo-aristotélisme ». Il faut ajouter en tout cas que l'intérêt de l'herméneutique pour la philosophie pratique aristotélicienne n'a pas été occasionnel et discontinu, mais a des racines plus profondes. Aujourd'hui, après la publication des cours universitaires du jeune Heidegger, nous avons la possibilité de mesurer tout ce que la redécouverte gadamérienne – au même titre que la redécouverte de l'idée aristotélicienne de *praxis* / πρᾶξις par H. Arendt, élève elle aussi de Heidegger à Marbourg – doit à l'interprétation d'Aristote proposée par Heidegger dans les leçons de Fribourg et Marbourg. On voit clairement en quoi ces dernières représentent la « préhistoire » où se trouvent les lointains fondements de la récente « réhabilitation de la philosophie pratique ». Aujourd'hui on sait aussi que les idées contenues dans le chapitre cité plus haut de *Vérité et Méthode* avaient été déjà élaborées par le même Gadamer dans un essai, écrit en 1930, mais publié récemment (Gadamer, 1985, 5, 230-248), sous le titre *Praktisches Wissen*, où est résumée et développée l'interprétation de l'*Éthique à Nicomaque* tirée des leçons du jeune Heidegger. Dans ses écrits ultérieurs, Gadamer a donné une importance toujours croissante à la philosophie pratique aristotélicienne, en en faisant un motif de fond de sa propre réflexion philosophique. On le voit surtout dans les essais intitulés *Hermeneutik als praktische Philosophie* (1972), *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978), *Vom Ideal des praktischen Philosophie* (1980). Ici Gadamer a insisté sur sa lecture personnelle d'Aristote en la précisant sous certains aspects. Cela n'a pas en tout cas modifié les dispositions profondes de Gadamer dans son recours à la philosophie pratique aristotélicienne : une libre interprétation et transformation des éléments de la doctrine d'Aristote, afin de pouvoir l'adapter et l'appliquer aux problèmes et aux attentes de la pensée contemporaine.

H. Arendt, dans *Vita activa,* s'est livrée à une *réhabilitation de la praxis.* Alertée par les conséquences néfastes de l'univers moderne du travail et de la technique, elle a attiré l'attention de la pensée contemporaine sur la détermination aristotélicienne de la *praxis* et sur son caractère fondamental pour la compréhension du phénomène du

« Politique » (à distinguer de la politique), pour l'analyse des diverses formes de la pluralité humaine et pour la critique des institutions politiques correspondantes. Il s'agit là d'un programme philosophique qui, dans ses motivations de fond, repose sur l'enseignement du jeune Heidegger. Si étonnant que cela paraisse, surtout lorsqu'on tient compte de son aveuglement politique en 1933, c'est justement Heidegger qui a montré le premier que la vie humaine tire son principe de l'agir, de la *praxis* prise dans le sens aristotélicien d' « action » et distincte de la « production » et de la « théorie ». C'est Heidegger qui a montré comment le privilège traditionnel accordé à la théorie et le primat de la présence qui lui correspond avaient fait de la *praxis,* c'est-à-dire de l'homme, un objet ici présent, une chose parmi d'autres choses, à observer et à décrire. De façon analogue, Hannah Arendt vise à déconstruire le « théoricisme » de la pensée politique traditionnelle, qui enferme le caractère ouvert de l'action dans la stabilité de schémas et de catégories qui lui sont étrangers et s'avèrent objectivants et réifiants. Elle nourrit la conviction, d'origine heideggérienne, que la pensée politique occidentale empêche de penser la possibilité de l'agir politique, et le reconduit et le réduit à l'horizon du pur produire. Cette tendance serait portée à l'extrême dans le monde moderne : là, toute activité humaine se réduit au travail ; là, le Politique n'est désormais que pure politique, c'est-à-dire technique de conservation et d'administration du pouvoir. L'éclipse des aspects authentiques et originaux du Politique est totale. C'est là, pour H. Arendt, la racine la plus profonde de la moderne désertification du monde et de la fuite de l'individu « du monde désert, de la politique, vers... n'importe où » (Arendt, 1993, 183). Pour combattre cette tendance, Hannah Arendt souhaite réévaluer les caractères de l'agir politique discrédités par la tradition : à savoir sa pluralité et son imprévisibilité, son irreproductibilité et son irréversibilité, son « originalité », au double sens de nouveauté et d'initialité, en un mot sa liberté. C'est un agir sans « objectifs » parce qu'il ne connaît que des « finalités désintéressées » : la gloire (connue de nous depuis le monde homérique), la liberté (comme en témoigne Athènes à l'âge classique), la justice et même l'égalité, comprise comme « conviction de la dignité originelle de tous ceux qui ont un visage humain ». Heidegger avait redécouvert la *praxis,* mais l'avait close dans l'horizon d'un solipsisme rigide de la décision où l'existence se tient nue en face de son destin nu. Hannah Arendt reprend cette intuition, mais la renverse dans l'exaltation du caractère intersubjectif, pluriel, public, c'est-à-dire politique, de l'agir.

Dans *Politik und praktische Philosophie,* se proposant de reconstruire l'identité méthodologique de la politologie, Wilhelm Hennis a dégagé, dans l'orientation dominante de la science politique moderne, toujours attachée à l'idéal de la méthode analytique, la cause première de la crise actuelle de cette discipline, et a proposé une réhabilitation de la méthode dialectique exposée dans les *Topiques* d'Aristote. Cette méthode, théorisée pour la première fois par Aristote et maintenue vivante à travers la tradition rhétorique, a perdu son importance à l'époque moderne du fait de l'affirmation et de la domination de la méthode analytique cartésienne, même si l'on doit signaler des exceptions de taille, comme Vico et Burke. Hennis propose de la reconsidérer – pensant pouvoir se référer sur ce point à l'autorité d'Aristote – comme la méthode convenant à cette science pratique qu'est la politique (cf. aussi Viehweg ; Perelman ; Pöggeler ; Bubner, 1990).

Joachim Ritter, avec les études recueillies dans *Métaphysik und Politik* et les travaux qu'il a encouragés chez ses propres élèves (cf. Bien, Oelmüller, Spaemann), a proposé une *réhabilitation de l'ethos.* En unissant l'idée aristotélicienne du savoir pratique à la détermination hégélienne de la *Sittlichkeit* – qui est l'éthicité concrète opposée à l'universalité abstraite de la *Moralität* – il a mis l'accent sur l'interpénétration nécessaire de la raison pratique et du contexte concret de sa réalisation et, contre les intellectualismes éthiques et les utopismes politiques contemporains, il a accordé la prééminence, dans l'évaluation de l'agir, à la réussite d'une forme de vie, c'est-à-dire d'un *ethos* / ἦθος concret, par rapport à l'observance de principes universels, mais abstraits.

En focalisant l'intérêt sur la pensée aristotélicienne, toutes ces idées en ont amorcé un très vaste mouvement de reprise, dont on peut dire cependant qu'il s'est constitué à partir d'exigences méthodologiques ou épistémiques contemporaines et n'a que rarement procédé de l'étude directe de la philosophie pratique aristotélicienne dans son ensemble, dans sa relation avec les autres sciences et dans sa différence par rapport à la conception moderne du savoir. Il y eut ainsi des tentatives pour s'emparer d'idées et d'intuitions à relancer dans le débat contemporain sous forme programmatique, en remontant d'ailleurs moins à Aristote lui-même qu'à une « tradition » de la philosophie pratique demeurée vivante en particulier dans l'aire culturelle allemande, et à certaines intuitions théoriques fondamentales qui s'y seraient transmises, telle au premier chef la différenciation épistémique des savoirs théorétique, pratique et poiétique, dans son opposition à l'unité moderne de la méthode et à l'idéal de scientificité correspondant.

La tradition de la philosophie pratique

En dehors de toute référence précise et rigoureuse à Aristote, il est possible de retrouver dans l'histoire des systèmes du savoir la permanence d'une discipline appelée *philosophia practica,* divisée en éthique, économie et politique, et distincte de la *philosophia theoretica* et de la *philoso-*

phia mechanica. De manière analogue on a pris l'habitude de nommer « aristotélisme politique » la relative continuité, dans l'Antiquité et au Moyen Âge jusqu'à l'époque moderne, de certaines doctrines d'origine aristotélicienne comme la théorie de la nature politique de l'homme, la distinction entre communauté familiale et communauté politique, les différentes formes de gouvernement et la théorie des constitutions et de leurs transformations. En réalité la division tripartite de la philosophie pratique en éthique, économie et politique ne remonte pas exactement à Aristote, qui ne distingue que différentes formes de *phronèsis* – non d'*épistèmè praktikè* – en relation avec l'agir dans la *polis*, dans l'*oïkos* et chez l'individu (cf. *Éthique à Nicomaque,* VI, 8). Elle fut introduite plutôt dans la culture latine par Boèce (dans son commentaire de l'*Isagogè* de Porphyre) et on la retrouve ensuite, avec de multiples variantes, dans presque toutes les grandes encyclopédies médiévales telles que, pour ne citer que les plus connues, le *De artibus ac disciplinis* de Cassiodore, les *Etymologiae* d'Isidore de Séville, le *Speculum Quadruplex* de Vincent de Beauvais, le *Didascalion* de Hugues de Saint-Victor, le *De divisione philosophiae* de Dominique Gundissalinus, le *De ortu scientiarum* de Robert Kilwardby. Mais comment une philosophie pratique autonome se forme-t-elle ? À partir du milieu du XIIIe s., avec la redécouverte de l'*Éthique* et de la *Politique* d'Aristote, la tendance jusqu'alors dominante à considérer la morale et la politique comme dépendant de la théologie fut progressivement mise en échec par l'autonomie, du moins en tant que discipline, de la *philosophia practica.* À la Faculté parisienne des arts, l'éthique commença à être enseignée comme discipline autonome vers 1215. D'abord, l'enseignement se basa sur la traduction des livres II et III, 1, de l'*Éthique à Nicomaque,* c'est-à-dire sur ce qu'on appelait *Ethica Vetus,* comprenant la doctrine de la vertu ; ensuite, sur la récente traduction du livre I, dite *Ethica nova,* contenant la doctrine du bonheur et la liaison de l'éthique et de la politique ; enfin, sur l'intégralité de l'*Éthique à Nicomaque* qui, en 1246-1247, avait été traduite par Robert Grossetête. Les efforts pour concilier l'éthique aristotélicienne avec la théologie, particulièrement difficiles après la traduction de l'*Ethica nova* qui imposait au christianisme médiéval de se mesurer avec la doctrine aristotélicienne du bonheur, débouchèrent tout d'abord sur un remaniement de l'idée aristotélicienne de *l'eudaimonia* / εὐδαιμονία, qui fut subordonnée à l'idée de *beatitudo* céleste. Mais ces efforts de conciliation aboutirent aussi à une interprétation théoriciste de l'éthique aristotélicienne, toujours davantage comprise comme *ethica docens* que comme *ethica utens* (cf. Delhaye ; Wieland). Dans les universités, hormis les leçons de l'*organicus*, qui présentaient la logique selon les livres de l'*Organon,* et celles du *philosophus naturalis* et du *metaphysicus,* l'étude de la philosophie comprenait aussi les leçons de l'*ethicus,* qui enseignait l'*Éthique* et la *Politique* (à quoi s'ajouta plus tard l'étude de l'économie et de la chrématistique). Ensuite, la tradition de la philosophie pratique s'institua et demeura vivante dans la culture scolastico-médiévale des encyclopédies, se perpétuant en tant que discipline, en particulier dans les universités allemandes, mais restant perçue néanmoins de façon très variable selon le cadre plus général dans lequel elle entrait. L'enseignement de la *philosophia practica* selon sa division tripartite en éthique, économie et politique demeura longtemps inchangé, quoique seulement de façon formelle, et on le retrouvera dans les universités allemandes jusqu'à la fin du XVIIIe s. Les raisons de cette persistance sont multiples et complexes : l'immense influence de l'aristotélisation de la pensée réformée par le *praeceptor Germaniae*, Philipp Schwarzerd, dit Melanchthon ; une culture politique allemande réfractaire à l'expansion et à la pénétration de l'idée moderne d'État, théorisée par Machiavel et par Hobbes et radicalement opposée à la conception aristotélicienne de la politique comme savoir pratique ; enfin le fait que, plus tard, la diffusion en Allemagne d'éléments novateurs, en contradiction avec l'enseignement de la *philosophia practica*, comme les doctrines du droit naturel puis du bien-être général, ne supprima pas l'ancienne tradition, mais se greffa sur elle (cf. Petersen ; Sellin ; Riedel, 1975 ; Maier).

Dans cette tradition propre à l'enseignement scolastique et universitaire, distincte du nouveau savoir et de la nouvelle idée de *scientia* qui prend forme et se répand surtout dans le milieu « laïc » des académies, on peut tenir le traité de Christian Wolff *Philosophia practica universalis* (1738-1789) pour le dernier témoignage significatif de structuration formelle de la *philosophia practica* selon le modèle inspiré par Aristote, mais désormais bien éloigné de l'aristotélisme. La philosophie pratique y était dite « universelle » parce qu'à la base de la tripartition formelle des disciplines pratiques, c'est-à-dire de la *Philosophia moralis sive Ethica,* de l'*Œconomica* et de la *Philosophia civilis sive Politica.* Dans sa *Ratio Praelectionum Wolffianarum in mathesin et Philosophiam universam* de 1718, Wolff explique : « Le nom de la philosophie pratique universelle n'est jusqu'à ce jour pas plus connu des philosophes que la chose même : cependant cette discipline me paraît aussi utile que nécessaire pour établir selon les règles une philosophie pratique » (chap. VI, § 2). Tout en se déclarant adepte de la nouvelle méthode mathématique et désireux de l'appliquer à l'ensemble du savoir humain, donc aussi à l'éthique, à l'économie, et à la politique, Wolff maintient dans son traité l'échafaudage formel et la structuration propres à la tradition scolastico-médiévale de la *philosophia practica* d'origine aristotélicienne. En dehors de la tradition scolastique dont Wolff est le dernier représentant marquant, il faudrait également rechercher la présence

d'éléments aristotéliciens dans d'autres lieux de la transmission du savoir, par exemple dans un genre littéraire comme celui des « miroirs du prince », dans la littérature des bonnes manières et de la « conversation civile » et dans ce qu'on a appelé « littérature de pères de famille » *(Hausväterliteratur)* (cf. pour le côté littéraire Ernst Robert Curtius, et pour l'aspect historique Otto Brunner, 1968, mais aussi 1949).

Les intuitions épistémiques remises au jour par le néo-aristotélisme

C'est à la tradition scolastique, disqualifiée dans la modernité, et à l'idée de *philosophia practica* qu'elle avait conservée, que le récent « néo-aristotélisme » allemand s'est référé, usant de cette tradition comme d'une possibilité de s'opposer aux distorsions néfastes dont la tradition triomphante de la modernité, celle de la méthode analytique et de l'idée unitaire de science, est dénoncée comme cause première. Les « néo-aristotéliciens » ont retenu de la philosophie pratique aristotélicienne au moins trois intuitions fondamentales qu'ils ont introduites avec succès dans le débat philosophique contemporain.

1) Ils ont affirmé la nécessité de maintenir fermement l'autonomie de la *praxis* par rapport à la *theoria*, contre la subordination de la *praxis* à une considération catégorielle de type théoriciste. Les conceptions modernes de l'éthique et de la politique souffriraient justement, dans leur interprétation de l'agir, de cette subordination et de cette réduction.

2) Ils ont d'autre part cherché à définir les éléments spécifiques qui distinguent la *praxis* de la *poïèsis*, c'est-à-dire l'agir du produire, et respectivement la *phronèsis* de la *technè*, le savoir pratico-éthique du savoir pratico-technique. Il s'agit d'une distinction importante puisque, dans la redécouverte d'une doctrine aristotélicienne oubliée, elle introduit un écart de perspective et un nouveau regard sur la problématique éthique et politique, en la détachant des interprétations propres à l'époque moderne et contemporaine.

3) Enfin, contre l'idée moderne d'une rationalité purement descriptive, neutre et instrumentale, les néo-aristotéliciens ont jugé indispensable de reconsidérer les caractères propres au savoir lié à l'agir, en les recherchant dans le modèle alternatif du savoir phronétique ou "prudent" fourni par Aristote, c'est-à-dire de ce savoir concret, de nature à orienter le sujet et à guider avec succès l'agir humain dans le choix de ses fins. Dès lors on comprend aussi pourquoi les néo-aristotéliciens ont critiqué l'intellectualisme éthique et politique propre à nombre de penseurs contemporains. Ils ont maintenu comme fondamentale l'exigence de reconnaître le moment cognitif comme le moment actualisant de l'agir, réhabilitant l'élément du choix délibéré et de la décision (c'est-à-dire de la *prohairesis*), qui, dans l'horizon de la compréhension moderne de l'agir, a été souvent diabolisé comme irrationnel (Jürgen Habermas) ou, au contraire, exalté comme son essence constitutive (Carl Schmitt). Face à ces deux extrêmes, pour les néo-aristotéliciens il s'agit plutôt de réconcilier *raison* et *décision*, c'est-à-dire de réduire l'écart typiquement moderne entre la rationalité universaliste des principes de l'agir et la contextualité historique des usages et des institutions concrètes dans lesquelles l'agir trouve sa réalisation.

Le néo-aristotélisme en France, en Italie et dans le monde anglo-saxon

Tout cela, entre autres raisons, a fait que la réhabilitation de la philosophie pratique et le néo-aristotélisme allemands sont devenus objets d'attention et de discussion également à l'étranger, en particulier en France et en Italie. En France, dès le début des années 1960, Pierre Aubenque, qui, sans se déclarer néo-aristotélicien, adoptait une attitude critique, a développé, de façon autonome par rapport au débat allemand, une réflexion personnelle sur l'importance de la *phronèsis* aristotélicienne, en la distinguant soigneusement de l'*épistèmè praktikè*. Mettant en outre l'accent sur les transformations de la prudence dans le monde antique, puis dans le monde médiéval et moderne jusqu'à Kant, il a dissipé par avance nombre de malentendus que le néo-aristotélisme a en revanche alimentés, et il a mis en garde contre toute illusion sur la possibilité d'une reprise du concept de prudence relativement aux problèmes du monde contemporain.

La réhabilitation de la philosophie pratique a été l'objet d'une attention particulière en Italie, et le pivot principal en a été l'École de Padoue autour d'Enrico Berti. L'étude d'Aristote, qui s'enorgueillit à Padoue d'une tradition séculaire, a conduit Berti et ses élèves à accorder une attention particulière à la présence d'Aristote dans notre temps et notamment au néo-aristotélisme éthico-politique. C'est justement sur la base d'une connaissance approfondie d'Aristote que cette École a étudié de près le néo-aristotélisme allemand, non sans faire preuve d'esprit critique. On a observé par exemple qu'en reprenant les intuitions les plus fécondes de la philosophie pratique, le néo-aristotélisme les a sorties du cadre épistémique complexe conçu par Aristote, et que cette disjonction rend problématique le recours isolé à la *phronèsis*, à la *praxis*, à l'*ethos* ou à la *méthode dialectique*. À propos des thèses de Gadamer, qui réhabilite le savoir pratique de la *phronèsis* pour répondre à la crise de l'idée moderne de raison, à son impuissance à désigner des fins acceptables, et en appelle donc au savoir phronétique pour résoudre les apories contemporaines, on a pu noter que la *phronèsis*, la *prudentia*, est chez Aristote un savoir relatif à la justesse des moyens et non à la fin elle-même (qui est au contraire présupposée par la *phronèsis*). Mais si ce qui manque au monde moderne, dans son « imprudence », ce

ne sont certes pas les moyens, que la science met à disposition de manière toujours croissante, mais plutôt les fins, il est dès lors impossible d'attendre du savoir phronétique des indications sur ce qu'il faut faire. Chez Aristote, la *phronèsis* pouvait assurer l'équilibre entre l'efficacité des moyens et la moralité des fins, et donc le succès de l'agir, parce qu'elle était pensée dans le cadre particulier de la science politique. Dans l'herméneutique, en revanche, la réhabilitation de la *phronèsis* risque de manquer son but, parce qu'aujourd'hui il n'existe plus de cadre de référence analogue au cadre aristotélicien où la placer. En l'absence d'un tel cadre, la *phronèsis* perd sa signification morale et risque de se ramener à un habile calcul de l'utile et de l'avantageux (à une simple *deinotès*, dirait Aristote), et en outre de devenir une idéologie, précisément, comme certains le soutiennent, l'idéologie d'un relativisme culturel modéré de type conservateur. De la même manière, au sujet de la *réhabilitation de la praxis* opérée par Hannah Arendt, on a observé qu'Aristote vise moins à la *praxis* qu'à créer, grâce à la science politique, les conditions permettant la réalisation de cette forme suprême de *praxis* qu'est la *theoria*. D'autre part, pour ce qui est de la *réhabilitation de l'ethos* opérée par J. Ritter, l'aspiration à un idéal de vie contemplative montre bien que la philosophie pratique aristotélicienne ne célèbre nullement l'*ethos* en vigueur dans la *polis*, celui de la vie pratico-politique, mais poursuit la réalisation d'une forme de vie théorico-contemplative, privilège d'un petit nombre d'initiés, et ce à l'encontre de l'idéal politique des Grecs. Enfin, à propos de la réhabilitation de la méthode dialectique, il a été montré qu'elle est moins un pilier épistémique de l'aristotélisme, pour lequel la dialectique n'est pas une science, mais une aptitude, qu'un héritage de la tradition rhétorico-humaniste (cf. Berti, Natali, Pacchiani, Volpi).

Dans la culture philosophique anglo-américaine également, à l'occasion de deux débats importants sur l'éthique et la politique, on a pu relever des points de convergence avec le néo-aristotélisme, même si on ne peut assimiler à ce dernier l'intérêt pour Aristote qui s'est alors fait jour. Le premier débat portait sur la redécouverte du « raisonnement pratique » *(practical reasoning)* ou « inférence pratique » *(practical inference)*. Aristote, avec sa théorie du « syllogisme pratique », aurait fourni le paradigme d'un tel type de raisonnement. À partir du problème, posé par Wittgenstein, de la description adéquate des actions humaines, dont le sens et la finalité ne peuvent être ramenés à la séquence mécanique des causes et des effets, Élisabeth Anscombe a tenté de montrer que le raisonnement pratique dont Aristote fournit une première description rigoureuse peut donner ici un modèle efficace (cf. Anscombe). Georg Henryk von Wright a développé ces analyses et en a tiré une théorie de l'action, distinguant dans sa perspective méthodologique deux types d'approche cognitive permettant de recueillir et de décrire les actions et les événements, à savoir l'« explication » et la « compréhension ». La première opération cognitive serait propre à la science moderne, la seconde en revanche serait plus proche des intuitions épistémiques d'Aristote (cf. von Wright). L'autre débat intéressant en relation avec le néo-aristotélisme porte sur le « communautarisme » qui s'est développé surtout aux États-Unis et a été repris depuis en Europe. Il s'agit d'un mouvement de pensée qui s'oppose, en éthique, à l'universalisme des principes et, en politique, au libéralisme individualiste, tous deux considérés comme des développements pathologiques de la modernité. Pour le communautarisme, le succès de l'agir ne dépend pas de la conformité à des principes universels auxquels l'homme doit répondre à tout prix, mais est garanti plutôt par l'intégration organique dans une communauté et des contextes déterminés où des formes de vie concrète peuvent trouver une réalisation réussie. Les réflexions les plus significatives sur le plan des doctrines morales dans le champ du communautarisme – idée qui a été introduite par Michael Sandel – ont été proposées par Alasdair MacIntyre dans *After Virtue,* mais aussi par Charles Taylor et Martha Nussbaum, qui ont théorisé un « aristotélisme social-démocrate » (cf. MacIntyre ; Nussbaum).

Tout en restant conscient de la nécessité d'un jugement différencié qui tienne compte des diverses formes qu'a prises le « néo-aristotélisme », on peut dire de façon générale que ce mouvement, en reprenant certaines intuitions épistémiques présentes chez Aristote dans sa détermination du savoir pratique, a eu un double mérite : celui de soumettre à l'attention philosophique contemporaine une vision de l'action et du savoir correspondant qui soit une alternative à la vision moderne, mettant ainsi en évidence les erreurs de la modernité, et celui d'indiquer des alternatives à la modernité elle-même. Le néo-aristotélisme a ainsi éveillé une conscience critique à l'égard des paradigmes éthico-politiques modernes et, après avoir saisi les implications qu'entraînait l'identification de *scientia* et de *theoria*, a créé les présupposés permettant de comprendre, de façon plus approfondie, la nature des racines historico-philosophiques et des conditions épistémiques qui ont ruiné, à l'époque moderne, la possibilité d'une éthique et d'une politique conçues comme « science pratique ».

► ANSCOMBE É., *Intention,* Oxford, Basil Blackwell, 1957 ; *Vérité et raisonnement pratique, in* CASSIN B. éd., 1992, 393-401 *(infra).* — ANSCOMBE G. E. M., *L'Intention* (1957), trad. M. Maurice et C. Michon, Gallimard, 2002. — APEL K. O., BÖHLER D., KADELBACH G., HÖFFE O., BEHRLICH A. & PLUMPE G. éd., *Funk-Kolleg Praktische Philosophie,* 4 vol., Francfort/Main, Fischer, 1980-1984 ; (éd.), *Zur Rekonstruktion der*

praktischen Philosophie, Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting, Stuttgart / Bad Cannstat / Frommann-Holzboog, 1990. — ARENDT H., *The Human Condition,* Chicago, Univ. of Chicago Press, 1958 (trad. fr. G. Fradier, *La Condition de l'homme moderne,* Paris, Calmann-Lévy, 1961, 1983) ; *The Life of the Mind,* éd. M. McCarthy, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978 (trad. fr. L. Lotringer, Paris, PUF, I et II, 1981 et 1983) ; *Lectures on Kant's Political Philosophy,* éd. R. Beiner, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1982 (trad. fr., *Sur la philosophie politique de Kant,* Paris, Le Seuil, 1991). — AUBENQUE P., *La Prudence chez Aristote,* Paris, PUF, 1963, 3e éd., 1986 (avec import. appendice sur *La Prudence chez Kant*) ; *Aristotele etico,* Rome, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1993. — BARTLETT R. C. & COLLINS S. D. (eds), *Action and Contemplation. Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, Albany, State Univ. of New York Press, 1999. — BERTI E., *Le vie della ragione,* Bologne, Il Mulino, 1987 ; (éd.), *Tradizione e attualità della filosofia pratica,* Gênes, Marietti, 1988 ; *Le ragioni di Aristotele,* Rome / Bari, Laterza, 1989 ; (éd.), *La razionalità pratica. Modelli e problemi,* Gênes, Marietti, 1989. — BERTI E. & NAPOLITANO L. éd., *Etica, politica retorica Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna,* L'Aquila / Rome, Japadre, 1989 ; *Aristotele nel Novecento,* Rome / Bari, Laterza, 1992 ; *Soggetti di responsabilità. Questioni di filosofia pratica,* Reggio Emilia, Diabasis, 1993. — BUBNER R., *Handlung, Sprache und Vernunft, Grundbegriffe praktischer Philosophie,* Francfort/Main, Suhrkamp, 1976 ; *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie,* Francfort/Main, Suhrkamp, 1984 ; *Aristote et la philosophie pratique de nos jours, in* CASSIN B. éd., 1992, 402-413. — CASSIN B. éd., *Nos Grecs et leurs modernes,* Paris, Le Seuil, 1992. — CURTIUS E. R., *Europäisches Literatur und lateinisches Mittelalter,* Berne / Munich, Francke, 1948 (trad. fr. J. Bréjoux, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin,* Paris, Pocket, 1986). — DA RE A., *L'ética tra felicità e dovere. L'attuale dibattito sulla filosofia pratica,* Bologne, Dehoniane, 1986. — DELHAYE Ph., *Enseignement et morale au XIIe s.,* Fribourg / Paris, Éd. Univ. / Le Cerf, 1988. — DUSO G. éd., *Filosofiapolitica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt,* Milan, Angeli, 1988. — GADAMER H. G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik,* Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), 1960, 1985, vol. I-III (trad. fr. *Vérité. Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique,* Paris, Le Seuil, 1976) ; *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles,* Heidelberg, Winter, 1978 (trad. fr. D. Saatdjia, *L'Idée du bien comme enjeu platonicien-aristotélicien,* suivi de *Le Savoir pratique*, Paris, Vrin, 1994). — GIORGINI G., « Crick, Hampshire and MacIntyre, or does an English speaking neo-Aristotelianism exists ? », *Praxis International,* 9, 1989, p. 249-272. — GUTSCHKER T., *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart, Metzler, 2002. — HEIDEGGER M., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Gesamtausgabe vol. 18, Frankfurt a. M., Klostermann, 2002; *Phänomenologiscvhe Interpretation zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*, Stuttgart, Reclam, 2002. — HENNIS W., *Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft,* Neuwied/Berlin, Luchterhand, 1963 ; Klett-Cotta, Stuttgart, 2e éd., 1977. — HÖFFE O., *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles,* Pustet, Munich / Salzbourg, 1971. — ILTING K. H., « Hegels, Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik », *Philosophisches Jahrbuch,* 71, 1963-1964, p. 38-58 ; « Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzert », *Philosophisches Jahrbuch,* 72, 1964-1965, p. 84-102 ; *Naturrecht und Sittlichkeit Begriffsgeschichtliche Studien,* Stuttgart, Klett-Cotta, 1983 ; *Grundfragen der praktischen Philosophie,* éd. P. Becchi & H. Hoppe, Francfort/Main, Suhrkamp, 1994. — JONAS H., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation,* Francfort/Main, Insel, 1979 (trad. fr. J. Greisch, *Le Principe Responsabilité,* Paris, Le Cerf, 1991). — KRÄMER H., *Plädoyer für eine Rehabilitierung der Individualethik,* Amsterdam, Grüner, 1983 ; *Integrative Ethik,* Francfort/Main, Suhrkamp, 1992. — LARMORE Ch., *Modernité et Morale,* Paris, PUF, 1993. — MACINTYRE A., *After Virtue. A Study in Moral Theory,* Notre Dame (Ind.), Univ. of Notre Dame Press, 1981 (trad. fr., PUF, 1997). — MAIER H., *Die Lehre der Politik an den älteren deutschen Universitäten* (1962), *in* MAIER H., *Politische Wissenschaft in Deutschland. Lehre und Wirkung,* éd. augm. Monaco / Zurich, Piper, 1985, p. 31-67, 247-262 ; *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre (Polizeiwissenschaft),* Neuwied / Berlin, Luchterhand, 1966 (Monaco, 3e éd., 1986). — MAIER H. & MATZ U., SONTHEIMER K. & WEINACHT P. L. éd., *Politik, Philosophie, Praxis* (Festschrift für Wilhelm Hennis zum 65. Geburtstag), Stuttgart, Klett-Cotta, 1988. — NATALI C., *La saggezza di Aristotele,* Naples, Bibliopolis, 1989. — NUSSBAUM M., *Aristotelian Social Democracy, in* DOUGLAS R. B., MARA G. & RICHARDSON H. éd., *Liberalism and the Good,* New York, Routledge, 1990, p. 203-252 ; « Ristotelian Social Democracy: Defending Universal Values in a Pluralistic World », in *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 2003, n° 1, p. 115-129. — NUSSBAUM M. & SEN A. éd., *The Quality of Life,* Oxford, Clarendon Press, 1993 ; *Non-Relatives Virtues : An Aristotelian Approach, in* SEN éd., 1993, p. 242-276. — OELMÜLLER W., *Materialien zur Normendiskussion,* 3 vol., Paderborn, Schöningh, 1978-1979. — PACCHIANI C. éd., *Filosofia practica e scienza politica,* Albano / Padoue, Francisci, 1980. — PERELMAN C. & OLBRECHTS-TYTECA L., *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique,* Paris, PUF, 1958. — PETERSEN P., *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland,* Lipsia, Meiner, 1921. — PLEINES J.-E., *Eudaimonia zwischen Kant und Aristoteles. Glückseligkeit als höchstes Gut menschlichen Handelns,* Würzburg, Königshausen & Neumann, 1984. — PÖGGELER O., *Topik und Dialektik, in* RIEDEL éd., 1972-1974, vol. II, 291-331. — RESE F., *Praxis und Logos bei Aristoteles,* Tübingen, Mohr, 2003. — RICŒUR P., *Soi-même comme un autre,* Paris, Le Seuil, 1990. — RIEDEL M. éd., *Rehabilitierung der praktischen Philosophie,* Fribourg-en-Brisgau, Rombach, 1972-1974 ; *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1975 ; *Für eine zweite Philosophie*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1988. — RITTER J., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1969 ; « Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft », *Schriften zur Förderung der Westfälischen Wilhelms Universität zu Münster,* n. 51, Münster, 1963 (*in* RITTER J., *Subjektivität Sechs, Aufsätze*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1974, p. 104-140). — SCHNÄDELBACH H., *Was ist Neoaristotelismus ?, in* KUHLMANN W. éd., *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik,* Francfort/ Main ; Suhrkamp, 1986, p. 38-63. — SELLIN V., *Politik, in* BRUNNER O., CONZE W. & KOSELLECK R. éd., *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politischen Sprache in Deutschland,* vol. IV, Stoccarda, Klett-Cotta, 1978, p. 789-874. —

SPAEMANN R. & LÖW R., *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Munich / Zurich, Piper, 1981. — STRAUSS L., *Natural Right and History*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1953 (trad. fr. M. Nathan & E. de Dampierre, Paris, 1954 ; Flammarion « Champs », 1986) ; *What is Political Philosophy ?*, Glencoe, Free Press, 1959 (trad. O. Seyden, Paris, PUF, 1959). — TEICHMÜLLER G., *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, vol. III : *Die praktische Vernunft bei Aristoteles*, Gotha, Perthes, 1879. — TESSITORE A. éd., *Aristotle and Modern Politics. The Persistence of Political Philosophy*, Notre Dame, Univ. of Notre Dame Press, 2002. — TRENDELENBURG A., *Der Widerstreit zwischen Aristoteles und Kant in der Ethik*, *in* TRENDELENBURG A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, vol. III : *Vermischte Abhandlungen*, Berlin, G. Bethge, 1867. — VEGETTI M., *L'etica degli antichi*, Rome / Bari, Laterza, 1989. — VOEGELIN E., *The New Science of Politics*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1952. — VOLLRATH E., *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1977 ; *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1987. — VOLPI F., *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, *in* PACCHIANI éd., 1980, p. 11-97 ; *Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica*, *in* ESPOSITO R. éd., *La pluralità irrapresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattro Venti, 1987, p. 73-92 ; *Che cosa significa neoaristotelismo ?*, *in* BERTI éd., 1988, p. 111-135 ; *Dasein comme praxis. L'assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie pratique d'Aristote*, in *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, *Phaenomenological*, vol. 108, Dordrecht / Boston / Londres, Kluwer, 1988, p. 1-41 ; *Tra Aristotele e Kant orizzonti, prospettive e limiti del dibattito sulla « riabilitazione della filosofia pratica »*, *in* VIANO C. A., *Teorie etiche contemporanee*, Turin, Bollati Boringhieri, 1990, p. 128-148, 253-259 ; « Praktische Klugheit im Nihilismus der Technik : Hermeneutik, praktische Philosophie Neoaristotelismus », *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1, 1992, n. 1, p. 5-23 ; Le « paradigme perdu » : l'éthique contemporaine face à la technique, *in* HOTTOIS G. éd., *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt en perspective*, Paris, Vrin, 1993 *a*, 163-179 ; « Réhabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotélisme », *in* AUBENQUE P. & TORDESILLAS A. éd., *Aristote politique. Études sur la « Politique » d'Aristote*, Paris, PUF, 1993 *b*, p. 461-484 ; « Warum praktische Philosophie ? Zum Problem der Sinnorientierung im Zeitalter der Technik », *in* FIGAL G., GRONDIN J. & SCHMIDT D. J. eds., *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*, Tübingen, Mohr, 2000, p. 325-33; « Praktische Philosophie », in *Der Neue Pauly*, vol. X, Stuttgart, Metzler, 2001, coll. 260-72; « Herméneutique et philosophie pratique », *in* DENIAU G. & GENS J-C. eds., *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, Paris, Société d'anthropologie phénoménologique, 2003, p. 13-35; « Sono ancora possibili un'etica e una politica ? Heidegger e la filosofia pratica », in *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica*, Milano, Guerini, 2003, p. 283-306. — WALTER J., *Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie*, Jena, Mauke (Dufft), 1874. — WIELAND G., *Ethica-Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster, Aschendorff, 1981. — WRIGHT G. H. VON, *Explanation and Understanding*, Ithaca / New York, Cornell Univ. Press, 1971. — ZAGAL ARREGUIN H. & FONSECA ORNELAS A. eds., *Aristóteles y aristotélicos*, México, Universidad Panamericana, 2002.

Franco VOLPI.

→ *Arendt ; Aristote ; Bonheur , Déontique (Logique) ; Heidegger ; Internalisme ; Moyen Âge ; Phénoménologie ; Pratique ; Prudence ; Ricœur ; Vertu ; Vertus et vices ; Wittgenstein , Wolff.*

PIÉTISME

Le piétisme est un mouvement théologique né au milieu du XVIIe s. en pays protestants et en réaction à l'orthodoxie qui avait ossifié le message de la Réforme. Sensible en Allemagne dans certaines régions jusque vers le milieu de notre siècle, il devint rapidement une véritable culture alors qu'il ne voulait être au commencement qu'un mouvement de réforme de l'Église et ensuite une nouvelle théologie. Phénomène hétérogène, il comporte pourtant des éléments communs, une langue très reconnaissable, des micro-sociétés aisément repérables comme la célèbre « maison du pasteur », tellement importante dans l'histoire de la pensée allemande. Il fut parfois aussi une politique de résistance à l'absolutisme ou bien un fondement idéologique de ce dernier. Il peut paraître abusif de parler d'une « éthique piétiste » mais il est évident que le mouvement a largement participé à l'émergence d'un nouveau discours sur l'individu et la société. Trop longtemps simplement opposé à l'Aufklärung, le piétisme apparaît de plus en plus comme une annonce de ce dernier quand il ne partage pas avec lui des espoirs et des buts communs.

Après la fondation du mouvement par Philipp Jakob Spener, on distingue généralement trois types de piétisme, mais c'est surtout en Prusse que fut sensible un véritable *ethos* du piétisme qui laissera longtemps sa marque dans toutes les couches sociales du pays. Il sera aussi exporté en Angleterre comme dans les colonies d'Amérique du Nord où certaines communautés s'en réclament encore aujourd'hui.

La fondation du mouvement

Né à Ribauvillé en Alsace en 1635, Philipp Jakob Spener marque la naissance du piétisme sur l'horizon de la nouvelle piété allemande illuminée par Johann Arndt (1555-1621) dont le *Wahres Christentum* (1605, 1607) est l'un des ouvrages les plus lus du XVIIe s. Après des études à Strasbourg et à Bâle, ayant rencontré Jean de Labadie à Genève et soutenu sa thèse de doctorat en théologie (1664), Spener devient pasteur *Senior* à Francfort-sur-le-Main entre 1666 et 1686. Dès 1670 il anime le premier *collegium pietatis* destiné à remettre la lecture de la Bible au centre de la prédication, de la théologie et de la vie de la communauté. Après un recrutement très fermé, on passe de quelques auditeurs à une bonne centaine, *docti* et *indocti*, de l'église à des maisons particulières. Sur le modèle paulinien (1 Co 14) le *collegium* sera rapidement uniquement une séance de lecture biblique.

C'est avec les *Pia desideria* (1675) que le piétisme reçoit sa première charte : elle montre l'état catastrophique de l'Église depuis Luther, tout en espérant une amélioration, « des temps meilleurs », et propose des moyens pratiques pour y parvenir. Le programme comporte six points : la diffusion de la parole de Dieu afin de la connaître pour elle-même et non seulement pour étayer une dogmatique ; revenir au sacerdoce universel oublié depuis la révolution de Wittenberg ; concevoir le christianisme plus comme une pratique que comme une science qui s'éprouve dans le concret de l'action et des rapports humains ; refuser le plus possible les controverses théologiques et même plus largement les polémiques religieuses ; ensuite, réformer la prédication afin qu'elle parle directement aux hommes sans s'alourdir de rhétorique ; enfin, former et construire une véritable intériorité dans l'homme. On a trouvé plusieurs sources historiques à ses propositions, chez Luther, mais aussi chez Jean de Labadie : mais il est évident que le désir d'agir dans le monde inaugurait une autre théologie. Spener fonde en 1679 une institution pour s'occuper des pauvres et des orphelins en leur offrant du travail. Max Weber et Ernst Troeltsch ont déjà souligné l'importance du désir de progrès social dans le piétisme contre ceux qui y voient une fuite hors des réalités. Cette maison de réhabilitation des plus démunis servira de modèle à l'orphelinat de Kassel (1690), lors de la réforme du traitement de la pauvreté à Berlin (à partir de 1693) ainsi qu'à Stuttgart (1710). Une fois le projet abouti, Spener ne s'occupera plus que de l'aspect spirituel de l'entreprise. Dans cette ville où vit une importante communauté juive – la plus grande d'Europe après Vienne et Prague avec environ 2 500 âmes – il s'opposera à tous les projets d'expulsion ou de destruction des synagogues, et ceci contrairement à Luther ! Devant le succès de cette nouvelle manière de vivre le christianisme, les oppositions font rage, des cours, des universités et des principautés. L'orthodoxie s'y épuisera. Spener devient *Oberhofprediger* à Dresde (1686) puis *Propst* à St. Nicolai à Berlin et conseiller du Consistoire de Brandebourg (1691). Lorsqu'il meurt en 1705, le mouvement est une grande force de renouveau spirituel, avec déjà des disparités régionales, ses professeurs et ses pasteurs, ses radicaux et ses séparatistes. Spener a voulu revenir à Luther et l'a largement dépassé. La seconde réforme qu'est le piétisme installera la pensée de Luther non seulement dans le monde mais encore dans la société qu'elle voudra très vite changer.

Trois types de piétisme

Trois sortes de piétisme se bâtiront sur l'héritage de Spener : en Prusse, dans le Wurtemberg et autour de la figure charismatique de Zinzendorf. En Prusse-Brandebourg, c'est grâce à August Hermann Francke (1663-1727) que le piétisme deviendra une force sociale et politique ainsi que nous le détaillerons plus loin. Après des études à Erfurt, Kiel, Hambourg et Leipzig, Francke rencontre Spener en 1687, un an après avoir fondé dans cette dernière ville le *collegium philobiblicum,* petit cercle de lecture dominical. Pour Francke en effet, la conversion complète, la « nouvelle naissance » *(Wiedergeburt),* n'existe que si elle est identifiable comme telle, datable avec précision et surtout communicable : elle témoigne de la « providence spéciale » typique de ce genre de piétisme. Il reprend son enseignement à Leipzig (1689), fondant des petits groupes de lecture et vidant les amphithéâtres de l'Université ! Les adversaires de ce mouvement qui embrasse l'Allemagne forgent alors une insulte, *Pietisten,* qui s'imposera rapidement pour décrire ce qui devient une véritable révolution culturelle. Francke est soupçonné d'hétérodoxie, mais il est aidé par un jeune philosophe et juriste Christian Thomasius (1655-1728). Il sera lui-même exclu, envoyé à Halle afin de fonder une nouvelle université (1694) et fera venir Francke, dont il se séparera pourtant. C'est à lui que l'on doit l'une des toutes premières morales allemandes, *Einleitung zur Sittenlehre* (1692, 7ᵉ éd., 1726, 1968), et *Ausübung der Sittenlehre* (1696, 1969). En 1690 il fait interdire la tenue des conventicules chez les particuliers comme dans l'université. Francke est alors nommé pasteur à Glaucha près de Halle (1692) et professeur de langues orientales à l'université. Halle deviendra le grand centre du piétisme, envoyant des missions jusqu'aux Indes et en Sibérie, mais sans négliger toute l'Europe et les colonies d'Amérique. Comme Spener, Francke sera soucieux de voir s'incarner concrètement le christianisme et le luthérianisme, mais contrairement à lui, suivra de très près en s'y impliquant totalement les réalisations techniques dans lesquelles il pense que s'expérimente la foi.

Nous ne pouvons traiter ici du piétisme radical pourtant souvent très charismatique et haut en couleur – il suffit de penser aux époux Johann Wilhelm et Johanna Eleonore Petersen, à Gottfried Arnold ou Johann Konrad Dippel. Ils inspirent des sectes philadelphiques, séparatistes, et recueillent les exclus et tous les déçus de l'institutionnalisation du piétisme de Spener et de Francke hantés par le besoin d'une expérience réellement vécue de la parole de Dieu. Mais on ne comprend pas, sans ce milieu, la haute figure d'un noble dévot, Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf und Pottendorf (1700-1760). Après des études à Halle, au *Paedagogium* de Francke qu'il fréquente assidûment et à Wittenberg, il voyage en Hollande et à Paris où il se lie au cardinal Louis Antoine de Noailles, à qui il dédiera une traduction française du *Wahres Christentum* de Arndt (1725).

Au service de la Saxe ducale à Dresde – il a été contraint de faire du droit – il fonde avec son épouse, Erdmuth Dorothea von Reuss-Ebersdorf (1700-1756), une communauté de dissidents sur son domaine de Berthelsdorf en 1722. On y trouve

des Moraves, des Schwenchfeldiens et tout ce que l'Allemagne compte de marginaux luthériens ou calvinistes. Petit à petit, ce domaine, rapidement baptisé *Herrnhut,* s'avère être le centre du réveil religieux : c'est une véritable *ecclesiola in ecclesia* selon le rêve de Spener, dont l'eucharistie du 13 août 1727 sera un événement fondateur. Zinzendorf, comme plus tard Schleiermacher, combat, adossé à la métaphysique augustinienne, autant le rationalisme que le supranaturalisme. Il lit beaucoup Bayle et Wolff – pourtant exclu par les piétistes de Halle en 1723 – mais préfère Spener et Labadie. Ces *Brüdergemeine* trouveront ensuite (1735) dans la spiritualité des frères moraves une manière de se réinscrire dans une ancienne tradition tout en restant fidèle à la confession d'Augsbourg. La communauté essaime dans l'Europe entière, d'autant que Zinzendorf est deux fois interdit de séjour en Saxe et voyage de Riga aux Indes, de la Pennsylvanie à la Silésie et s'oppose désormais autant aux halliens qu'aux séparatistes. Il développe ensuite une théologie du sang et des blessures du Christ débouchant sur une mystique sotériologique. On y trouve parfois des « enthousiastes » et des dévotions assez baroques, comme le Christ « frère Agnelet ». Les communautés que Zinzendorf dissémine partout proposent un idéal de vie extrêmement structurée, en groupes concentriques, chœurs, bandes et classes. Régulièrement un passage tiré de la Bible est un nouveau mot d'ordre selon lequel le croyant doit se conduire. Mais il ne s'agit pas comme Francke d'une organisation extérieure mais d'une Église invisible qui n'existe que par la foi de ses membres. La liturgie est rénovée en retour vers le christianisme primitif avec les agapes et les lavements des pieds. Il reste que la théologie est condensée dans la christologie. Ce monde né à *Herrnhut* se retrouvera chez Novalis, Schleiermacher et Kierkegaard. L'Église officielle saura s'accommoder de telles personnalités puisque les Frères seront acceptés comme faisant partie de l'Église nationale de Saxe dans la confession d'Augsbourg.

Le piétisme du Wurtemberg a marqué Hegel et beaucoup de penseurs allemands, jusqu'au milieu de notre siècle. Malgré l'opposition de l'université de Tübingen, il fut intégré à la constitution ecclésiale du Wurtemberg en 1743. Si le premier piétiste Ludwig Brunnquell (mort en 1690) est resté assez peu connu, Spener trouve un sol préparé par Johann Valentin Andreae (1586-1654), lui aussi apôtre d'un renouvellement de la société et de l'Église. Le piétisme aura aussi une importante fonction politique comme résistance à l'absolutisme car, durant le XVIIIe s. le duché fut longtemps dirigé par des princes catholiques. Le chiliasme et l'héritage de la pensée de Böhme y furent longtemps un ingrédient majeur, reprenant l'origénisme alors très en vogue.

Johann Albrecht Bengel (1687-1752) est l'un des grands biblistes de son temps. Après des études au Stift et avoir visité les universités d'Altorf, Iéna et Halle où il est marqué par Francke et ses collaborateurs. Durant vingt-huit ans, il enseigne à l'école conventuelle évangélique de Denkendorf avant de faire carrière au consistoire de Stuttgart. L'articulation de l'acribie philologique avec le sens de l'édification est une caractéristique de ce piétisme. Les centaines de variantes, les milliers de corrections que le philologue découvre dans la transmission des textes sont le meilleur moyen d'approfondir la foi. Son édition critique en grec du Nouveau Testament (1734) et son commentaire (1742) montreront comment on peut unir le défi luthérien de retour à l'Écriture avec les méthodes de la philologie moderne qui en ont égaré plus d'un. Trois principes soutiennent sa lecture de l'écriture : les livres saints sont une production divine attestant une action en vue du salut de l'homme. L'Écriture se prouve elle-même. Totalité convaincante, elle a Dieu pour origine et auteur. Enfin, elle ne saurait être restreinte et limitée par une confession ou une dogmatique, même luthérienne. Son chiliasme qui le mena à une nouvelle interprétation de l'Apocalypse lui faisait fixer l'arrivée du Millenium en 1837, ce qui neutralisa un peu les exaltés croyant en une venue beaucoup plus imminente. Il s'éloigne donc autant de l'activisme de Halle que de celui de Zinzendorf et montre la compatibilité d'une exégèse scientifique et une parfaite orthodoxie. C'est ce qui donne un aspect calme et mesuré aux textes de Bengel qui n'a pas l'agressivité de Francke ou de Zinzendorf. Il sera prélat à Herbrechtingen (1741-1749) puis à Alpirsbach (1749-1752) et deviendra même docteur *honoris causa* de l'université de Tübingen.

Avec Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782) le piétisme trouvera sa tournure la plus spéculative, à la recherche d'une philosophie sacrée. Oetinger fera comme Bengel carrière en dehors de l'Université, dans l'appareil ecclésial de son pays. Né à Göppingen, étudiant du Stift, son autobiographie nous enseigne que Malebranche et Leibniz furent ses premiers guides. Deux longs voyages le mènent deux fois à Halle et à Herrnhut ainsi qu'à Iéna, Berlebourg et en Hollande. Il observe autant Francke que Zinzendorf mais va surtout se plonger dans l'étude du grec, de l'hébreu et de la kabbale. Formé par le wolffien Bernhard Georg Bilfinger (1693-1750), il s'éloigne, pour toujours, de l'Aufklärung et revient à Jakob Böhme et à Spener. Enseignant au Stift (1730-1733 puis 1737-1738), il se sépare, comme Bengel, après un long débat, de Zinzendorf. Pasteur à Hirsau (1738-1743) puis à Schnaitheim (1743-1746) et à Walddorf (1746-1752), il continue de servir son église comme doyen à Weinsberg (1752-1759), à Herrenberg (1759-1766), puis comme prélat à Murrhardt (1766-1782). Pour Oetinger l'exégèse est la plus sublime de toutes les philosophies, mais Boehme compte plus que Luther et l'important est de pouvoir mêler théologie et science de la nature : il s'agit bien en réalité

d'une théosophie. Ce n'est que par la conversion à Dieu que l'homme peut saisir l'essence et la réalité des choses. La science universelle qu'il recherche ne s'arrête pas là puisqu'en reprenant la kabbale chrétienne, il peut aussi unir la révélation juive avec le Nouveau Testament. L'*adam kadmon* de la mystique juive, c'est le Christ, l'homme éternel. Saint Paul devient un kabbaliste, contemporain de l'auteur du *Zohar* ! L'écriture est une unité dont la lettre tue si elle n'est pas vivifiée par l'esprit ; les juifs aident les chrétiens à la comprendre et le salut viendra par eux. C'est par le Verbe que Dieu se donne à connaître aux hommes ; ce Verbe s'incarne dans la nature comme dans l'Écriture. Cette théosophie est une christosophie dépassant de très loin toutes les philosophies. Comme Bengel, Oetinger adopte le chiliasme en attendant une science qui sera donnée aux hommes durant le royaume de mille ans.

Une terre de l'Âge d'or sera notre terre, mais radicalement transformée ; les juifs reviendront à Sion et le monde parlera... hébreu ! Avant ce monde nouveau idéal dont la Bible est l'accès privilégié, l'église de Wurtemberg restait la meilleure forme qu'il fallait protéger contre les philosophes, les rationalistes, mais aussi les spiritualistes et les séparatistes. Le millénarisme sage qu'il prône ne remet nullement en question l'ordre de la terre. Ce philosémite précurseur du sionisme chrétien n'hésitera malheureusement pas à signer un texte, en 1770, recommandant le bannissement des juifs du Wurtemberg !

Revenons sur la Prusse et Francke, car c'est ici qu'on trouvera véritablement développée et expérimentée sur le plan éthique la théologie piétiste : en effet, le piétisme de Halle fut la première prise en compte sérieuse et complète d'une traduction sociale de l'enseignement de l'Église luthérienne, anticipant par là l'Aufklärung et sa foi en l'éducation. Francke voulait rendre concrètes les aspirations chrétiennes vers une société meilleure, alors que le raidissement politique de Luther lors de la guerre des paysans avait traumatisé les foules. Refusant la vie contemplative que semblait conseiller l'orthodoxie luthérienne, Halle deviendra le laboratoire de l'expérimentation d'une vie authentiquement chrétienne tournée ici-bas vers autrui. Dans sa paroisse de Glaucha, Francke fut confronté à la misère et la pauvreté. Il décide de créer un complexe caritativo-pédagogique organisé dans un véritable réseau, les « fondations Francke », dont les bâtiments sont en cours de reconstruction aujourd'hui. Une école pour les pauvres voit le jour en 1695, flanquée très vite d'un internat et d'un orphelinat. Mais la charité doit se coupler avec l'éducation : des écoles latines et allemandes complétèrent l'ensemble. À la mort de Francke (1727), l'école allemande compte quatre inspecteurs, 98 instituteurs, 8 institutrices et 1 725 élèves. L'école latine, préparant à l'Université, possède trois inspecteurs, 32 instituteurs et 400 élèves. Enfin un *pædagogium regium* sera l'école de formation des officiers et des hauts fonctionnaires : en 1727 il y a un inspecteur, 27 enseignants et 82 élèves. 1699 voit la création d'un *seminarium præceptorum* et 1707 d'un *seminarium selectum præceptorum*. Le *Freitisch* permet une péréquation entre les étudiants désargentés et les fils de la noblesse prussienne. Puis il y aura une pharmacie, un laboratoire dans lequel l'influence de Georg Ernst Stahl (1659-1734) sera prépondérante pour la promotion d'une théorie de l'unité de l'âme et du corps, opposée à Descartes et à Leibniz. Enfin une imprimerie, une maison d'édition et la *Bibelanstalt* financée par le baron Carl Hildebrand von Canstein (1667-1719) assurent la production et la diffusion d'ouvrages religieux. Durant le XVIIIe s., et grâce à une technologie nouvelle, elle produira deux millions de Bibles. La naissance de cette galaxie Francke et son succès sera pour lui une preuve évidente de l'approbation de Dieu, de l'efficacité de la *providentia specialissima*. En effet, on « reconnaît parfaitement le doigt de Dieu » à Halle. Le devoir *(Pflicht)* d'aider son prochain est porté tout en haut de la hiérarchie des urgences, tant la pauvreté est un objet de scandale. Certes Dieu n'a nullement besoin de l'homme mais il s'en sert pour ses plans : « Je ne place pas la promotion de l'œuvre de Dieu dans la richesse elle-même *mais dans son bon usage* », dira-t-il : c'est Dieu qui initie tout, mais il ouvre des portes pour les *treue Arbeiter* qui sont alors à l'ouvrage.

La naissance et la réussite de ce modèle sont dus d'abord à la passion de Francke et à son militantisme. Mais elle rencontra aussi un intérêt soutenu du côté des Hohenzollern, surtout durant le règne de Frédéric Guillaume Ier (1713-1740). Il saura utiliser cette « spiritualité prométhéenne » dont la volonté de changer le monde s'étendait à toute la société. Le succès fut d'ailleurs aussi économique. Militaires, fonctionnaires, pasteurs – qui sont obligés d'y étudier au moins deux ans – mais aussi les grands commis de l'État formés à Halle irriguent toute la culture de Prusse-Brandebourg durant le XVIIIe s. Le piétisme joua autant un rôle de discipline sociale que de véhicule unificateur de la société : l'intellectuel et l'artisan font désormais partie d'une même communauté. L'université elle-même fut très tôt « verrouillée » par les piétistes avec Paul Anton (1661-1730), Joachim Justus Breithaupt (1658-1732) et Joachim Lange (1677-1744), devenant le centre des études de philologie sacrée avec un *collegium orientale philologicum* et un *Institutum Judaicum*. Les futurs pasteurs devaient savoir l'hébreu, connaître d'autres religions orientales autant pour convertir que pour se battre en faveur de l'œcuménisme. Anton Wilhelm Böhme (1673-1722) arrive en 1701 à Londres et sera *Kaplan* (1705-1722) de la chapelle aulique luthérienne fréquentée par la suite germanophone de Georg de Danemark dont l'épouse, la princesse

Anna, était devenue la reine d'Angleterre en 1702. Il intensifiera les contacts avec la Society for promoting christian knowledge et traduira les *Segensvolle Fuss-stapfen des noch lebenden und waltenden liebreichen und getreuen Gottes...* (Halle, 1701), de Francke par *Pietas Hallensis. Being an Historical Narration of the Wonderful Foot-Steps of Divine Providence...* (Londres, 1705), opposé de manière évidente à la *pietas romana* et la *pietas parisiensis.* Francke et la Bible seront rendus dans des versions les plus difficiles : on n'hésitera pas à envoyer des caractères tamouls à Tranquebar (aux Indes) pour imprimer un psautier ! Des pasteurs spécialement chargés de la mission parmi les juifs sillonneront l'Europe centrale, envoyant des rapports de leurs controverses à la maison mère ! Mais contrairement au piétisme de Wurtemberg, celui de Halle induira une réelle modification du traitement des juifs refusant les conversions forcées et l'assistance obligatoire à des controverses. La faculté de théologie recommandera – ce fut la première en Allemagne – la construction d'une plus grande synagogue, acceptera la coutume du *schabbes-goy* et s'élèvera contre le serment annuel imposé aux juifs. Le christianisme devait montrer l'exemple de la liberté de conscience et de l'amour d'autrui.

Le piétisme a joué un rôle central dans le réveil religieux du XIX[e] s. Des figures comme Friedrich Gottreu Tholuck (1799-1877), le baron Hans Ernst von Kottwitz (1757-1843), jusqu'à celle de Paul Tillich (1886-1965) constituent le terreau d'un nouveau piétisme d'après l'Aufklärung et la Révolution française, très actif au sein de la révolution industrielle et de la croissance des grandes villes. L'idée d'une mission intérieure fit son chemin alors que naissait à Bethel (près de Bielefeld) une « ville de la miséricorde ». Ce second piétisme mériterait à lui seul une autre étude.

Durant le piétisme de la fin du XVII[e] s. et de la première partie du XVIII[e] s. on est encore loin d'une éthique autonome, souveraine et obligeante pour tous. Mais le piétisme allemand, qui se conjugait parfois (en Prusse-Brandebourg) avec le néo-stoïcisme et la diffusion du droit naturel par les huguenots, incite à réviser la position de Troeltsch (*Soziallehren der christlichen Kirche und Gruppen,* 1912) voyant dans le luthéranisme le support du conservatisme et de la restauration opposé au calvinisme érigé en modèle d'accès à la modernité. Il fallut attendre Georg Calixt pour voir naître l'éthique comme discipline théologique (*Epitome theologiae moralis*, 1634) et plus seulement comme une partie de la philosophie. Avec Spener, la pauvreté est interprétée comme un véritable scandale contre la volonté de Dieu. Chez Francke se trouve clairement affirmée la volonté d'intervenir directement dans l'ordre des choses. On lui doit la première réhabilitation d'une valeur éthique du travail. Ce n'est qu'au XIX[e] s. qu'elle s'émancipera de son substrat théologique. Les grandes idées – ce ne sont pas des concepts – du piétisme, la vocation *(Beruf),* l'ascèse, la tempérance, sous-tendent une morale non explicitement thématisée pour elle-même.

La force de sécularisation – dont l'Aufklärung ne sera qu'un relais – annonce la pensée d'une « éthique de la raison », un lieu limitrophe de la théologie qui elle-même change de centre de gravité. Cette théologie parle allemand, elle s'adresse à tous et déplace vers l'action concrète et immédiate les enjeux d'une vie chrétienne. La mission sociale de l'Église a pour corollaire une tolérance qui débouche lentement sur le respect de l'Autre qui participe ainsi à la vocation universelle de l'homme.

► Il existe depuis 1965 une Commission historique pour la recherche sur le piétisme, qui publie des éditions critiques, des monographies et une revue, *Pietismus und Neuzeit.* On trouvera une première bibliographie dans Wallmann (Johannes), 1990. — ARNOLDI U., *Pro Iudaeis. Die Gutachten der hallischen Theologen im 18. Jahrhundert zur Fragen der Judenbekehrung,* Berlin, 1993. — BRECHT M. éd., *Geschichte des Pietismus,* Göttingen, 1993 *sq.* — DEGAYE P., *La Doctrine ésotérique de Zinzendorf 1700-1760*, Paris, 1960. — DEPPERMANN K., *Der hallesche Pietismus und den Preussischen Staat unter Friedrich I (III),* Göttingen, 1961. — GAWTHROP R. L., *Pietism and the Making of Eighteenth-Century Prussia,* Cambridge, 1993. — GRESCHAT M., *Zur neueren Pietismusforschung,* Darmstadt, 1977. — HALÉVY E., « La naissance du méthodisme en Angleterre » (I & II), *Revue de Paris,* 13, juillet-août 1906, 509-539, 841-867, repr. in *Commentaire,* 69-70, print.-été 1995, 95-104, 293-305. — HINRICHS C., *Preussentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preussen als religiös-soziale Reformbewegung,* Göttingen, 1971. — HONECKER M., « Sozialethik des Luthertums », *in* RUBLACK H.-C. éd., *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland,* Gütersloh, 1992, p. 316-343. — JUNG M., *Die Württembergische Kirche und die Juden in der Zeit des Pietismus* (1675-1780), Berlin, 1992. — LAGNY A. éd., *Les Piétismes à l'âge classique : crise, conversion, institutions*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2001. — LA VOPA A. J., *Grace, Talent and Merit. Poor Students, Clerical Careers and Professional Ideology in Eighteenth-Century Germany,* Cambridge, 1988. — LINDBERG C. éd., *The pietist theologians : An introduction to theology in the seventeenth and eighteenth centuries,* Malden (MA), Blackwell Pub., 2004. — OSCULTATI R., *Vero cristianesimo. Teologia e società moderna del pietismo luterano,* Rome, Bari, 1990. — SAMES A., *Anton Wilhelm Böhme (1673-1722). Studien zum ökumenischen Denken und Handeln eines halleschen Pietisten,* Göttingen, 1990. — STRÄTER U., « Pietismus und Sozialtätigkeit. Zur Frage nach der Wirkungsgeschichte des "Waisenhaus" in Halle und des Frankfurter Armen-, Waisen- und Arbeitshaus », *Pietismus und Neuzeit,* 8, 1982, p. 201-230. — WALLMANN J., *Der Pietismus,* Göttingen, 1990.

Dominique BOUREL

→ *Calvin , Crusius ; Judaïsme moderne ; Luther ; Protestantisme ; Thomasius.*

PITIÉ

La pitié et la compassion

Les émotions dites morales ont été très diversement appréciées par les philosophes s'intéressant à la psychologie morale. En particulier, les émotions qui nous font partager les peines et les plaisirs d'autrui ont été considérées tantôt comme moralement primordiales, tantôt comme négligeables, voire néfastes.

Ainsi, pour Aristote, l'émotion qu'il nomme *eleos* / ἔλεος, terme traduit traditionnellement par « pitié », mais parfois aussi par « compassion », ne revêt pas d'importance morale. Bien que ce dernier note que celui qui éprouve cette émotion et de l'indignation fait preuve d'honnêteté, « car sur ceux qui sont malheureux sans le mériter on se doit affliger et apitoyer » (*Rhétorique*, 1386 *b*), il ne compte pas la disposition à éprouver de la pitié ou de la compassion comme une vertu.

C'est surtout pour les stoïciens que la pitié et la compassion sont néfastes. Sénèque voit dans ce type d'émotions le vice des âmes trop sensibles (*De la clémence*, II, 6). Parmi les autres critiques de la pitié et de la compassion, on trouve des philosophes aussi différents que Spinoza (*Éthique*, VI, propos. L), Mandeville (*The Fable of the Bees*, VI), Kant (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, I) et, finalement, le plus polémique d'entre eux, Nietzsche (*Morgenröte*, § 134).

La critique de Nietzsche, qui est au cœur de son attaque contre les valeurs chrétiennes, vise en particulier la philosophie de Schopenhauer. En effet, pour ce dernier, le seul motif véritablement moral consiste en l'émotion qu'il désigne par *Mitleid*, terme tantôt traduit par « pitié », tantôt par « compassion ». C'est par cette émotion, pour Schopenhauer, que nous reconnaissons qu'il n'y a pas de réelle différence entre nous-même et autrui (*Ueber die Grundlage der Moral*, III, 22). Schopenhauer est tributaire de Rousseau : selon Rousseau, la pitié est la seule vertu naturelle ; elle fonde la bonté naturelle de l'homme ainsi que ses autres vertus, et elle est d'autant plus utile et universelle qu'elle précède l'usage de la réflexion (*Sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, I).

Parmi ceux qui prennent position en faveur des émotions altruistes, on trouve aussi les philosophes anglo-saxons, comme Adam Smith (*The Theory of Moral Sentiments*, I.i.1, VII.iii.3) et Hume (*A Treatise of Human Nature*, III, 1). Pour Hume et Smith, les émotions qui nous font partager les plaisirs et les peines d'autrui, telles la pitié ou la compassion, ont un rôle constitutif en ce qui concerne l'approbation et donc les jugements moraux, ces derniers consistant en l'expression de l'approbation. Notons que cette conception des jugements moraux est critiquée par Scheler (*Wesen und Formen der Sympathie*, 1923, p. 17 *sq.*). Néanmoins, Scheler soutient que l'émotion qu'il nomme *Mitleid* possède de la valeur morale (*op. cit.*, p. 144-145). Pour lui, cette émotion a toutefois moins de valeur que l'émotion qui nous fait partager les plaisirs d'autrui, la *Mitfreude* (*op. cit.*, p. 142-143).

Les philosophes chrétiens, tels saint Thomas d'Aquin (*Somme théologique*, II.II, quest. 30) et saint Augustin (*La Cité de Dieu*, IX, 5), insistent sur la valeur de la miséricorde, pour autant que cette dernière soit réglée par la raison. Or, saint Thomas, suivant saint Augustin, définit la miséricorde comme « une compassion pour la misère d'autrui » (*op. cit.*, II.II, quest. 30). La miséricorde soumise à la raison est considérée par saint Thomas comme la vertu la plus importante après l'amour de Dieu.

Dans la discussion contemporaine, plusieurs voix, dont celles d'auteurs féministes – les émotions altruistes ont été traditionnellement considérées comme l'apanage des femmes – se sont élevées pour critiquer ce qu'elles perçoivent comme une approche trop rationaliste de la moralité et ont souligné l'importance morale de la pitié et/ou de la compassion (Blum, *Friendship, Altruism and Morality*, 1980 ; Callan, *The Moral Status of Pity*, 1988 ; Snow, *Compassion*, 1991 ; Oakley, *Morality and the Emotions*, 1992).

Pitié versus compassion ?

Pour comprendre ce débat, il nous faut en premier lieu savoir comment la pitié et la compassion ont été conçues. Une première question concerne la relation entre la pitié et la compassion. D'une manière générale, il y a deux possibilités : soit il s'agit d'une et une seule émotion, les termes de « pitié » et de « compassion » étant synonymes, soit nous avons là deux types d'émotions. Il est clair que pour certains auteurs, les termes de « pitié » et de « compassion » ont la même signification. Toutefois, il est concevable que ces auteurs confondent deux types d'émotions distincts.

Plusieurs philosophes contemporains soutiennent que la pitié et la compassion sont deux émotions différentes. Il est bien vrai que nous n'utilisons pas, actuellement, ces termes de manière interchangeable. La question est de savoir s'il s'agit simplement d'une question de niveau de langage, le terme « compassion » étant plus littéraire que « pitié ».

S'il y a une différence entre la pitié et la compassion, quelle est-elle ? Pour Lawrence Blum, la différence vient du fait que la première, contrairement à la seconde, comporte de la condescendance. D'après lui, c'est pour cette raison que « la compassion est moralement supérieure à la pitié » (cf. « Compassion », 1980, p. 512 ; cf. aussi Ben-Ze'ev, « Why did psammenitus not pity his son ? », 1990, p. 120 et Snow, *op. cit.*, p. 196). Notons qu'il s'agit là d'un point proche de ce que Nietzsche affirmait, ce dernier associant l'émotion qu'il nomme *Mitleid* au mépris (cf. *op. cit.*, § 135). Blum reproche d'ailleurs à Nietzsche de n'avoir

pas distingué la pitié de la compassion : la critique que ce dernier fait des émotions altruistes souffrirait du fait qu'il aurait négligé la différence entre ces deux types d'émotions (*op. cit.*, p. 512).

Il paraît vrai que la compassion est incompatible avec une attitude de condescendance ou de mépris. Toutefois, il n'est pas clair que la condescendance ou encore le mépris soit une caractéristique nécessaire de la pitié. Il semble sûrement possible d'éprouver de la pitié envers quelqu'un sans en même temps se sentir supérieur à lui ou encore ressentir du mépris à son égard, et cela même si, dans les faits, on se trouve dans une meilleure posture.

Une autre possibilité consiste à fonder la différence entre la pitié et la compassion dans la manière dont l'objet de la pitié est perçu. Ainsi, Eamonn Callan affirme que celui qui éprouve de la pitié perçoit l'objet de son émotion comme submergé par son infortune, alors que l'objet de la compassion est perçu comme ayant maintenu son autonomie (*op. cit.*, p. 2). Cette caractéristique expliquerait que, contrairement à celui qui éprouve de la pitié pour autrui, celui qui compatit avec autrui se sent égal à lui et le considère comme un de ses pairs (*op. cit.*, p. 3). D'une manière plus convaincante, on peut dire que la pitié et la compassion vient de ce qu'il est possible d'avoir pitié de quelqu'un alors que ce dernier ne ressent pas de peine. Il n'est pas nécessaire que cette personne soit consciente que sa situation mérite de la pitié. La compassion, par contre, requiert que la personne visée pâtisse de sa situation (Sober & Wilson, *Unto Others*, 1998, p. 234).

Malgré les différences présumées entre la pitié et la compassion, il est généralement reconnu que ces deux émotions partagent de nombreux traits. C'est ce qui apparaît si nous considérons les définitions qui ont été données.

Aristote définit l'émotion qu'il nomme *eleos* comme « une peine consécutive au spectacle d'un mal destructif ou pénible [...] » (*op. cit.*, 1385 *b*). Or, même parmi ceux qui distinguent la pitié de la compassion, tous s'accordent pour affirmer que l'une et l'autre comportent une réponse émotionnelle et, pour la plupart de ces auteurs, cette réponse est une sorte de souffrance. La définition d'Aristote s'applique donc aussi bien à la pitié qu'à la compassion.

Un deuxième point qui est reconnu comme étant partagé par la pitié et la compassion, c'est que ces émotions sont en général causées par la souffrance ou, du moins, l'apparence de la souffrance d'autrui. Comme Scheler l'a souligné, il ne suffit pas qu'il y ait seulement une relation de causalité : la pitié et la compassion ne sont pas seulement des états causés par la souffrance d'autrui, mais ils portent sur cette souffrance ; ce sont des états intentionnels ayant cette souffrance pour objet. Sinon, la pitié et la compassion seraient le résultat d'une sorte de contagion émotionnelle ; elles seraient comparables au bâillement suscité par le bâillement d'autrui (*op. cit.*, p. 24-25).

Finalement, il semble que même les auteurs qui distinguent la pitié de la compassion (ou du moins la plupart d'entre eux), s'accorderaient pour dire que la pitié et la compassion comportent toutes deux une disposition à/ou un désir de soulager les peines d'autrui. Blum affirme de celui qui éprouve de la compassion qu'il est disposé à offrir son aide, dans la mesure où cela lui est possible. Et il ne nie pas que celui qui prend autrui en pitié soit disposé de la même manière (« Compassion », p. 512-513 ; *Friendship, Altruism and Morality*, p. 13 ; cf. pourtant Snow, *op. cit.*, p. 197).

Il serait faux de croire que tous les philosophes s'accordent sur la nature de ces émotions. Un point controversé, par exemple, concerne la relation entre ces émotions et les états cognitifs tels que la croyance. Faut-il croire que x souffre pour avoir pitié de lui ou bien peut-on prendre x en pitié sans croire qu'il souffre, ou même en croyant qu'il ne souffre pas ? (Pour cette question, cf. Deigh, « Cognitivism in the theory of emotions », 1994 ; Gordon, « Sympathy, Simulation and the Impartial Spectator », 1995.) Cette question, toutefois, n'a que peu d'incidence sur la question de la valeur morale de la pitié.

La question de la valeur morale

La pitié et/ou la compassion ont-elles une valeur morale ? Spinoza donne une raison simple et convaincante pour penser que la pitié est en soi mauvaise : il s'agit selon lui d'une tristesse. Comme pour lui cette dernière est mauvaise, il conclut que la pitié est, elle aussi, mauvaise (*op. cit.*, IV). Dans le même esprit, Nietzsche affirme que la pitié augmente la douleur dans le monde (*op. cit.*, § 134). Si l'on s'en tient à la définition aristotélicienne susmentionnée et que l'on admet que la souffrance est mauvaise, on arrive à une conclusion semblable : la pitié ainsi que la compassion sont mauvaises.

En dépit de cela, il est plausible de penser que la pitié et la compassion, contrairement au plaisir que l'on prend aux souffrances d'autrui ou à l'envie, par exemple, sont moralement bonnes : il apparaît moralement bon de ressentir de la pitié et de la compassion, du moins quand la situation le justifie. En effet, on reproche à celui qui n'éprouve rien pour la souffrance d'autrui, par exemple, d'être insensible, voire cruel, tandis qu'on loue communément celui qui est porté à la pitié et à la compassion. Le sens commun admet que la pitié et la compassion ont de la valeur.

Comment résoudre ce paradoxe ? Une première possibilité est de nier que la pitié et la compassion consistent en une souffrance. Une deuxième serait d'affirmer que la souffrance n'est pas nécessairement une mauvaise chose. Une troisième possibilité, c'est de trouver un élément qui compense le fait que la pitié et la compassion sont douloureuses.

C'est cette dernière possibilité qui est la plus intéressante. En effet, plusieurs traits des émotions altruistes peuvent être considérés comme bénéfiques, de telle sorte que plusieurs réponses peuvent être faites à Nietzsche et à Spinoza.

Une première réponse, considérée d'ailleurs par Spinoza, consiste à dire que la pitié, et peut-être aussi la compassion, est bonne du fait des actions bénéfiques qu'elle cause ou qu'elle motive. Deuxièmement, comme Nietzsche le reconnaît, il est aussi possible de soutenir que ces émotions ont une fonction cognitive privilégiée, fonction qui leur confère de la valeur morale. Nietzsche niera expressément que la pitié (ou la compassion) permet une compréhension meilleure des peines d'autrui (*op. cit.*, § 132). Une dernière possibilité consiste à affirmer que le simple fait d'éprouver de la pitié ou peut-être de la compassion pour celui qui souffre allège ses souffrances, et cela même si aucune action n'est entreprise pour le soulager. Considérons ces trois réponses alternativement, en commençant par la dernière.

Comme Adam Smith le note, celui qui prend en pitié quelqu'un ou ressent de la compassion pour lui semble au moins parfois le soulager d'une part de ses souffrances : on peut dire au sens littéral du terme que le premier partage les souffrances du second (*op. cit.*, partie I, section I, chap. II ; cf. aussi Scheler, *op. cit.*, p. 144 et Blum, « Compassion », p. 515 ; *Friendship, Altruism and Morality*, p. 150).

Il semble vrai, que même si parfois notre fierté nous l'interdit, nous sommes blessés par l'indifférence et éprouvons souvent de la satisfaction à voir autrui se soucier de nos souffrances. Celui qui souffre apprécie la pitié ou la compassion d'autrui et ce même s'il se trouve qu'on ne peut lui venir en aide. Si tel est le cas, la pitié et la compassion soulagent les souffrances d'autrui indépendamment des actions bienfaisantes qui pourraient en résulter. Le cas du deuil offre un exemple apparemment convaincant : bien qu'aucune action ne puisse être entreprise pour supprimer la cause de la souffrance, le simple fait de compatir avec celui qui est en deuil allège au moins parfois sa peine, ne serait-ce que parce qu'il se sentira moins seul face à sa souffrance.

Si la souffrance de l'objet de la pitié et de la compassion peut être réduite par le simple fait qu'il est pris en pitié ou que quelqu'un compatit avec lui, la peine en laquelle consistent ces émotions peut sembler être compensée. En bref, l'argument équivaut à dire qu'il est bon de ressentir de la peine, du moment que cela soulage autrui. La valeur morale de la pitié et de la compassion dériverait de leurs conséquences bénéfiques, conséquences indépendantes des actions qui pourraient être entreprises par pitié ou par compassion.

Contre cet argument, il est possible d'affirmer que le fait de soulager les souffrances d'autrui n'a rien de moralement bon : l'argument dépend d'une conception de la valeur morale qui peut être mise en question. Toutefois, même si l'on accepte que le soulagement des souffrances est une bonne chose, ces considérations ont leurs limites. Notons d'abord que ce sont seulement les occurrences de pitié et de compassion envers quelqu'un qui a conscience d'être pris en pitié ou d'être l'objet de la compassion qui sont concernées par cet argument : les autres occurrences n'auront pas d'effets bénéfiques. Une deuxième limitation vient du fait que la thèse du partage des souffrances est probablement trop optimiste : pour soulager même de manière négligeable les souffrances d'une personne affamée, il ne suffit pas de le prendre en pitié ou de compatir avec lui. Une troisième limitation est due à ce que, souvent, celui qui souffre supporte mal qu'on le prenne en pitié. Sa fierté s'en trouve blessée. Dans de tels cas, la peine en laquelle consiste la pitié ne sera pas compensée. En fait, dans des cas où une action peut être entreprise, le simple fait de ressentir une émotion n'est pas suffisant pour soulager la peine d'autrui.

Par conséquent, il semble que le fait que la pitié et la compassion soulagent parfois les souffrances d'autrui n'est pas suffisant pour affirmer d'une manière générale qu'il s'agit d'émotions qui possèdent de la valeur morale : au mieux, seulement certaines occurrences de pitié et de compassion ont cette conséquence.

La fonction cognitive

La pitié et la compassion nous donnent-elles un accès cognitif privilégié aux souffrances d'autrui ? D'après Lawrence Blum, il y a plus de chances qu'une personne compatissante se rende compte des souffrances d'autrui qu'une personne insensible, cette dernière ne prenant pas garde aux souffrances des autres (*Friendship, Altruism and Morality*, 1980, p. 132 *sq.*). Dans le même esprit, Justin Oakley affirme que la compassion peut parfois être nécessaire à la compréhension des souffrances d'autrui, compréhension qui échapperait à celui qui n'éprouve pas de compassion (*Morality and the Emotions*, p. 50-51). Ainsi, en l'absence de compassion, il est, selon Oakley, peu probable que nous puissions comprendre la souffrance de celui qui a perdu un proche (*ibid.*, p. 51). Considérons d'abord la suggestion de Blum.

Est-il vrai que celui qui est disposé à éprouver de la compassion remarquera plus souvent la souffrance d'autrui que l'insensible ? Quand on dit de quelqu'un qu'il est compatissant, on entend par là qu'il est disposé à compatir avec ceux qui le méritent. Il est donc vrai, semble-t-il, que le compatissant est un bon détecteur de souffrance, si l'on peut dire. Et il sera sans doute un meilleur détecteur que celui qui reste indifférent à la souffrance d'autrui.

La question, toutefois, est de savoir ce qui vient en premier : le caractère compatissant ou la bonne aptitude à remarquer la souffrance. En

effet, il semble plausible d'affirmer qu'une des conditions nécessaires pour être compatissant, c'est d'être capable de discerner la souffrance. Par contre, une des raisons pour lesquelles une personne est insensible, c'est qu'elle ne s'aperçoit pas de la souffrance des autres. Ainsi, il semble que ce n'est pas parce qu'une personne est compatissante qu'elle discernera mieux la souffrance des autres, mais plutôt parce qu'elle voit mieux cette souffrance qu'elle éprouve souvent de la compassion. Par conséquent, même s'il est vrai que le compatissant est un meilleur détecteur de la souffrance d'autrui, il serait faux d'affirmer que, de ce fait, c'est une bonne chose que d'être compatissant. S'il y a quelque chose de bien, c'est le fait de s'apercevoir de la souffrance d'autrui, et cela n'est qu'une condition pour avoir un caractère compatissant, et non sa conséquence.

Qu'en est-il de la deuxième suggestion ? La compassion nous est-elle parfois nécessaire à la compréhension des souffrances d'autrui ? Notons que cette suggestion se distingue de l'affirmation que la compassion est nécessaire pour savoir qu'autrui souffre, thèse bien plus forte et sans doute fausse. En effet, il semble que l'on peut avoir une croyance vraie et justifiée au sujet de la souffrance d'une personne sans éprouver de la compassion pour cette personne. Le sadique, par exemple, sait bien que la personne qu'il torture souffre. Pourtant, il n'éprouve ni compassion ni pitié à son égard.

La question qui se pose est celle de savoir en quoi consiste la compréhension de la souffrance d'autrui. Une première possibilité est d'affirmer qu'il s'agit de la possession d'informations au sujet de la douleur. Dans une telle optique, il ne semble pas que la compassion soit requise. Si je compatis avec quelqu'un, je ne saurai pas de ce fait quelle est l'intensité de sa souffrance, par exemple. Au contraire, il semble que j'aie besoin au préalable de cette information pour pouvoir ressentir de la compassion.

Une deuxième possibilité est d'affirmer que seul celui qui a vécu la même expérience peut comprendre la souffrance d'autrui. Il y aurait ici une analogie avec le cas des expériences perceptuelles : pour comprendre ce que c'est que l'expérience de voir quelque chose comme rouge, il faut avoir eu une expérience véridique d'une chose rouge. Ainsi, la compassion nous permettrait d'avoir l'expérience de la souffrance d'autrui.

Comment cela pourrait-il se faire ? Une première possibilité consiste à affirmer que quand je compatis avec les souffrances d'autrui, je ressens une peine semblable à celle éprouvée par l'objet de ma compassion. En compatissant avec celui qui est en deuil, j'éprouverais une tristesse du même type que celle qu'il éprouve, même si la première est d'une intensité plus faible que la seconde. Une telle thèse ne semble guère convaincante : mon émotion est essentiellement différente de celle de celui qui est en deuil. En effet, ce dernier est triste du fait de la mort d'un proche, tandis que la peine que je ressens en compatissant avec lui est due à sa tristesse. Ces émotions n'ont pas la même cause. Et elles n'ont certainement pas le même objet. Par conséquent, la différence entre mon émotion et celle de celui avec qui je compatis n'est pas seulement une question de degrés. Il s'agit de deux types de peines différents.

Une seconde manière d'affirmer que la compassion nous permet d'avoir une expérience des souffrances d'autrui consiste à dire, avec Schopenhauer et Scheler, que celui qui éprouve de la compassion ressent non pas sa propre peine, mais directement la peine d'autrui (cf. Schopenhauer, *op. cit.*, III, 16 ; Scheler, *op. cit.*, p. 52-53). Si tel était le cas, il semblerait naturel de conclure que celui qui éprouve de la compassion comprend cette souffrance : il en a une expérience directe. La souffrance ne serait plus alors un phénomène essentiellement privé, au sens où seul le sujet de la souffrance pourrait en avoir l'expérience.

Une première question est de savoir si cela est vraiment possible. Comment pourrais-je ressentir la souffrance de celui qui a perdu un proche ? Je peux certes m'identifier à lui ; je peux imaginer que je suis lui, que j'ai perdu un proche et que j'en souffre. Cette souffrance imaginée peut causer une réelle peine en moi. Mais il semble simplement inconcevable que j'éprouve moi-même cette tristesse particulière qui est celle d'autrui. Si je compatis avec lui, ce n'est pas que je ressente sa peine, mais simplement que du fait de sa peine, j'éprouve de la peine.

Une deuxième difficulté vient du fait que même si l'on accepte qu'il est possible d'éprouver les souffrances d'autrui, il n'est pas clair que cela nous donne une compréhension de ses souffrances. En effet, du moment que l'on considère un état de souffrance comme quelque chose de public, comme une chose accessible à différentes personnes, il semble qu'il faille accepter qu'il n'y ait pas qu'une seule manière de ressentir une même douleur particulière. En particulier, on peut se poser la question de savoir si les propriétés phénoménales de la souffrance seraient les mêmes pour celui qui compatit et pour celui avec qui on compatit. D'ailleurs, la peine de celui qui compatit est en général moins intense que celle de l'objet de la compassion : s'il s'agit d'une expérience de la souffrance d'autrui, elle n'est pas identique du point de vue qualitatif.

Il semble donc que, même si l'on admet que celui qui compatit ressent les souffrances des autres, la compassion ne permet pas de mieux comprendre les souffrances d'autrui. Il va de soi que la pitié ne se trouve pas en meilleure posture : la différence entre cette dernière et la compassion ne lui donne guère d'avantage sur la compassion du point de vue de la fonction cognitive.

Faut-il conclure que la pitié et la compassion n'ont pas de fonction cognitive privilégiée ?

Contre une telle conclusion, il est possible d'affirmer qu'il y a une différence importante entre celui qui sait que quelqu'un souffre et celui qui ressent de la pitié ou de la compassion pour cette personne. Celui qui croit de manière correcte et justifiée qu'autrui souffre ne ressent pas nécessairement quelque chose, tandis que celui qui compatit avec autrui ou qui le prend en pitié est dans un état doté de propriétés phénoménales, puisqu'il éprouve de la peine. Le premier, comme le second, a conscience qu'autrui souffre, mais la conscience du premier est purement intellectuelle, tandis que celle du deuxième s'apparente à une perception. Dans ce sens, il semble que l'on peut dire que celui qui éprouve de la compassion ou de la pitié perçoit les souffrances d'autrui. Si tel est le cas, la pitié et la compassion ont une fonction cognitive particulière : elles nous permettent d'avoir une conscience des souffrances d'autrui que l'on pourrait caractériser de colorée.

La question, toutefois, est de savoir si cette fonction leur confère de la valeur morale. Une raison que l'on peut invoquer en faveur d'une telle conclusion est que celui qui a une conscience colorée de la souffrance d'autrui sera fortement motivé à agir de manière bénéfique. Considérons la relation entre les émotions altruistes et les actions.

Un motif pour de bonnes actions

Contre celui qui dénigre la pitié et la compassion, il est plausible de répliquer que ces émotions motivent souvent des actions moralement bonnes. Ainsi, saint Thomas note : « En elle-même, la miséricorde est la plus grande des vertus, car il lui appartient de donner aux autres, et, qui est plus, de soulager leur indigence [...] » (*op. cit.*, II.II, quest. 30, art. 4).

Cet argument en faveur de la pitié et de la compassion est simple : celui qui prend en pitié un enfant abandonné est disposé à l'aider, tout comme celui qui compatit avec les souffrances de quelqu'un cherchera à les alléger, si cela est possible. Souvent ces dispositions résultent en des actions visant à soulager les souffrances d'autrui. Si l'on se place dans une perspective conséquentialiste, on pourra dire que de telles actions sont bonnes. Par conséquent, la pitié ou la compassion qui les motivent posséderaient de la valeur morale.

Cette conclusion est loin d'être universellement acceptée. Une première raison pour la rejeter, qui a une certaine importance dans la littérature, est donnée par Mandeville. Selon ce dernier, les actions motivées par la pitié ne sont ni bonnes ni mauvaises, car elles sont entreprises pour nous soulager de la peine suscitée par la vue de la souffrance d'autrui et non pour venir en aide à autrui (*op. cit.*, p. 91-92 ; cf. aussi Nietzsche, *op. cit.*, § 133).

Une première remarque qu'il faut faire à ce propos est que, même si le but recherché n'est pas le bien-être d'autrui, de telles actions ont au moins en général des conséquences bénéfiques pour autrui. On aurait donc affaire à des actions qui allègent non seulement nos propres souffrances, mais aussi celles d'autrui. Et il est plausible d'affirmer que de telles actions ont une certaine valeur morale.

Quoi qu'il en soit, il y a une difficulté plus grande qui peut être invoquée contre Mandeville : le but de celui qui agit par pitié ou par compassion n'est pas de soulager sa propre peine. En effet, le meilleur moyen pour soulager la peine qui accompagne la pitié ou la compassion consiste à oublier autrui et ses souffrances. Au lieu de venir en aide à l'enfant abandonné qui suscite de la pitié, il vaut mieux s'en éloigner pour ne plus y penser : c'est le moyen le plus efficace de ne plus éprouver de pitié. Or, ce n'est justement pas ce que fait celui qui éprouve réellement de la pitié ou de la compassion. Il semble donc erroné de penser que les actions motivées par la pitié et la compassion sont égoïstes et de ce fait dépourvues de valeur morale.

Notons que Schopenhauer prend le contrepied de la thèse qui veut que les actions motivées par la pitié sont égoïstes. En effet, pour lui, la pitié ou la compassion sont le seul motif qui ne soit égoïste, car quand j'éprouve de la pitié ou de la compassion envers autrui, son bien détermine ma volonté comme s'il s'agissait du mien. Et c'est seulement dans ce cas que je veux le bien d'autrui, les autres motifs visant soit mon propre bien, soit le mal d'autrui (cf. *op. cit.* III, 16).

Une deuxième raison pour douter de la thèse que la pitié et la compassion ont une valeur morale du fait des actions qui en découlent remonte à Kant. Des considérations de ce genre jouent un rôle proéminent dans la discussion de la valeur morale des émotions altruistes. Pour Kant, seules les actions motivées par le devoir possèdent de la valeur morale. En particulier, les actions entreprises par inclination ne sont pas moralement bonnes. Elles sont tout au plus aimables et conformes au devoir (*op. cit.*, I). Pourquoi cela ?

Une première possibilité consiste à affirmer que toutes les actions, sauf celles motivées par le devoir, sont entreprises par amour-propre. Or, il est clair que c'est seulement de manière fortuite qu'une action motivée par l'amour-propre a des conséquences bénéfiques. On peut alors être tenté d'affirmer qu'elle ne possède pas de valeur morale. Ainsi, on peut aider autrui par ambition, pour être mieux considéré. Une telle action sera appréciée par celui qui souffre, mais il n'est pas clair qu'elle soit moralement bonne. Le problème avec ce raisonnement, c'est que, comme nous l'avons vu, les actions motivées par la pitié et la compassion ne semblent pas être de ce type : elles sont, semble-t-il, entreprises dans le but d'aider autrui.

Une seconde possibilité, souvent invoquée dans cette discussion, est de soutenir que seul le devoir est une motif stable, les émotions étant

capricieuses. Par conséquent, seul le devoir serait un motif moral (cf. Kant, *op. cit.*, I). Il faut admettre que la pitié et la compassion sont des émotions qui ne sont pas ressenties par chacun envers tous les objets qui le méritent. Il est aussi vrai qu'une même personne peut éprouver de la pitié ou de la compassion envers une personne sans en éprouver pour une autre qui se trouve dans une situation du même type. De plus, nos humeurs influent sur ces émotions : par mauvaise humeur, on peut rester indifférent à la souffrance d'autrui.

Parmi les auteurs contemporains, nombreux sont ceux qui nient que le devoir est un motif plus fiable que la pitié et/ou la compassion (cf. Blum, *Friendship, Altruism and Morality*, II et Oakley, *op. cit.*, III). Ainsi, Blum affirme que les émotions altruistes, contrairement aux sentiments personnels, telles l'affection ou l'attraction, sont tout aussi fiables que le devoir. Nos humeurs, par exemple, ont autant d'effets sur les émotions altruistes que sur le sens du devoir (*op. cit.*, p. 22-23).

De manière plus radicale, on peut arguer que le manque de fiabilité d'un motif ne semble pas impliquer que l'action qui en découle ne possède pas de valeur morale. En effet, une action bénéfique motivée par le désir d'aider autrui sera bonne, quelle que soit la fiabilité de ce qui motive son action. Même si l'agent n'éprouve en général aucune pitié et aucune compassion envers autrui, son action particulière sera malgré tout bonne.

Une dernière considération qui joue un rôle important dans la discussion de la valeur morale des émotions altruistes, c'est que, parfois, de telles émotions motivent des actions qui ne semblent moralement condamnables. Pire encore, celui qui se laisse guider par la pitié et la compassion risque de négliger les autres aspects dont il faut tenir compte pour agir moralement. Ce n'est donc pas simplement que la pitié et la compassion résultent parfois en des actions mauvaises, mais qu'elles sont aveugles, pour reprendre une formule due à Kant. Comme ce dernier l'indique, on peut par pitié pour un miséreux se mettre dans l'impossibilité de remplir son devoir de justice (*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, II ; cf. aussi Sénèque, *op. cit.* et Mandeville, *op. cit.*, p. 91).

Ces conclusions sont fondées sur la prémisse plausible qui veut que, pour évaluer une situation, il ne faille pas seulement tenir compte de la souffrance. Si l'on admet ce point, il semble qu'il faille reconnaître que celui qui n'est motivé que par la pitié ou la compassion n'agira pas toujours de la bonne manière. Il sera comme aveugle par rapport aux autres aspects moraux de l'action envisagée ; il n'aura pas conscience que son action serait injuste.

Une première réplique qui peut être faite à Kant, c'est qu'à chaque fois que l'action motivée par la pitié et la compassion est bonne, les occurrences particulières de ces émotions ont une valeur morale. En de nombreuses occasions, il sera par conséquent bon de ressentir de la pitié ou de la compassion. Peut-être même que, de manière générale, les actions motivées par la pitié et la compassion sont bonnes, celles qui seraient mauvaises ne constituant que des exceptions.

Le deuxième point, plus convaincant, qu'il est possible de souligner, c'est que même si l'on admet que la pitié et la compassion motivent parfois des actions condamnables, il reste vrai que le désir de venir en aide à celui qui souffre est louable, quelle que soit la valeur de l'action qui en découlerait si l'on agissait en fonction de ce désir. En effet, on peut admettre que pour agir moralement, il ne faudra pas toujours céder à ce désir – si l'action qu'il motive est grandement injuste, il faudra même lui résister.

Pourquoi penser que le désir d'aider possède de la valeur morale ? En faveur de cette thèse, on peut affirmer que celui qui a un tel désir semble moralement supérieur à celui qui n'est animé que par un sentiment de devoir. Ceci semble confirmé par le fait que nous admirons celui qui, après avoir opté pour l'action juste, regrette que son action n'ait pu soulager les peines d'autrui. Or, si le désir de soulager les souffrances d'autrui est moralement bon, la pitié et la compassion possèdent une valeur morale, étant entendu qu'elles sont accompagnées d'un tel désir. En fait, si ceci est correct, ces émotions posséderaient une valeur morale indépendante des actions qu'elles motivent.

► ARISTOTE, *Rhétorique*, livre II, trad. M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1967. — AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, trad. G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, 1959. — BEN-ZE'EV A., « Why did Psammenitus not pity his son ? », *Analysis*, vol. 50, 1990, p. 118-126. — BLUM L. A., *Friendship, Altruism and Morality*, Londres / Boston, Henley / Routledge & Kegan Paul, 1980 ; « Compassion », *in* RORTY A. O. éd., *Explaining Emotions*, Berkeley / Los Angeles, Univ. of California Press, 1980. — CALLAN E., « The moral status of pity », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 18, 1988, p. 1-12. — DEIGH J., « Cognitivism in the Theory of Emotions », *Ethics*, vol. 104, 1994, p. 824-854. — GORDON R. M., « Sympathy Simulation and the Impartial Spectator », *Ethics*, vol. 105, 1995, p. 727-742. — HUME D., *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon, 1978 (trad. fr. *Traité de la nature humaine*, Paris, Aubier-Montaigne, 1946). — KANT E., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, dans *Kants Werke*, vol. IV, Berlin, de Gruyter, 1968 (trad. fr., *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave, 1971) ; *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, in *Kants Werke*, vol. II, Berlin, de Gruyter, 1968 (trad. fr., *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Paris, Vrin, 1969). — MANDEVILLE B., *The Fable of the Bees*, Harmondsworth, Penguin, 1970 (trad. fr. *La Fable des abeilles*, Paris, Vrin, 1974). — NIETZSCHE F., *Morgenröte*, in *Sämtliche Werke*, vol. IV, Stuttgart, Alfred Kröner, 1964 (trad. fr., *Aurore*, Paris, Gallimard, 1970 ; t. IV des *Œuvres philosophiques complètes*). — NUSSBAUM M. C., *Upheavals of Thoughts. The Intelligence of Emotions*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2001, partie II. — OAKLEY J., *Morality and the Emotions*, Londres / New York, Routledge,

1992. — ROUSSEAU J.-J., *Sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in Œuvres complètes, vol. III, Paris, Gallimard, 1964. — SCHELER M., *Wesen und Formen der Sympathie*, Berne / Munich, Francke, 1973 (trad. fr., *Nature et formes de la sympathie*, Paris, Payot, 1971). — SCHOPENHAUER A., *Ueber die Grundlage der Moral*, dans *Sämtliche Werke*, vol. III, Stuttgart, Francfort/Main, Cotta Insel, 1962. — SÉNÈQUE, *De la clémence*, trad. F. Préchac, Paris, Les Belles Lettres, 1967. — SMITH A., *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford, Clarendon, 1976. — SNOW N. E., « Compassion », *American Philosophical Quarterly*, vol. 28, 1991, p. 195-205. — SOBER E. & WILSON D. S., *Unto Others. The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1998. — SPINOZA B. DE, *Éthique*, trad. B. Pautrat, Paris, Le Seuil, 1988. — TAPPOLET C., « Compassion et altruisme », *Studia Philosophica*, numéro spécial *La rationalité des émotions*, éd. par Bernard Baertschi, vol. 59, 2000, p. 175- 193. — THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, trad. H.-D. Gardeil, Paris / Tournai / Rome, Le Cerf, 1967.

Christine TAPPOLET

→ *Corps ; Égoïsme ; Émotions ; Hume ; Maternité ; Relations interpersonnelles ; Rousseau ; Schopenhauer.*

PLAISIR → **Bien et mal ; Corps ; Hédonisme**

PLATON, 428/427 - 348/347 av. J.-C.

Platon naît à Athènes en 428/427 avant Jésus-Christ. Il appartient à l'une des plus prestigieuses lignées athéniennes. Il était âgé de vingt-trois ans au moment où la « guerre du Péloponnèse » qui opposait Athènes et Sparte depuis 431, s'acheva par la défaite d'Athènes et la destruction de sa force militaire et navale. Un gouvernement tyrannique, les « Trente », est alors mis en place ; Platon y comptait de nombreux parents et alliés, dont Critias et Charmide. La *Lettre* VII, une des sources les plus fiables dont nous disposions en matière de biographie platonicienne, même si son authenticité est discutée, rappelle que le spectacle de la terreur que les Trente firent régner pendant l'an 404 à Athènes, dissuada Platon de prendre part à la politique. Quelque temps plus tard, en 399, Socrate, qu'il fréquentait déjà depuis plusieurs années, fut condamné à mort par les démocrates sous la charge de « ne pas reconnaître les mêmes dieux que la cité, d'introduire des divinités nouvelles et de corrompre la jeunesse » (Xénophon, *Apologie de Socrate*, 10). Cet événement sonna le glas des ambitions politiques de Platon : « Tous les États actuels sont mal gouvernés, car leur législation est à peu près incurable sans d'énergiques préparatifs joints à d'heureuses circonstances [...] Je fus alors irrésistiblement amené à louer la vraie philosophie » (*Lettre*, VII, 326 *a*).

Les années qui suivirent la mort de Socrate sont placées sous le signe de ce nouvel engagement de vie. Des voyages que Platon aurait accomplis alors, nous se savons rien de sûr, à l'exception d'un séjour de quelques mois, en 388, à la cour de Denys l'Ancien, tyran de Syracuse. Platon aurait alors tenté de convaincre Denys d'instituer un gouvernement philosophique, mais sans rencontrer le moindre succès ; en revanche, il se gagna l'amitié indéfectible de Dion, cousin et beau-frère du tyran. En 387, de retour à Athènes, il fonda l'Académie, son école de philosophie. À ce moment-là, Platon a sans doute déjà écrit plusieurs de ses dialogues, en particulier les dialogues consacrés à défendre la mémoire de Socrate, comme l'*Apologie de Socrate* ou le *Criton*, mais aussi l'*Hippias Mineur*, le *Protagoras* et le *Gorgias*. Les quarante années suivantes voient une production ininterrompue de dialogues, certains encore étroitement liés à la personnalité socratique (la *République*, le *Phédon* ou le *Philèbe*), d'autres présentant comme principal interlocuteur un Étranger d'Élée (le *Sophiste* et le *Politique*) ou un Athénien (les *Lois*). Platon meurt en 347, âgé de quatre-vingts ans, alors qu'il vient d'achever la rédaction du douzième livre des *Lois*.

L'influence la plus forte qui s'est exercée sur la pensée morale de Platon est due à Socrate. Les dialogues platoniciens sont habités par la personnalité socratique, par cette exigence morale incarnée qu'est l'homme juste, affrontant la mort sans se dérober, sans chercher à apitoyer le tribunal et qui déclare devant ses juges, une fois la sentence prononcée : « Prenez garde à ceci, juges, que le difficile n'est pas d'éviter la mort, mais bien plutôt d'éviter de mal faire. Le mal, voyez-vous, court après nous plus vite que la mort » (*Apologie de Socrate*, 39 *a-b*). Mais la présence du socratisme dans la pensée morale de Platon tient aussi à l'exemplarité d'un mode de vie et à l'adoption d'une méthode.

Le mode de vie ne fait qu'exprimer de façon concrète la mission dont Socrate se sentait investi par le dieu : « vivre en philosophant, en examinant soi-même et les autres » (28 *e*) afin de persuader tout un chacun « de ne s'occuper ni de son corps ni de sa fortune aussi passionnément que de son âme pour la rendre aussi bonne que possible » (30 *a-b*). Une telle mission a une portée morale immédiate. En recommandant à chacun le soin de son âme, elle se fonde implicitement sur un ordre des biens. Le bonheur du corps, la fortune, les intérêts privés, les succès politiques n'ont qu'une faible valeur si on les compare au seul bien véritable qu'est le bon état de l'âme. Le bien proprement humain auquel l'individu puisse accéder en cette vie est un bien qui lui est propre et intérieur, « le bien qu'il est à lui-même, précise Socrate, au lieu du bien de ce qui est à lui » (36 *c*, *Alcibiade*, 131 *a*). Il consiste à se prémunir de l'injustice et des fausses croyances relatives aux biens et aux maux. Beaucoup croient, par exemple, que la mort est le plus grand mal. Or, qu'elle soit sommeil sans

fin ou départ vers un autre monde (40 *e*), on n'y verra rien, souligne Socrate, qui puisse léser le bien propre à l'âme (40 *b*). La mort ne peut donc être un mal pour l'homme juste et il serait déraisonnable d'être conduit, par crainte de la mort, à préférer le mal à une mort certaine (29 *b*). L'injonction socratique d'améliorer son âme se réfère à ce processus au cours duquel les fausses croyances sur les biens sont progressivement défaites.

L'autre marque du socratisme tient à la méthode employée. Socrate rappelle dans l'*Apologie* que le plus grand des biens est de « s'entretenir tous les jours soit de la vertu soit de sujets semblables » (38 *a*). Le plus sûr moyen dont l'homme dispose pour améliorer son âme est d'accepter la discussion. Socrate persuade ainsi Alcibiade que la seule chose à faire, pour remédier à son ignorance de la justice et prendre soin de lui-même, est de « répondre aux questions » (*Alcibiade*, 127 *e*). Un entretien de ce type contribue à mettre au jour les croyances morales implicites des personnes interrogées ; il permet également de révéler les contradictions qui existent entre ces croyances et, au terme d'un *elenchos* / ἔλεγχος ou réfutation, de convaincre l'interlocuteur que telle ou telle croyance morale doit être abandonnée. Mais l'examen socratique ne se réduit pas à réfuter une croyance fausse ; il demande en plus de « déshabiller l'âme » de qui s'y soumet (*Charmide,* 154 *e*), c'est-à-dire de mettre au jour ses croyances, ses raisons, ses engagements, ses résolutions. Cette étonnante certitude qui associe la bonté morale à l'enquête rationnelle est liée à l'obstination avec laquelle Socrate rappelle qu'il ne sait rien, qu'il n'a aucun savoir substantiel de la moralité, qu'il ignore, par exemple, ce que sont les comportements acceptables ou les qualités propres de l'homme et du citoyen, mais qu'il possède en revanche un « savoir humain » (*anthrôpinè sophia* / ἀνθρωπίνη σοφία, *Apologie,* 20 *d*), un savoir formel et critique en quelque sorte, qui le préserve de la pire des ignorances (ne pas savoir et croire qu'on sait), un savoir capable de distinguer entre ce qu'est un vrai bien pour l'âme et ce qui n'est, telle la mort, ni un bien ni un mal.

Comment ce socratisme moral est-il présent dans les dialogues de Platon ? Et, question encore plus embarrassante encore, Socrate n'ayant rien écrit et sa pensée nous étant connue essentiellement par l'œuvre de Platon, comment distinguer la philosophie morale de Platon de celle de Socrate ? Aucun des thèmes qui joueront un rôle fondamental dans les dialogues que Platon composa au temps de sa maturité et de sa vieillesse ne se retrouve dans les premiers dialogues. Dans ces premiers écrits platoniciens, on ne trouve pas trace des thèses les plus propres au platonisme : il n'y est fait mention, par exemple, ni d'essences séparées du sensible, ni d'une connaissance antérieure, accessible par la seule intelligence et au terme d'un processus de remémoration, ni d'un lieu intelligible dominé par la Forme du Bien. Certes il est toujours difficile de tirer argument d'une absence, mais faute de données absolument fiables sur le contenu propre à la pensée socratique, on considère en général que les premiers dialogues de Platon reprennent les enseignements de la pensée de Socrate que Platon avait faits siens. On peut donc régler la question par convention. La pensée socratique de la morale est celle qu'on trouve dans les premiers dialogues de Platon, dits socratiques, sans préjuger du fait qu'une telle pensée soit celle du Socrate historique ou bien qu'elle représente le premier état d'une pensée proprement platonicienne.

L'apport propre au socratisme se trouve donc considérablement amplifié et transformé dans les dialogues de la maturité et de la vieillesse de Platon. Mais la croyance résolue qui animait Socrate, que la rationalité est le meilleur moyen de progresser vers la vertu et que le meilleur argument, le mieux justifié rationnellement, possède une autorité morale intrinsèque, guide aussi toute la philosophie morale de Platon. D'où le style de la recherche éthique que Platon a conçue : une démarche réflexive, méthodique, analytique, conduite au moyen d'un entretien dialectique et qu'illustre parfaitement l'idée socratique d'un examen systématique de soi-même, de sa vie et de ses croyances. Se trouve également intacte, chez Platon, la certitude socratique que la moralité est inscrite dans la nature de l'âme humaine, qu'elle induit à rompre avec la moralité commune et à défendre des réalités morales objectives qui ne dépendent ni du désir des hommes ni d'une convention.

La rupture avec la morale commune

Les dernières années du Ve s. sont marquées par les premières réflexions critiques sur la nature et la légitimité du pouvoir. L'idée selon laquelle les valeurs morales seraient établies par l'agrément des citoyens s'était également répandue, en partie grâce à l'influence des sophistes qui semblent avoir considéré que les normes morales et légales ne se développent qu'avec l'établissement des communautés politiques et varient d'une communauté à l'autre. Le sophiste Protagoras rappelle dans le *Théétète* que le beau, le laid, le juste et l'injuste sont ce qu'« une cité croit tel et décrète légalement tel [...] car dans les questions de juste et d'injuste, de pie et d'impie [...] rien de cela n'est par nature et ne possède son être en propre » (172 *a-b*). Dans cette conception, les normes morales permettent la coopération et sont nécessaires à la survie de l'espèce humaine. Elles sont rendues possibles par une disposition innée à l'homme qui le conduit à s'accorder avec autrui et à le respecter. En conclusion du mythe que Platon lui attribue, Protagoras rappelle que Zeus a voulu donner à tout homme sans exception « la pudeur (*aidôs* / αἰδώς) et la justice (*dikè* / δίκη) afin qu'il y eût dans les cités de l'harmonie et des liens créateurs d'amitié » (*Protagoras*, 322 *c*). Glaucon, un

des interlocuteurs de la *République*, rappelle une conception comparable : les hommes jugèrent « utile de s'entendre les uns avec les autres pour ne plus commettre ni subir l'injustice. De là prirent naissance les lois et les conventions des hommes entre eux, et les prescriptions de la loi furent appelées légalité et justice » (358 *e* - 359 *a*). Dans cette première forme de contractualisme ou de conventionnalisme moral, les normes ne sont ni des exigences morales autonomes ni des obligations inhérentes à la nature même du contrat, mais elles sont justifiées par l'attente d'un bénéfice pour ceux qui les adoptent comme pour la communauté qu'ils constituent. Les vertus de justice ou de tempérance ne sont pas conçues comme des qualités propres à l'âme, mais comme l'effet d'un consensus social et éducatif favorisant l'action de la loi. La formation à la vertu se fait, selon Protagoras, au sein de la cité, « par l'application, par l'exercice et par l'enseignement » (323 *d-e*), mais aussi par l'effort éducatif de tous les citoyens conjugué à la menace de punition. La constante d'un tel « effort public et privé en faveur de la vertu » (326 *e*) donne la clé de la moralité sociale de Protagoras.

Rien n'est plus caractéristique de la philosophie morale de Platon que son opposition radicale à une telle conception de la moralité, fondée sur le consensus et les conventions, afin de défendre l'existence de réalités morales objectives. Mais avant de pénétrer au cœur de la critique platonicienne du conventionnalisme moral, il faut le distinguer d'une autre position philosophique qu'on désignera par commodité comme « naturaliste ».

Nous n'avons aucun accès direct aux représentants de cette pensée exprimée par quelques personnages de Platon, certains historiquement attestés, comme le Thrasymaque de la *République*, et peut-être le Polos du *Gorgias* et le Ménon du *Ménon*, d'autres pur produit d'une composition dramatique, tel le Calliclès du *Gorgias*. La thèse caractéristique de ce courant est que les normes morales établies par la cité doivent être mises au service des intérêts des plus forts et de leurs passions, au lieu d'assurer la coopération de tous au sein de la communauté sociale. Thrasymaque déclare ainsi que : « La justice n'est autre chose que l'intérêt du plus fort. Tous les gouvernements établissent toujours les lois dans leur propre intérêt, puis ils les proclament justes » (338 *c* - 339 *a*). La justification donnée de la prescription de servir l'intérêt du plus fort tient au fait que cette norme serait directement issue de la nature. Le plaidoyer le plus ardent en faveur de cette thèse a été mis par Platon dans la bouche de Calliclès : « Selon la nature, ce qui est le plus laid, c'est toujours le plus désavantageux, subir l'injustice ; selon la loi, c'est de la commettre [...] La nature elle-même nous montre qu'en bonne justice celui qui vaut plus doit l'emporter sur celui qui vaut moins, le capable sur l'incapable » (483 *b-d*). Cette forme radicale de « naturalisme » moral doit être nettement distinguée du conventionnalisme des sophistes, et l'on ne saurait attribuer à Protagoras les thèses d'un Calliclès. Mais le sens de la critique platonicienne est de montrer que ces positions, aussi distinctes qu'elles prétendent être, sont en fait moralement équivalentes.

Le « naturalisme » d'un Calliclès est incohérent parce qu'il fait de la recherche du plus grand plaisir, en laquelle la puissance de la nature s'exprimerait à l'état brut, une norme morale. Mais cette critique n'épargne pas le conventionnalisme. En effet, dès qu'on admet que les normes morales dépendent des intérêts, rien ne les rend légitimes sinon la satisfaction des intérêts qu'elles servent. Protagoras considère que les intérêts de tous doivent converger dans la loi, mais si un intérêt plus fort refuse de se soumettre à la loi, rien dans sa conception ne permet de résoudre un tel conflit. Le naturalisme est donc un rejeton du conventionnalisme. Leur parenté tient au fait qu'ils n'admettent d'autre fondement des normes morales que l'intérêt. Que ces normes servent les intérêts des plus faibles, ou des plus forts, c'est, selon Platon, moralement indifférent. La morale du *Protagoras*, empreinte de bienveillance et de réciprocité, conduit tout droit, du moins dans l'interprétation qu'en donne Platon, à l'immoralisme d'un Calliclès. À l'inverse, Platon affirme que chaque être humain a une raison forte d'agir moralement et que le mode de vie vertueux se justifie rationnellement et indépendamment des normes établies.

Une circonstance est fréquemment évoquée dans les dialogues de Platon, qui rend ce partage entre moralité sociale et moralité objective particulièrement dramatique. Glaucon, dans la *République*, brosse avec vigueur le portrait de deux hommes, l'un parfaitement injuste, mais qui « se ménage la plus grande réputation de justice » (361 *a*), l'autre, parfaitement honnête, mais ne parvenant pas, par malheur, à paraître juste. Il est certain, selon Glaucon, que les hommes et les dieux ménageront « à l'homme injuste, s'il paraît juste, un sort beaucoup plus heureux qu'à l'homme juste (s'il paraît injuste) » (362 *c*). Aussi un jeune homme, placé à la croisée des chemins, se demandant comment s'assurer la meilleure existence, aurait raison de choisir l'apparence de la moralité : « Quelle raison reste-t-il de s'attacher à la justice plutôt qu'à l'extrême injustice puisque nous n'avons qu'à cacher celle-ci sous de beaux dehors trompeurs pour réussir à souhait auprès des dieux et auprès des hommes ? » (366 *b*). On retrouve ici la question, dont Socrate disait qu'elle est la plus sérieuse de toutes : « Comment dois-je vivre ? » Une voie conduit à la recherche de la bonne réputation et des biens apparents, fût-ce au prix de la tromperie, une autre au souci du vrai bien, à l'examen de soi-même et à la recherche du savoir. De manière encore plus exemplaire, une

voie conduit à la rhétorique, condition du succès dans la cité, et moyen d'accéder à la puissance, la richesse, la bonne renommée ; une autre mène à la philosophie (500 *c*). Selon Calliclès, un de ses plus violents détracteurs, la philosophie rend un homme « hors d'état de se défendre et de sauver des plus grands périls soit lui-même soit tout autre, bon à se laisser dépouiller de tous ses biens et à vivre sans honneur dans sa patrie » (486 *b-c*). Mais elle représente pour Platon le seul bien réel en faveur duquel on puisse choisir. D'abord parce que la vie philosophique est exempte de contradiction, le philosophe agissant conformément au « principe reconnu le meilleur à l'examen » (*Criton*, 467 *b*). Ensuite, parce que la philosophie est le seul exercice de pensée constamment orienté vers le bien et capable de préserver du seul mal réel, l'injustice : n'est-elle pas la meilleure des protections « qu'il serait ridicule de ne pas s'assurer à soi-même » (*Gorgias*, 509 *b*). Les séquences protreptiques, ou d'exhortation à la philosophie, qu'on trouve dans les dialogues de Platon, surtout dans l'*Euthydème*, témoignent de l'importance de cette orientation.

Mais il ne faudrait pas en conclure que le choix en faveur de la philosophie permet à l'individu isolé d'accéder au bien public et privé. Platon semble convaincu que l'amélioration morale de l'individu, au moyen de la persuasion rationnelle, ne peut être réalisée que dans le cadre d'une cité juste où le principe du gouvernement serait le savoir. C'est le sens de cette formule énigmatique du *Gorgias*, « l'art qui s'occupe de l'âme, je l'appelle politique » (464 *b*). C'est le lieu aussi où la philosophie morale de Platon rencontre sa pensée politique. Aussi longtemps que la cité est corrompue, aucune éducation privée, fût-elle dispensée par un homme excellent comme Socrate, et *a fortiori* par des sophistes, ne peut avoir de véritable efficacité (*République* VI, 499 *b* - 502 *c*, *Lettre* VII 326 *a-c*).

La seule action qui reste accessible au philosophe est donc une action à l'intérieur de lui-même, comme une formation intérieure lui permettant de retrouver la véritable nature de son âme. On rencontre là une des formulations les plus complètes d'une moralité centrée sur l'agent, où le développement moral du sujet est fondamentalement acquis à partir de lui-même et résulte en la formation et en la perfection de son caractère moral. La vie de justice n'est pas extérieure au moi moral mais contribue à le constituer. D'où la nécessité de la compréhension rationnelle du moi. Cette exigence de réflexivité et de rationalité morale que Socrate concevait plutôt comme un savoir-faire ou une recherche pratique menée à fin d'amélioration personnelle, s'exprime chez Platon comme une ambition de compréhension théorique systématique de la structure du monde intelligible. Par là, la philosophie morale de Platon est liée à son épistémologie et à son ontologie.

Vertu, désir et psychologie morale

La vertu est conçue par Platon comme un idéal d'autonomie morale et de rationalité autosuffisante qui protège l'individu des vicissitudes du hasard et de toute atteinte de la part d'autrui. Cette définition est en rupture avec la conception homérique de l'accomplissement moral comme affirmation de soi, qu'on trouve partiellement reprise par certains personnages de Platon comme le jeune Ménon. Mais elle s'oppose aussi à l'idéal moral qui se dégage de la sagesse proverbiale des Sept Sages et de l'œuvre d'Hésiode, qui reconnaît que la mesure et la limitation sont essentielles à la moralité ; le vieux Céphale de la *République* illustrerait cette dernière conception. Elle se distingue enfin de la forme d'accomplissement humain, le talent de conduire ses affaires dans le domaine privé et dans le domaine public, qu'enseignent des sophistes comme Protagoras.

Avant d'analyser le concept platonicien d'*aretè* / ἀρετή, il faut souligner l'usage très général de ce terme. On parlera ainsi de l'*aretè* des yeux, des oreilles, des chevaux. Dans tous ces emplois, le terme *aretè* sert à décrire une fonction (voir pour les yeux, courir pour les chevaux), mais aussi à désigner la réalisation optimale et l'excellence de cette fonction. Ainsi, dans l'usage courant du terme, l'*aretè* de l'homme peut désigner ce que l'homme fait de spécifique et de plus accompli. C'est cet usage dédoublé que reprend Platon, mais en y ajoutant plusieurs déterminations nouvelles. Puisque l'homme est capable d'action volontaire, l'*aretè* doit être définie à partir du principe de cette action, c'est-à-dire à partir de l'âme humaine. Comme l'ordre de l'âme est chez Platon la première forme du bien humain, l'*aretè* est le premier effet de ce bien. Par ailleurs, Socrate, comme Platon l'avait fait avant lui, exige que l'*aretè*, ou fonction de l'homme, soit entièrement définie à partir de la réflexion et de la connaissance, comme capacité de saisir clairement la fin de l'action et d'en déterminer les moyens. C'est marquée par ces deux contraintes, rapport au bien conçu comme ordre de l'âme et présence de la connaissance, qu'il faut comprendre l'*aretè* socratico-platonicienne (qu'on traduit aussi par « excellence » pour exprimer l'idée d'un accomplissement optimal présente dans la signification originaire du terme).

Le bien humain, auquel se rapporte la vertu, désigne une manière d'être interne, consistant en l'harmonie établie en l'âme entre ses différents composants et ses différentes fonctions. Socrate a le premier formulé cette idée qu'une action vertueuse est censée se justifier elle-même par le bien qu'elle fait à l'âme de l'agent. Il n'est jamais meilleur ni avantageux pour l'agent de se comporter sans justice, car ce serait là agir de façon honteuse, d'une façon qui serait intrinsèquement laide et ferait un tort réel à la meilleure partie de l'homme, c'est-à-dire son âme. Comme nul ne veut s'infliger

à soi-même un mal, nul ne peut vouloir commettre l'injustice. À rebours, le fait de subir une injustice ne portera jamais atteinte à l'âme d'un homme juste. Ce raisonnement, développé par Socrate avec Polos, dans le *Gorgias*, s'achève sur la conclusion qu'il est préférable d'être traité injustement que de commettre l'injustice et, si l'on a commis l'injustice, de subir le châtiment propre à restaurer le bon état de l'âme (474 *b* - 481 *b*). Si le mal propre à l'âme humaine est l'injustice (477 *d-e*), la justice est le bien intrinsèque de l'âme en raison de l'ordre qu'elle y instaure et indépendamment des avantages ou bonheur qu'elle pourrait procurer.

Montrer qu'une vertu procure à l'âme un bien réel est le meilleur critère de sa réalité. En préalable à toutes les tentatives de définition d'une vertu (la tempérance dans le *Charmide*, le courage dans le *Lachès*, la justice dans le *Gorgias*, la vertu elle-même dans le *Ménon* ou l'*Euthydème*), Socrate écarte tous les biens proprement humains que ces vertus procurent (la santé du corps, la richesse, la bonne réputation, la noblesse de l'origine et des alliances, voire des qualités intellectuelles, comme la bonne mémoire ou la rapidité de compréhension), bref toutes ces « belles et bonnes choses » auxquelles la moralité populaire rapporte la vertu (*Ménon*, 77 *b*). Des vertus, il ne retient que leur capacité à contribuer à l'ordre de l'âme et commander l'usage de tous les biens humains, lesquels, soumis à la vertu, peuvent favoriser la recherche du bien réel, mais, dissociés de la vertu, ne manqueront pas d'entraîner la détérioration du caractère moral. Ainsi, la richesse et le pouvoir, dissociés de la vertu, feront vite de tout homme un exemplaire de vice. Rien n'exprime mieux la rupture de la philosophie morale de Platon à l'égard de la moralité aristocratique et de la moralité sociale que cette thèse qui affranchit la vertu des biens dépendants du corps ou des biens extérieurs.

Mais la vertu est également définie en rapport étroit avec le savoir. La thèse selon laquelle la vertu consiste en une connaissance est d'origine socratique. Socrate disait que la méchanceté de l'homme n'est jamais volontaire et n'a d'autre racine que son ignorance, ignorance des principes d'action ou des traits caractéristiques du cas. Là encore, l'exigence d'un rapport étroit au savoir permet de faire le tri entre les vertus et les qualités de l'âme qui n'ont que l'apparence de vertus. La témérité, par exemple, est liée à l'absence de raison, elle ne peut donc, contrairement au courage qui est connaissance, représenter une vraie vertu (*Lachès,* 192 *c-d*). Mais en même temps que Platon reprend la thèse socratique, énoncée par exemple dans le *Ménon* (88 *e* - 89 *a*), selon laquelle la vertu appartient à l'âme et en l'âme à la raison même, il semble s'attacher à en montrer les difficultés. En effet si la vertu est un savoir, c'est qu'elle permet l'exercice d'une certaine activité cognitive consistant à maintenir l'ordre de l'âme. Cette question maintes fois posée dans les dialogues ne trouve pas de réponse assurée. La démarche du *Charmide* est exemplaire. La *sophrosunè* / σωφροσύνη (tempérance ou sagesse pratique) est successivement identifiée à la connaissance de soi-même, à la connaissance des connaissances, puis à la connaissance du bien et du mal, mais ces tentatives se heurtent à chaque fois à des conséquences absurdes. Dans l'*Euthydème*, au terme d'une longue enquête, les interlocuteurs avouent leur impuissance à définir la nature de cette connaissance qu'est la vertu (292 *e*). C'est peut-être dans le dernier dialogue de Platon, les *Lois*, qu'une réponse est esquissée, puisque Platon indique que l'objet propre de cette connaissance qu'est la vertu serait de savoir comment réaliser en l'âme « la plus grande et la plus belle parmi les harmonies » (III, 689 *d*).

On attribue à Socrate une conception de l'action rationnelle qui le conduisait à nier qu'on pût agir contrairement à son meilleur jugement, ou encore qu'un désir irrationnel de faire une chose pût l'emporter sur un désir rationnel de faire l'autre. En se fondant sur le *Protagoras,* on peut rapporter cette conception à deux thèses : une première thèse, de nature psychologique, affirmant qu'il existe une justification rationnelle à chacune de nos actions, justification liée au bien que ces actions poursuivent ; et une autre thèse, de nature éthique, affirmant que ce bien que tout homme recherche est le plaisir. Nous laisserons de côté la question de savoir à quel degré cette thèse hédoniste peut être attribuée à Socrate. Platon, en tout cas, lui, ne l'admet pas. Il refuse de faire du plaisir la fin de l'action humaine. En revanche, il semble reprendre la thèse psychologique – au moins dans un texte du *Ménon* qui précise que la fin de l'action, qui est aussi sa justification rationnelle, doit apparaître sous la description du bien (77 *b* - 78 *a*). Mais Platon ne manque d'opposer à cette thèse les objections, devenues classiques depuis, selon lesquelles la connaissance du bien ne fournit pas toujours à elle seule une raison d'être vertueux et qu'il est toujours possible d'agir irrationnellement quoique volontairement. Les actions accomplies sous le coup de la colère ou d'une émotion violente sont volontaires, bien qu'elles n'obéissent à aucune justification rationnelle et ne recherchent pas non plus le plaisir. Mais c'est surtout la psychologie morale de Platon qui contribue à remettre en cause l'intellectualisme socratique.

La psychologie morale de Platon repose sur une conception du désir qui offre une théorie complexe et différenciée des sources de la motivation. Dans le livre IV de la *République,* le désir est défini comme un acquiescement, l'aversion comme une négation (437 *c*). On pourrait reconnaître là, pour utiliser une terminologie contemporaine, une conception propositionnelle du désir, le désir étant satisfait lorsque la proposition qui décrit l'état de choses désiré se trouve vérifiée. Or les objets du désir peuvent être contraires. Prenons le cas d'un

homme qui a soif mais ne veut pas boire. Deux principes s'affrontent en son âme, l'un qui lui ordonne de boire, l'autre qui l'en empêche. Cela suffit à Platon pour affirmer la distinction réelle entre le principe des désirs rationnels, ou partie rationnelle de l'âme (*logistikon* / λογιστικόν), et le principe des désirs irrationnels, ou partie irrationnelle de l'âme (*alogiston* / ἀλόγιστον) (439 *d-e*). De même, l'existence de la colère ou de l'émotion violente, phénomènes de l'âme qui se distinguent de la raison mais aussi, comme on l'a vu, des plaisirs, permettent de définir un troisième principe, intermédiaire entre les deux autres, le *thumos* / θυμός, cœur ou affectivité. L'âme humaine est donc tripartite, mais il est essentiel de remarquer que, dans cette enquête consacrée aux principes d'action, ce ne sont pas trois réalités psychologiques hétérogènes (la raison, l'affectivité, le plaisir) qui sont opposées l'une à l'autre, ce ne sont pas non plus un raisonnement et un désir, mais trois principes d'action, c'est-à-dire trois formes de désirs. Le rapport de la raison aux deux autres parties de l'âme se manifeste toujours sous forme d'incitation et de résistance. C'est là un trait fondamental de la psychologie de Platon de présenter, associée à chaque partie de l'âme, une forme de motivation à agir : « Puisqu'il y a trois parties de l'âme, il me paraît qu'il y a aussi trois sortes de plaisirs propres à chacune d'elles, et aussi trois sortes de plaisirs et de commandements » (*République*, IX, 580 *d*). La philosophie platonicienne de l'action repose donc sur deux thèses. Les actions humaines trouvent leur motif dans la source de motivation propre à la partie de l'âme dont elles procèdent. Par ailleurs, les actions rationnelles trouvent leur principe dans l'intellect, qui possède une puissance d'agir ou source de motivation qui lui est propre. Ce serait une erreur de confondre la théorie de Platon avec la théorie moderne d'inspiration humienne qui oppose l'appétit, comme lieu de désir, à la partie rationnelle, lieu de la croyance inerte et purement factuelle.

Un telle psychologie morale soulève deux questions. D'abord comment concevoir la nature de ces désirs attachés à la raison ? Ils procèdent d'une croyance évaluative à laquelle est fermement attachée la motivation à agir conformément à cette croyance. Un bon exemple en serait la résolution que prend Socrate d'accepter sa condamnation et de rester dans sa prison. Aucune conception mécaniste ou matérielle de la causalité de l'action ne peut expliquer ce qui résulte, dit Socrate, du fait que « j'ai jugé meilleur d'être assis en ce lieu » et qu'ainsi « j'agis par mon esprit (*nôi prattô* / νῷ πράττω) en considération de ce qui paraît le meilleur » (*Phédon,* 99 *a*). Il existe une relation logique entre le fait que Socrate pense meilleur de rester assis dans sa prison et le fait qu'il y soit assis intentionnellement. Les désirs rationnels sont tous orientés vers la saisie de la vérité et du meilleur (*République*, 441 *e* - 442 *c*).

Par opposition, Platon se plaît à souligner l'abondance des désirs irrationnels et leurs apparences multiformes. Deux désirs y sont fondamentaux, la recherche de la satisfaction corporelle et l'amour de l'argent. Ces désirs sont définis en termes de réplétion et de jouissance (*Philèbe*, 34 *d* - 35 *a*). En fait, ce que Platon appelle « désirs irrationnels » regroupe les besoins naturels, comme boire et manger, les désirs les plus violents, mais aussi les désirs qui relèvent de l'imagination et sont sources d'amusement et de frisson (comme les plaisirs que donnent la comédie ou la tragédie), et même le désir faussement philosophique pour la manipulation des mots et l'aspect ludique de la pensée (561 *b-d*). Par ailleurs, certains de ces désirs, « terribles, sauvages, sans frein », se trouvent même chez les êtres les mieux réglés, ce dont témoignent leurs songes, et ne peuvent être éradiqués, mais simplement calmés si l'on se livre, avant le sommeil, à l'exercice spirituel consistant à nourrir sa raison « de belles pensées et de belles spéculations » (571 *c-d*). Il reste qu'on peut tout de même se demander jusqu'à quel degré ces désirs irrationnels sont vraiment dépourvus de tout élément de cognition. L'analyse du désir suppose, comme le montre le *Philèbe,* que l'âme puisse avoir une expérience directe et le souvenir du plaisir. Davantage, remarquant que tout désir suppose un travail de pensée, Platon souligne « qu'il n'y a pas de désir du corps » (35 *c-d*).

Quant à la troisième partie de l'âme, le *thumos*, Platon nous dit qu'elle est dominée par un désir incessant qui la fait aspirer « à la domination, la victoire, la réputation » (581 *a-b*). L'idée qu'il existe une source spécifique des passions les plus violentes, désir de l'emporter et colère, s'inspire de la conception homérique du *thumos* en lequel les héros trouvent la puissance et la force qui leur permettront d'accomplir un exploit. Malgré la diversité des désirs issus du *thumos* (la colère des enfants, l'indignation d'Ulysse, le dégoût qu'on peut ressentir pour soi-même), tous se réfèrent à une forme d'affirmation de soi, ce qui distingue le *thumos* de l'appétit. Également distinct de la raison, le *thumos* présente toutefois une tendance naturelle à appuyer les jugements de la raison relatifs au bien et les désirs qui y correspondent ; c'est pourquoi, dans une âme bien ordonnée, il se met toujours au service de la raison.

L'exposé de la psychologie morale de Platon dans la *République* est associé à la présentation des parties de la cité, chacune des parties de l'âme correspondant à une classe de la cité. De plus, les formes politiques de la décadence de la cité idéale sont associées à des types moraux bien définis. Cette méthode d'exposition a pu induire à penser que la conception platonicienne de l'âme était une construction seconde dont les divisions étaient destinées à coïncider avec des divisions politiques. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner cette question. Mais la psychologie morale de Platon est d'une si grande

complexité qu'il semblerait très réducteur d'y voir l'ombre portée par des divisions politiques.

Chaque vertu, ou qualité de l'âme, est définie comme une forme d'équilibre optimale établie entre les évaluations, les émotions, les réactions et les désirs propres à chaque partie de l'âme. Là encore, les premiers dialogues de Platon, d'inspiration socratique, donnent un bon point de repère pour apprécier la spécificité de la définition platonicienne des vertus. Le courage, ou vertu de l'affectivité, est cette qualité propre au gardien de l'État, visant à maintenir en lui-même et chez les autres une pensée juste sur ce qui est un vrai bien et un vrai mal pour l'homme, et cela au travers du « chagrin, du plaisir, de la souffrance et de la crainte » (429 *c-d*). La tempérance est une vertu de l'âme entière ; elle est concert (*symphonia* / συμφωνία) et accord (*harmonia* / ἁρμονία). Mais elle ne vise aucunement à supprimer les passions ; plutôt serait-elle soumission volontaire des « passions de la multitude vicieuse » aux « passions et à l'intelligence d'une minorité vertueuse » (431 *c-d*, 442 *c-d*). La justice elle aussi appartient à l'âme entière. Elle délibère sur le bien de l'âme et sur celui de ses parties et agit conformément aux résultats de la délibération. Ce caractère propre à la justice d'être un bien intrinsèque n'empêche pas que la justice, au sens plus commun du terme, puisse être la vertu qui règle les relations avec autrui. Mais Platon insiste sur le statut de principe qui revient à la justice comme ordre de l'âme, et s'il est vrai que l'homme juste en ce sens sera aussi juste à l'égard d'autrui, probe, loyal et pieux, cela est la conséquence du fait que « chacune des parties de son âme fait ce qu'elle doit faire, qu'il s'agisse de commander ou d'obéir » (443 *b*). Enfin, la vertu de sagesse est la vertu de la partie rationnelle de l'âme, capable d'appréhender des réalités intelligibles, assortie au désir et à la capacité de reproduire en son sein les mouvements ordonnés de l'âme du monde. Cette plus haute vertu de l'esprit est une faculté de compréhension de l'intelligible, mais aussi une forme d'assimilation du bien ; elle est vertu théorique, mais dotée d'une véritable destination pratique.

Quel rapport existe entre ces différentes vertus ? On impute souvent à Socrate, au vu des analyses du *Lachès* (199 *a-d*) et du *Protagoras* (361 *b*), la thèse de l'unité des vertus, selon laquelle toutes les vertus seraient identiques entre elles. Mais dans la mesure où chaque vertu est définie par un certain exercice des désirs, par un rapport réglé entre évaluations, émotions et motivations, dans la mesure surtout où elle est une qualité pour ainsi dire structurelle car incluant une relation nécessaire à l'ordre total de l'âme, il serait absurde de ramener toutes les vertus à une seule, qui serait de surcroît connaissance. Certes, le long apprentissage à la vertu du philosophe, que décrit le livre II de la *République,* peut laisser penser que les vertus de l'âme ne peuvent pas être acquises indépendamment les unes des autres et qu'elles participent en l'âme de l'homme vertueux à une forme d'unité. Le seul sens en lequel on puisse dire qu'il existe une unité, ou une forme de réciprocité, des vertus, se rapporte à cette complétude des qualités morales que l'on s'attend à trouver chez l'homme vertueux. Mais cela n'empêche pas que chaque vertu ait des conditions distinctes et exprime, par rapport à une âme unifiée, un certain rapport à chaque fois spécifique entre les parties rationnelle et irrationnelle de l'âme.

La reconnaissance de l'hétérogénéité des sources du désir permet d'expliquer la force propre aux désirs irrationnels et les vicissitudes de la lutte qui les oppose aux désirs rationnels. La pathologie morale décrite dans le livre VIII de la *République* est instructive. L'âme bien ordonnée du citoyen qui vit dans la meilleure constitution se détériore progressivement, en même temps que s'altère la constitution originelle de l'État. Dans l'âme de l'homme timocratique, le *thumos* asservit la raison ; chez l'homme oligarchique, c'est la passion de l'argent qui l'emporte sur tous les autres désirs ; enfin, dans l'âme démocratique, tous les désirs sont déchaînés et leur agitation exprime la fureur de la licence, jusqu'à ce qu'un seul désir, parmi les plus bas, assure de nouveau sa domination dans l'âme de l'homme tyrannique. La conscience aiguë de l'existence d'une telle lutte entre les désirs issus des trois parties de l'âme est la raison pour laquelle Platon, contrairement à Socrate, admet la possibilité de la victoire des désirs irrationnels, même s'il souligne fortement, et jusque dans les *Lois*, le caractère non volontaire de ce désir, au sens fort que Platon donne au terme « volontaire », l'intentionnalité de l'action étant liée au fait que cette action procède d'un jugement sur le bien (V, 734 *b* ; IX, 860 *d-e* ; *Timée*, 86 *d-e*).

Les conséquences pour l'éducation morale sont considérables. On a vu que Platon n'accordait guère de valeur à l'apprentissage « social » de la vertu, conçue comme imitation du consensus et instillation d'habitudes. S'il n'est pas exclu qu'une vertu de ce type soit le principe, chez certains hommes exceptionnels, d'une action bonne, c'est à cause d'une *theia moira* / θεία μοίρα, d'une faveur divine (*Ménon*, 99 *e*) qui permet une rencontre accidentelle et précaire avec la vérité. Mais seule la réminiscence permet d'accéder à la connaissance de la vertu au terme d'un long effort de recherche et de remémoration. Par ailleurs, une telle recherche n'est possible que si elle est elle-même assortie d'une éducation de la sensibilité. Dans les livres II et III de la *République*, Platon nous offre un programme complet de formation à la vertu qui vise à induire dans l'âme des citoyens les seules passions, émotions, plaisirs et peines, qui permettront d'éviter les conflits avec la raison, fortifieront sa domination (401 *e* - 402 *a*) et renforceront l'harmonie et la cohésion de chaque âme (*Lois*, 653 *a-b*).

Deux orientations sont ainsi présentes, dont la divergence est parfois source de réelles tensions dans le platonisme. L'une témoigne de l'importance accordée à l'éducation morale de la sensibilité et de la nécessité qu'il y a à orienter vers la morale les désirs et l'affectivité. L'autre fait de la moralité l'aboutissement d'une forme d'ascèse, d'un exercice de détachement du corps et des sens, ainsi que des plaisirs et des peines qui viennent des sens. La recherche de la vertu est alors conçue comme un mouvement de détachement, de conversion, comme un ressaisissement par l'âme de sa véritable nature.

Le *Phédon* donne la plus claire expression de cette dernière tendance. Après avoir évoqué le rôle des initiations et indiqué combien la philosophie permet un exercice de détachement à l'égard du corps, des passions et de l'existence vécue, après avoir rappelé que l'homme, réellement philosophe, doit se réjouir de mourir, sûr « que nulle part ailleurs que dans l'Hadès, il ne rencontrera la pensée », Platon fait de l'attitude à l'égard de la mort, comme ascèse des plaisirs et des faux biens, la pierre de touche de la vertu. On est très loin ici des thèses que Socrate s'évertue à défendre dans le *Protagoras*. La vertu ne pourra jamais résulter de craintes de souffrances futures qui s'échangent contre l'espoir de plaisirs plus grands : tout cela ne serait qu'un trompe-l'œil, un jeu d'ombres, *skiagraphia* / σκιαγραφία, « vertu réellement servile où il n'y a rien de sain ni de vrai », car ce n'est pas « à l'égard de la vertu un mode correct d'échange que d'échanger ainsi des plaisirs contre des plaisirs, des peines contre des peines, une crainte contre une crainte, la plus grande contre la plus petite comme s'il s'agissait d'un échange de monnaie. Mais peut-être n'y a-t-il qu'une monnaie qui vaille et en échange de laquelle tout cela doive être échangé : la pensée (*phronèsis* / φρόνησις) » (69 *b*). Ainsi, il y a deux formes de vertus, les vertus en trompe-l'œil et la vertu ordonnée à la pensée. Le vrai courage n'est pas d'affronter la mort (68 *d*), mais il est une attitude de pensée, une ascèse de la peur, une résolution à l'égard du vrai bien. De même la tempérance n'est pas, comme on le croit, une forme de prudence et de modération, mais elle consiste à s'exercer à dédaigner, avec toutes les ressources de la pensée, les plaisirs du corps. Dans la *République,* ces deux orientations de la philosophie morale de Platon sont associées. Platon expose, au livre VII, dans une allégorie qui est souvent la seule chose dont on se souvient du platonisme, comment certains des prisonniers qui ne voient que des ombres se dessiner sur les murs de la caverne où ils sont enfermés, finissent par échapper à l'obscurité et, encore éblouis par la clarté du jour, aperçoivent peu à peu les vraies réalités. Cette conversion de l'âme, cette difficile orientation vers le bien est acquise au terme d'une formation intérieure (qui fait l'objet des livres VI et VII de la *République*), mais celle-ci aura été rendue possible après une longue éducation de la sensibilité, exposée aux livres II et III, première façon de disposer l'âme à la connaissance de l'intelligible et à l'appréhension de la structure du tout.

Le bonheur, la vie bonne et le bien

Platon reprend à titre d'un véritable axiome pratique la thèse que tout être humain veut absolument son propre bonheur et fera tout ce qu'il peut pour l'obtenir (*Euthydème*, 278 *e*, 280 *b*). Cette thèse est au fondement de l'analogie, d'inspiration socratique, entre la vertu et l'art. Le bon artisan qui a le souci d'accomplir le mieux possible sa tâche et connaît les moyens d'y parvenir, ne peut vouloir échouer. L'homme qui a le souci d'être heureux et de réussir en ce qu'il fait ne peut volontairement agir mal. C'est l'action droite et réussie (l'*eupragia* / εὐπραγία) que poursuivent l'artisan dans ses ouvrages et l'être humain par ses actions et l'ensemble de sa vie. Si la vertu est connaissance, alors elle est la condition nécessaire et suffisante du bonheur. C'est bien du reste la conclusion que Platon paraît admettre en *Charmide* (174 *b-c*) et *Gorgias* (470 *e*, 507 *a-c*).

Mais comment définir le bonheur ou réussite de la vie ? Elle ne peut évidemment se réduire à « la vie facile, l'intempérance, la licence » que recommande Calliclès dans le *Gorgias* (492 *c*). Cette thèse du bonheur-plaisir, selon laquelle le bien dépendrait de la maximisation des plaisirs (apparemment soutenue par Socrate dans le *Protagoras*, 355 *a*) tombe, dans le *Gorgias*, sous la critique que Platon – refusant de considérer que le plaisir ne puisse aucunement valoir comme le seul critère, indépendant et neutre, de ce qui est intrinsèquement meilleur –, adresse à Calliclès qui la défend (494 *e* - 495 *a*). Une autre conception du bonheur est alors opposée à celle-ci. Socrate évoque la vie de l'homme sage qui limite ses désirs à ce qu'il est possible de satisfaire et connaît ainsi une forme de tranquillité qui lui garantirait le bonheur, en l'immunisant contre l'insatisfaction et la perte. Mais il n'y a aucune raison d'attribuer à Platon une telle conception du bonheur dont Calliclès, non sans raison, dit qu'il est le bonheur d'une pierre (492 *e*). Car ces désirs, aussi limités soient-ils, se rapportent à des biens dont on ne sait pas comment ils se définissent par rapport à la connaissance. Cette dernière remarque permet de dégager une conception platonicienne du bonheur, défini comme une manière d'être déterminée par un état de l'âme et une forme d'« agir bien », qui constitue la fin de toute action. Surtout, la vie heureuse est la vie la plus appropriée à notre nature morale, elle doit contribuer à l'imitation du bien, à la domination de la partie rationnelle de l'âme et au maintien de l'activité de connaissance. L'acquisition d'un bon état de l'âme peut être bien sûr facilitée par des biens physiques, sociaux, familiaux ou intellectuels. Mais le bonheur résulte d'une certaine activité, soumise à la visée d'ac-

complir un certain nombre d'actes, d'être une certaine forme de personne et de mener une certaine vie. Car le bon état de l'âme n'est pas statique, il est source de motivations, d'évaluations et d'émotions.

Quel lien existe alors entre la vertu et le bonheur ? Le trait le plus caractéristique de l'éthique socratico-platonicienne est de faire de la vertu la condition nécessaire du bonheur. Mais la vertu suffit-elle à assurer le bonheur ? Si Socrate l'a peut-être pensé, et si Platon semble parfois reprendre cette thèse à son compte, comme lorsqu'il dit dans le *Gorgias* que « l'homme le plus heureux est celui dont l'âme est exempte de mal » (478 *e*), il reste qu'on voit rarement évoqué dans les dialogues le cas d'un homme qui serait heureux seulement parce qu'il est vertueux, alors même qu'il vivrait dans le plus grand dénuement, sans jouir de la considération de ses concitoyens et dans les plus grandes souffrances. En revanche, on trouve souvent énoncée la thèse selon laquelle l'homme vertueux, ou dont la vertu est en voie de restauration par le châtiment (473 *d-e*), est toujours plus heureux, voire moins malheureux, que l'homme vicieux. Mais l'insistance avec laquelle Platon veut écarter du choix en faveur de la vertu la considération des avantages prétendument attachés à la vertu, y compris le bonheur, témoigne de sa volonté de faire de la vertu un bien intrinsèque et non instrumental, qui doit être choisi pour lui-même, indépendamment de ses conséquences (367 *b-d*) et sans égard au fait qu'il est le moyen du bonheur.

La réflexion morale d'inspiration socratique, rapportée à la justification des actions et aux meilleures raisons d'agir, est adossée chez Platon à une réflexion ontologique et épistémologique sur la nature de l'âme immatérielle et du monde intelligible. La vraie nature de la vertu, c'est la pensée, et l'exercice de la philosophie. La purification est nécessaire afin de mettre l'âme à part du corps, « à l'obliger à se ramener, à se ramasser sur elle-même, entièrement détachée du corps comme si elle l'était de ses liens » (67 *c-d*). Car l'âme ressemble le plus « au divin, immortel, intelligible, ce dont la forme est une, ce qui est indissoluble et possède toujours en même façon son identité à soi-même » (*Phédon,* 80 *d*). Guidée par la philosophie, l'âme prend alors « le divin pour spectacle et pour aliment, afin de s'en aller vers ce qui lui est apparenté et assorti, se débarrassant ainsi de l'humaine misère » (84 *a-b*). Ce sont des formules fort proches qu'on trouve dans le célèbre passage du *Théétète* : le seul effort qui s'impose est « d'ici-bas vers là-haut s'évader au plus vite. L'évasion, c'est de s'assimiler à Dieu dans la mesure du possible : or, on s'assimile en devenant juste et saint dans la clarté de la pensée *(phronèsis)* » (176 *a-b*), c'est-à-dire en réalisant le plus haut degré d'intelligibilité dont sa nature est capable. On retrouve dans ce passage la même défense de la valeur intrinsèque de la vertu : ce n'est jamais pour « des raisons prêchées par la foule qu'il faut être juste », mais pour ressembler à Dieu (176 *c-d*).

Ce divin est un intermédiaire vers la forme du Bien, conçue comme réalité intelligible indépendante de l'homme, vers laquelle l'âme de l'homme juste est attirée. Aussi divers que soient les mouvements d'ascèse, d'éducation et de conversion, tous concourent au même but qui est de « détourner l'organe d'apprendre avec l'âme tout entière des choses périssables jusqu'à ce qu'il devienne capable de supporter la vue de l'être et de la partie la plus brillante de l'être, et cela, nous l'appelons le Bien » (518 *b-c*). L'effort de remémoration conduit progressivement l'âme au contact de la Forme du Bien, la Forme suprême, l'étant au sens le plus plein, qui rassemble les caractéristiques formelles de beauté, d'ordre et de symétrie. L'âme s'attache à la contemplation de ce Bien, condition de l'excellence de l'âme et but de l'éducation, jusqu'à se rendre elle-même semblable au bien, afin d'être capable de reproduire en elle-même les mouvements ordonnés de l'âme du Monde et de réaliser un « équivalent du bien dans les affaires humaines ».

Mais cette orientation, comme c'est souvent le cas chez Platon, n'est pas la seule. Le bien que le *Philèbe* définit comme la fin de toute poursuite, dont la condition nécessaire est « d'être parfait (*teleon* / τέλεον) et même tout ce qu'il y a de plus parfait [...] », bien que tout être conscient poursuit (20 *d*), a pour caractère particulier d'être un bien intégré dans une vie humaine et qui lui donne sa qualité de vie bonne. Puisque le « lot nécessaire du bien » (*agathou moira* / ἀγαθοῦ μοῖρα) est d'être parfait (20 *d*), la vie bonne, qui intègre ce bien, doit présenter le même caractère de complétude caractéristique du bien. Or elle ne peut être la vie de sagesse (à laquelle manqueraient les plaisirs purs) ni la vie de plaisir. L'essentiel du *Philèbe* est consacré à une minutieuse analyse du plaisir. La notion de mesure permet de réhabiliter partiellement le plaisir ; l'enjeu d'une telle réhabilitation est d'inscrire la destination morale dans le plaisir lui-même puisque « la vie qui s'attache à la vertu selon le corps et même selon l'âme est plus agréable que celle qui s'attache à la perversité » (734 *d-e*). Platon pousse la rédemption des plaisirs jusqu'à inclure, dans la vie bonne, certains plaisirs, les plaisirs mesurés, c'est-à-dire empreints de mesure intrinsèque qu'il « oppose aux plaisirs susceptibles de fréquence, de grandeur, d'intensité et qui appartiennent au genre de l'illimité » (52 *c-d*).

La vie bonne est définie comme la vie mixte, faite du mélange du plaisir et de la sagesse, celle que tout homme choisira sans exception (22 *b*), car « toute créature qui en jouirait sans cesse [...] n'aurait plus jamais besoin de rien d'autre et serait on ne peut plus satisfaite » (60 *c*). Elle ne relève ni de l'infini ni de la limite, mais d'un troisième genre, celui de la réalité mesurée, car « la vie

bonne est composée non pas seulement de deux éléments, mais de tous les illimités liés ensemble par la limite » (27 *d*). C'est la condition en laquelle trouver ce qu'est le bien pour l'homme, une sorte « d'ordonnance incorporelle » (63 *e* - 64 *a*). C'est alors que nous sommes, dit Socrate « face aux grandes entrées du bien, aux portes de sa demeure » (64 *c*). Or ce qui fait la valeur du mélange, c'est toujours la mesure et la proportion : « La puissance du bien s'est réfugiée dans la nature du beau, car la mesure et la proportion (auxquelles on ajoute ensuite la vérité) réalisent la beauté et la vertu » (64 *e*).

Cette même notion de mesure joue un rôle fondamental dans la conception platonicienne du caractère moral. Le caractère d'une personne résulte de caractéristiques morales relativement stables et s'exprime dans le domaine pratique par la délibération, l'action et la justification. Il se présente comme une unité de composition entre les vertus attribuées à l'âme, entretenue par l'effort personnel et l'éducation. Cette idée est approfondie dans le *Politique*. Le caractère de l'individu vertueux ou la qualité morale de la substance sociale sont des réalités composées définies par un ordre et une mesure intrinsèques. C'est au législateur, qui possède l'art royal d'entrecroisement, qu'il revient de combiner les traits vertueux de manière optimale (306 *d*, 308 *c*). Chacune des vertus peut alors être intégrée dans un caractère moral unifié, principe de délibération et d'action volontaire : le courage s'associe ainsi à la justice, au lieu de devenir férocité, la modération devient sagesse et tempérance au lieu de niaiserie (309 *d-e*). Surtout l'alliance du courage et de la sagesse assure à l'homme et à la cité tout le bonheur dont ils peuvent jouir (311 *b-c*). Cette philosophie platonicienne du caractère permet d'exprimer la logique de composition des vertus (la domination de la partie rationnelle pouvant donner lieu à plusieurs formes d'équilibre stable, assorties de sentiments et d'émotions différentes) et de concevoir, en dépit de la composition de l'âme, sa réelle unité.

L'amour, l'immortalité et la destination des âmes

Le choix des vies, la capacité à choisir la vie bonne, c'est-à-dire le choix proprement moral accessible à l'homme, est une des figures chez Platon de la destination des âmes. Le livre X de la *République* se clôt sur l'histoire d'Er le Pamphylien, qui fut autorisé à assister au choix auquel se livrent les âmes dans l'Hadès, choix de la vie en laquelle elles renaîtront au Monde. « Chaque âme est responsable de son choix, et la divinité est hors de cause » (617 *e*). Ce choix, nous dit Platon, est le moment du « plus grand danger » (618 *b*) ; il exigerait raisonnablement une étude, plus importante que toutes les autres, qui nous dise « comment discerner les bonnes et les mauvaises conditions afin de choisir la meilleure » (618 *c-d*). Or le seul choix valable est celui d'un *meson bion* / μεσον βίον (619 *a-b*), non au sens de la médiocrité, mais de la composition la plus parfaite. Seulement les passions accumulées en soi-même, l'impatience et les habitudes de la vie antérieure rendent ce choix très difficile, même pour ceux qui ont l'habitude de la vertu. Il reste que même le dernier à choisir a encore la possibilité « de faire le choix qu'on aurait fait si le sort l'eût désigné le premier » (620 *c-d*). L'effet de la mesure inscrit en l'âme même, laquelle spécifie le caractère propre à chaque âme et l'équilibre des vertus réalisé en elle, tel est, pourrait-on dire, le véritable lieu de la responsabilité humaine.

L'âme, de par sa nature composée et parce que le désir lui appartient en propre plutôt qu'il n'appartient au corps, assure une certaine liaison entre le sensible et l'intelligible. Mais l'insistance propre à la *République* sur la nécessité d'une composition de l'âme ne ruine-t-elle pas les arguments avancés dans le *Phédon* sur son immortalité ? La parenté entre l'âme et les réalités intelligibles, le lien consubstantiel établi entre l'âme et la Forme de vie vaut-il pour ce composé d'un « monstre à têtes multiples », d'un lion et d'un homme, recouvert d'une forme unique, la forme humaine (588 *c-d*) ? Au livre X de la *République*, Platon précise que le mal propre de l'âme, l'injustice, qui résulte bien de sa composition, ne parvient pas à la tuer, ce qui semble établir l'indestructibilité de l'âme tout entière et non seulement de sa partie rationnelle. L'âme est comme une statue marine défigurée par les concrétions de coquillage, mais elle peut sortir de la mer, « secouer cailloux et coquillages [...] et montrer sa véritable nature » (611 *e* - 612 *a*) ; il s'agit donc bien ici de l'immortalité de l'âme entière, laquelle est due à l'excellence de sa composition. Mais l'argument le plus décisif donné en faveur de l'immortalité de l'âme en tant que réalité composée se trouve dans le *Phèdre*. Un argument établit d'abord que l'âme est immortelle parce qu'elle est automotrice (voir aussi *Lois*, X, 895 *b* à quoi on pourrait opposer *Timée*, 36 *e*). Puis un long examen de la nature de l'âme précise à quelle réalité se rapportent ces propriétés. Chaque âme, divine ou humaine, est comparée à un attelage ailé, mené par un cocher lui-même ailé. L'un des deux chevaux est bon, l'autre est mauvais ; conduire cet attelage disparate vers la contemplation des réalités intelligibles est pour le cocher une tâche difficile. L'âme peut soit s'élever vers le divin, soit perdre ses ailes et être entraînée au sol. Mais toute âme a eu une part de cette vision, car « il n'y aura pas pour l'homme qui jamais n'eut vision de la vérité de passage à cette forme qui est la nôtre » (249 *b*). On a là une eschatologie antérieure à l'incarnation dont la qualité de contemplation des Formes donne la clé.

Le livre X des *Lois* met en rapport étroit l'automotricité de l'âme et sa capacité de commandement sur l'univers (896 *d-e*). Dans la mesure où les mouvements propres à l'âme sont des mouve-

ments « qui se nomment souhait, réflexion, prévoyance, délibération, opinion vraie ou fausse, plaisir ou peine, confiance ou crainte », tandis que les mouvements corporels sont « de croissance ou décroissance, division ou composition [...] échauffements ou refroidissements » (897 *a*), c'est-à-dire effets ou moyens des premiers, les mouvements de l'âme humaine et ceux de l'âme divine sont de nature identique. Plus généralement, « la marche entière et l'universelle translation du ciel et de tout ce qu'il contient est à concevoir comme une forme de mouvement et de raisonnement de l'intellect » (897 *c-e*). Cette conception paraît bien archaïque, mais aucune tentative d'expliquer la régularité, la symétrie, la stabilité de l'univers ne peut se faire sans que le principe en soit une âme intelligente. La doctrine de l'âme chez Platon est une théorie de la vie, exprimée par cette forme excellente de vie qu'est le mouvement continu et parfait.

L'ordre du monde n'est pas pour autant exempt de désordres et de perturbations. Les mouvements qui ont leur principe en l'âme du monde peuvent interférer et produire du désordre. Dans le livre X des *Lois,* Platon écarte toutefois l'hypothèse qu'il puisse exister deux âmes du monde, l'une principe de bien, l'autre, principe de mal (898 *b-c*). Seul le statut ontologique de notre monde rend intelligible l'existence du désordre et du mal. D'abord le monde est une copie et, fût-il le meilleur, ne peut avoir que l'excellence d'une copie (*Timée*, 30 *a*, 37 *c-d,* 42 *e*, 71 *d*). Ensuite, l'intelligence domine la nécessité avec de moins en moins d'exactitude à mesure qu'elle pénètre dans les degrés inférieurs du sensible. Enfin, le dieu s'est retiré du mouvement du monde pour le laisser à lui-même (269 *d-e*), ce qui peut provoquer un bouleversement considérable (273 *a*) et de grandes catastrophes (*Timée*, 22 *c-d,* 23 *a-b*). La responsabilité du mal n'incombe pas à Dieu, car Dieu n'est la cause que d'une petite partie de ce qui arrive aux humains, à savoir ce qui est bon, « pour le reste, il faut chercher d'autre cause que le dieu » (*République*, 379 *c*). La bonté de Dieu n'est pas limitée, mais il existe une forme de devenir dont il reste « absent » (*Timée,* 53 *b*). L'impossibilité d'une rédemption totale de la nécessité correspond à la lutte incessante de l'âme pour établir ordre en elle-même et commandement sur le corps. La racine du mal dans l'univers et dans l'homme est toujours une absence de mesure, d'ordre ou d'irrationalité. Un texte des *Lois* rappelle qu'il existe une lutte éternelle entre les biens et les maux, même si la somme des premiers dépasse celle des seconds ; dans cette lutte nous sommes les troupeaux des dieux et des démons qui combattent avec nous, « ce qui nous détruit, c'est l'injustice, la démesure et la déraison ; ce qui nous sauve, la justice, la tempérance, la prudence » (906 *a-b*).

Il faut pour conclure dire un mot de la conception platonicienne de l'amour qui est lien entre le monde sensible et le monde intelligible, entre l'âme et les Formes, entre le moi et autrui. Le mouvement de l'âme vers les Formes est semblable à l'élan, au délire, dit Platon, que l'amour imprime chez l'amant. Celui qui aime poursuit en effet, au-delà de la beauté physique, la beauté morale et la Forme de la beauté. L'âme est donc une faculté de connaissance et d'amour ; elle est apparentée aux réalités qu'elle connaît. Aucune autre poursuite n'est plus attachée au bien que l'amour mais, au-delà de la possession du bien, l'amour veut enfanter « dans la beauté selon le corps et selon l'âme » (206 *a-b*). Comme seul l'amour permet d'accéder à la perpétuité dans l'existence, « l'objet d'amour, c'est aussi l'immortalité » (207 *a*).

Notre nature mortelle ne cesse de laisser un être ancien à la place d'un nouveau. Notre identité personnelle tient en effet au désir que nous avons de nous enfanter nous-mêmes dans une autre condition, comme en témoigne la persistance, à travers le changement, de nos pensées, penchants et désirs. À la racine du souci de soi-même, il y a l'amour de l'immortalité du soi, non d'un soi donné, mais d'un soi évalué en fonction de ses actions les plus nobles. C'est l'amour de l'immortalité de la vertu qui a ainsi incité Alceste à sacrifier sa vie pour sauver celle d'Admète et Achille à suivre Patrocle dans la tombe.

Mais ce souci de soi, qui est amour, ouvre sur un souci de propager son excellence à autrui et à se soucier de son âme. Ceux dont l'âme possède une grande fécondité par rapport à la pensée ou toute autre vertu cherchent une belle âme en laquelle procréer. L'initiation à la beauté permet d'enfanter de beaux discours, des pensées nées de l'aspiration au savoir, et de conduire l'âme jusqu'à la forme du Beau, vision dont l'amant se souvient lorsqu'il voit « une imitation réussie de la beauté » (251 *b*). Dans l'amour, on rend à l'âme de l'aimé un culte secret, où se découvre la nature de son dieu et celle de sa propre âme. La *prothumia* / προθυμία de tout amour véritable est de se retrouver soi-même en l'autre. Aucun autre penseur de l'Antiquité n'a ainsi tenté de fonder sur la nature du bien la nécessité du rapport à autrui. C'est le lieu d'accomplissement de la moralité, comprise non comme souci de rectitude dans les rapports à autrui (ce qui sera la fonction propre de la vertu de justice chez Aristote), mais comme découverte de soi dans autrui.

Même s'il n'y est pas question d'amour, on peut rapprocher de ces analyses du *Phèdre* et du *Banquet* les passages de la *République* où, après avoir décrit la lente ascension des philosophes vers le Bien, Platon souligne la nécessité où se trouvent ceux-ci de vouloir reproduire la Forme du Bien en eux-mêmes et en d'autres. Dès le livre IV de la *République,* le philosophe était décrit comme amoureux, soucieux de défendre ce qui lui appartient et aspirant à une meilleure condition de lui-même. Au livre VII, ce devenir philosophique est achevé. En même temps qu'il éprouve l'amour du

Bien (504 *e* - 506 *b*) auquel il cherche à se rendre le plus semblable possible (500 *a-c*), le philosophe aspire à propager cet amour du bien et à l'imprimer en d'autres âmes. On voit décrit là le même mouvement d'amélioration et de propagation propre à l'amour puisque les philosophes voudront « former des citoyens sur leur propre modèle pour les remplacer dans la garde de l'État » (540 *b*). C'est à cette condition seulement que l'idée d'une cité gouvernée selon le Bien deviendra une réalité et non un rêve (521 *c*).

● *Euthyphron, Lachès, Apologie de Socrate, Charmide, Protagoras, Gorgias, Banquet, La République* (t. I), *Philèbe, Politique, Phèdre*, Timée, *Lois* (t. II), in *Platon, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard « Pléiade», t. I et II, 1950. — *Ménon*, trad. et introd. M. Canto-Sperber, Paris, Flammarion « GF », 1991. — *Phèdre*, trad. et introd. L. Brisson, Paris, Flammarion « GF », 1989. — *Phédon*, trad. et introd. M. Dixsaut, Paris, Flammarion « GF », 1991. — *République*, trad. P. Pachet, Paris, Gallimard « Folio », 1993.

► ANNAS J., *Introduction à la République de Platon*, Paris, PUF, 1994 (trad. fr. de *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Univ. Press, 1981). — BLOOM A., *The Republic of Plato*, New York, Basic Books, 1968. — BOBONICH C., *Plato's utopia recast : his later ethics and politiques*, Oxford, Clarendon Press, 2002. — CANTO-SPERBER M. éd., *Les Paradoxes de la connaissance. Essais sur le Ménon de Platon*, Paris, Odile Jacob, 1991 ; *Philosophie grecque* (dir.), Paris, PUF, 1997. — COOPER J., « La Théorie platonicienne de la motivation humaine », *Revue philosophique*, n° 4, oct.-déc. 1991, 517-543 (trad. fr. de « Plato's Theory of Human Motivation », *History of Philosophical Quarterly*, I, 1984, 3-21). — FESTUGIÈRE A. J., *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, Paris, Vrin, 1975. — GOLDSCHMIDT V., *Les Dialogues de Platon*, Paris, PUF, 1971 ; *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris, Aubier-Montaigne, 1970. — HAVELOCK E. A., *Preface to Plato*, Oxford, Blackwell, 1963. — HEINAMAN R. éd., *Plato and Aristotle's ethics*, Aldershot, Ashgate, 2003. — IRWIN T., *Plato's Moral Theory : The Early and Middle Dialogues*, Oxford, Univ. Press, 1977. — JOLY H., *Le Renversement platonicien : Logos, Epistèmè, Polis*, Paris, Vrin, 1974. — KERFERD G. B., *The Sophistic Movement*, Cambridge, Univ. Press, 1981 ; (éd.), *The Sophists and their Legacy*, *Hermes Einzelschrift*, 44, 1981. — NILL M., *Morality and Self-Interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*, Leyde, Brill, 1985. — PRADEAU J.-F., *Platon et la cité*, Paris, PUF, 1997. — PRICE A. W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, Univ. Press, 1989. — ROBIN L., *Platon*, Paris, PUF, 1935, 1968 ; *La Théorie platonicienne de l'amour*, Paris, PUF, 1933, 1964. — SLAATTE H. A., *Plato's Dialogues and ethics*, New York, Univ. Press of America, 2000. — SZLEZAK Th. A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin, 1985. — VLASTOS G., *Platonic Studies*, Princeton Univ. Press, 2e éd., 1981 ; *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge Univ. Press, 1990 (trad. fr. C. Dalimier, *Socrate : ironie et philosophie morale*, Paris, Aubier, 1994) ; *Plato. A Collection of Critical Essays*, éd. G. Vlastos : I (Metaphysics and Epistemology), II (Ethics, Politics, Philosophy of Art and Religion), Garden City / New York, Doubleday & Co., 1971. — WILLIAMS B., *Platon. L'invention de la philosophie*, Paris, Seuil, 2000. — Coll. *Revue philosophique*, numéro spécial « Platon », dirigé par M. Canto-Sperber, n° 4, oct.-déc. 1991.

Monique CANTO-SPERBER

→ *Amour , Antiquité ; Aristote ; Corps ; Courage ; Intérêt ; Plotin ; Sagesse et tempérance , Socrate.*

PLOTIN, 205-270

La biographie de Plotin repose essentiellement sur sa *Vie* composée par son disciple et éditeur Porphyre. Né en Égypte en 205 de notre ère, Plotin ouvre en 246, à Rome, une école de philosophie platonicienne ; il quittera Rome en 269, pour mourir en 270, retiré en Campanie. Son œuvre écrite tient en une petite cinquantaine de traités en langue grecque, que Porphyre, grâce à diverses manipulations, a portés au nombre de cinquante-quatre, répartis en six *Ennéades* par dévotion pour le neuf, nombre mystique.

L'adjectif *ēthikós* / ἠθικός), très usité depuis Aristote – notamment dans le stoïcisme ancien et dans le platonisme scolaire de peu antérieur à Plotin – pour désigner la partie morale de la philosophie, l'*éthique*, ne figure pas dans le vocabulaire des *Ennéades*. Ce fait de langue est très surprenant. Il ne signifie évidemment pas le désintérêt de Plotin pour la philosophie morale, ni même l'absence, dans son œuvre, de traités de morale ; car son éditeur et biographe Porphyre (*Vie de Plotin*, 24, 16-17), se croyant le devoir de ranger les écrits de Plotin par sujets, placera en tête « les livres à dominante morale » (ils forment la *Première Ennéade*). Comment alors l'expliquer ? Peut-être par le désir du philosophe de garder l'enseignement moral des conventions de l'école : c'eût été alors sa façon propre de proclamer avant l'heure que « la vraie morale se moque de la morale ». Peut-être par son dessein de revivre délibérément la situation fondatrice du grand Platon, qui, lui, n'avait pu faire autrement que d'ignorer le mot *ēthikós*, encore inusité de son temps.

Symétrie ou dissymétrie du bien et du mal ?

L'Antiquité rapporte au sophiste Prodicos de Céos d'avoir imaginé Héraclès au *bivium*, au carrefour des routes opposées qui mènent au vice et à la vertu. Plusieurs anciennes civilisations du Moyen-Orient ont semblablement aménagé l'espace moral selon l'antithèse de la gauche et de la droite. Une telle attitude repose sur la conviction dualiste que le bien et le mal se font face comme deux absolus de signe contraire, deux natures mutuellement hostiles, dont la puissance s'équilibre plus ou moins et dont l'attraction se concurrence.

On comprend que le christianisme ait repoussé avec force cette représentation. Augustin d'Hippone offre, de la réaction chrétienne, un exemple excellent, d'autant plus net que cet auteur avait

naguère adhéré lui-même à l'une des formes les plus radicales de la thèse dualiste, la religion manichéenne. Voici en effet ce qu'il écrit des manichéens, une fois qu'il se fut dépris de leur influence : « Mais s'ils disent mauvaise la nature de la chair, c'est de façon à dire qu'elle *est* le mal, non qu'elle *a* le mal *(ut eam malum esse dicant, non malum habere), parce que, pensent-ils, le vice lui-même n'est pas accident d'une substance, mais substance » (Ouvrage inachevé contre Julien,* III, 189, 10-12). En d'autres termes, le mal n'est pas, aux yeux des manichéens, un prédicat (« mauvais ») que l'on possède, mais une substance que l'on est. Le récit autobiographique des *Confessions* (IV 15, 24 ; de même, V 10, 20) confirme entièrement qu'ainsi pensaient les manichéens : quand il était l'un d'eux, Augustin se souvient qu'il lui semblait y avoir « je ne sais quelle substance, je ne sais quelle nature du souverain mal ». Le « souverain mal » ! Aucune formule ne marque mieux la situation en miroir des deux principes antithétiques.

Augustin ne trouvait pas la paix dans cette idéologie dont il sentait confusément l'erreur. La lumière lui vint peu après la lecture des célèbres *Platonicorum libri* (*Confessions*, VII 9, 13), dont on sait qu'ils étaient, au moins en partie, des textes de Plotin. Augustin découvre maintenant, au terme d'une argumentation assez subtile, que « ce mal, dont [il] cherchait la provenance, n'est pas une substance parce que, s'il était une substance, il serait bon » (*ibid.*, VII 12, 18 ; voir encore 14, 20 ; 16, 22). Glissant de *post hoc* à *propter hoc,* les historiens infèrent des *Confessions* que c'est la lecture de Plotin qui a permis à Augustin de voir clair sur ce point. Mais la raison ne peut s'arrêter là : si le mal, c'est avéré, n'est pas une substance, qu'est-il ? Réponse : il ne peut se définir que par rapport au bien, dont il est l'absence sous ses différents modes, la privation, la corruption, la perte. Voilà ce qu'on lit dans les *Confessions,* III 7, 12 : [à l'époque manichéenne] « je n'avais pas découvert que le mal n'est que la privation du bien ». Cette définition du mal, solidaire comme elle semble l'être de la thèse qui nie la substantialité de celui-ci, fut interprétée elle aussi comme le fruit des lectures plotiniennes d'Augustin.

Ce qui est sûr, c'est que cette définition figure chez Plotin. Il n'est, pour la rencontrer, que d'ouvrir son traité I 8 [51], intitulé *Quels sont et d'où viennent les maux ?* Dès le début, la question est posée de la façon dont nous connaissons le mal : ce ne peut être en tant que la forme que nous sommes aurait connaissance d'une autre forme ; en effet, « comment imaginer que le mal est une forme, alors qu'il se manifeste dans l'*absence* de tout bien ? » ; d'autre part, si le mal est le contraire du bien et relève à ce titre de la même science, la connaissance du bien doit précéder, lui qui est une forme dont le mal est seulement *privation* (I 8, 1, 9-17 ; voir encore I 8, 5 *passim*). Ce n'est pas là, de la part de Plotin, propos en l'air ; car il en tenait un tout semblable dans un traité de peu antérieur, le premier *Sur la providence,* III 2, [47], puisqu'il écrivait alors que, « d'une façon générale, le mal doit être posé comme la *défection* du bien » ; il ajoutait qu'ainsi s'explique la nécessité du mal ici-bas : c'est que le bien s'y trouve dans un substrat différent de lui-même, et qui n'est pas un bien (entendons : dans la matière), d'où la défection (III 2, 5, 25-29). Absence, privation, défection, on reconnaît les termes mêmes d'Augustin : rien ne s'oppose à ce qu'il les tienne de Plotin, en même temps que la doctrine qu'ils véhiculent.

Est-ce à dire que celle-ci soit nécessairement solidaire de la non-substantialité du mal ? On a vu qu'elle l'est aux yeux d'Augustin. Mais l'exemple de Plotin montre que les deux thèses ne sont pas, d'elles-mêmes, inséparables. Car personne n'a, plus que ce philosophe, reconnu au mal la dignité de substance. Le texte le plus net à cet égard appartient au traité, I 8 ; il mérite d'être traduit (immédiatement avant, Plotin a décrit le mal par certains caractères, presque tous négatifs) :

> Ajoutons qu'il ne s'agit pas là, pour le mal, d'accidents, mais pour ainsi dire de sa substance, et quelle que soit la partie de lui que l'on considère, elle est elle aussi tous ces caractères ; mais toutes les autres choses, qui participent de lui et s'assimilent à lui, si elles deviennent mauvaises, ne sont pas toutefois le mal en tant que tel. À quelle réalité ces caractères sont-ils donc présents, eux qui ne sont pas autres qu'elle, mais qui sont ce qu'elle est ? Car si le mal est accident d'un être autre que lui, il faut qu'auparavant lui-même soit quelque chose, à supposer même qu'il ne soit pas une substance. De même en effet que, s'agissant du bien, il y a le Bien lui-même et le bien comme accident, de même aussi, s'agissant du mal, il y a le Mal lui-même et, dépendant de lui, le mal comme accident d'un autre être [...] Telle est donc la substance du mal, puisqu'il peut aussi y avoir une substance du mal, c'est elle que la raison découvre comme étant le premier Mal, le Mal par soi (I 8, 3, 16-40).

On ne saurait mieux camper face à face, comme deux absolus, le Bien en soi et le Mal en soi, la substantialité étant affirmée de celui-ci non moins que de celui-là. À cette fin, Plotin met à profit les notions antithétiques d'accidents (*sumbebēkóta* / συμβεβηκότα) et de substance (*ousía* / οὐσία). Il les emprunte à Aristote ; car une fois au moins, il est arrivé à ce philosophe d'opposer ces deux termes ; c'est quand il écrit : « voici par quoi sont distingués la substance et l'accident : le blanc est pour l'homme un accident parce que, si l'homme est effectivement blanc, il n'est pas le blanc en tant que tel » (*Métaphysique,* Γ 4, 1007 *a* 31-33 ; entendons que, si l'homme était le blanc en tant que tel, le blanc serait sa substance). Plotin connaît ce texte aristotélicien, qu'il a utilisé manifestement déjà en VI 2 [43] 2, 44-46 ; il y pense ici encore, comme le montre l'opposition (rare chez Aristote) accidents / substance, et comme le confirme l'expression, caractéristique chez Aristote pour désigner l'essence d'une chose,

« en tant que tel » *hóper* / ὅπερ (Plotin : « le mal en tant que tel »). Cependant, Aristote présente d'ordinaire la même dualité en termes partiellement différents : il l'institue alors entre l'attribut par accident (*katà sumbebēkós* / κατὰ συβεβηκός) et l'attribut par soi (*kath'hautó* / καθ'αὑτό). Plotin a attendu l'extrême fin de son texte pour faire un sort à cette dernière formule ; mais il n'en est pas loin quand il oppose, au bien et au mal « comme accident », le Bien « lui-même », le Mal « lui-même ».

Aussi bien la notation la plus intéressante est-elle ailleurs. On aura remarqué, dans le passage de Plotin traduit à l'instant, l'emploi répété du verbe « être », soit positivement pour affirmer que les caractères dont il a été question auparavant *sont* la substance du mal, tandis que les autres choses, liées au mal de façon accidentelle, *ne sont pas* cette substance ; un minime coup de pouce conduirait à dire, sans déformer en rien la pensée de Plotin, que, si elles *ne sont* donc *pas* le mal substantiel, et ont cependant rapport à lui, c'est qu'elles le *possèdent* sous forme d'accident. Peut-être ne serait-il pas impossible de découvrir chez Aristote quelque base à cette distinction de l'« être » et de l'« avoir ». En tout cas, le lecteur n'aura pas oublié qu'elle brille en toutes lettres dans un texte antimanichéen d'Augustin cité plus haut, où cet auteur reproche à ses anciens coreligionnaires d'avoir dit de la nature charnelle qu'elle *est* le mal, au lieu de dire qu'elle *a* le mal, *malum esse, non malum habere ;* c'est d'ailleurs une pratique bien attestée chez Augustin que d'objecter ainsi aux manichéens des thèses provenant en réalité des philosophes.

La vertu fait voir Dieu

Une constante de la tradition platonicienne est l'idée que l'homme a pour fin de s'assimiler à Dieu. Sur ce principe, l'accent doit avoir été mis principalement par un platonicien de la fin du dernier siècle avant notre ère, Eudore d'Alexandrie, soucieux de s'opposer ainsi à des contaminations stoïciennes sur la fin de l'homme. D'autres adeptes du platonisme ont eu l'heureuse initiative d'extraire des dialogues un dossier de textes sur ce thème ; tel Alcinoos (*alias* Albinus), qui vécut probablement au IIe s. de notre ère et composa un manuel des doctrines de Platon, connu sous le titre de *Didaskalikós (Exposition)*. Sur le sujet qui nous occupe, il cite (dans son chapitre 28) trois passages du maître ; le dernier, du *Phédon,* muet sur l'assimilation à Dieu, est ici négligeable ; mais les deux autres sont lourds de sens. Le second vient de la *République,* X, 613 *ab* : « Les dieux ne sauraient négliger quiconque a la volonté de devenir juste et, en pratiquant la vertu, de se rendre, autant qu'il est possible à l'homme, semblable à Dieu. » Le premier, plus important et plus célèbre, est extrait du *Théétète* 176 *ab* : puisque, dit Platon, le mal rôde inexorablement en ce monde, l'on doit à l'évidence, « d'ici-bas vers là-haut, entreprendre de s'enfuir au plus vite. Or la fuite est l'assimilation à Dieu selon qu'il est possible ; et l'assimilation, c'est devenir juste et saint en compagnie de la pensée ». Ces deux passages, en des termes un peu différents, s'accordent à assigner à la vie humaine un terme, l'assimilation à Dieu, et un moyen d'y accéder, la pratique de la vertu (*aretê* / ἀρετή). Il faut savoir d'ailleurs que les platoniciens chrétiens n'étaient pas en reste dans la fidélité à cette doctrine ; un disciple d'Origène, Grégoire le Thaumaturge, plus jeune qu'Alcinoos, mais comme lui antérieur aux *Ennéades,* écrit en effet vers 238 : « La fin de tout homme n'est rien d'autre, à mon avis, que celle-ci : grâce à la pureté de son intellect, s'assimiler à Dieu, puis aller à lui et demeurer en lui » (*Panégyrique,* XII, 149).

On ne doit pas imaginer que Plotin, féru (on l'a vu) d'originalité dans l'expression morale, récuse ici le schéma classique. C'est même par le grand texte du *Théétète* qu'il choisit d'ouvrir son propre traité *Sur les vertus* (I 2 [19] 1, 1-5). On y reviendra. Mais nul ne s'étonnera qu'il ait abordé ailleurs également le thème de l'assimilation à Dieu par la vertu. Voici dans quels termes il en traite contre des adversaires gnostiques, qui se faisaient fort d'aller à Dieu sans rien sacrifier de leurs passions :

> Ceux qui n'ont pas part à la vertu ne peuvent avoir absolument aucun attrait pour les choses d'en haut. Témoigne encore au sujet des gnostiques ce fait qu'ils n'ont produit aucun traité *Sur la vertu,* qu'ils ont omis totalement de traiter ces sujets, qu'ils ne disent ni ce qu'est la vertu ni combien il y en a, ni rien de tant de nobles considérations qu'offrent les traités des Anciens, ni de quoi la vertu sera le résultat et d'où viendra son acquisition, ni comment l'âme prend soin d'elle-même ni comment elle se purifie. Car dire « regarde vers Dieu » n'opère rien d'utile, si l'on n'enseigne pas en outre comment regarder. Qu'est-ce qui empêche en effet, dira-t-on, de « regarder » sans s'abstenir d'aucun plaisir, ou encore de ne pas maîtriser sa colère tout en ayant à la bouche le nom de « Dieu », alors pourtant que l'on est investi par toutes les passions et que l'on refuse l'effort d'arracher aucune d'entre elles ? Oui, c'est bien la vertu, quand elle progresse vers la fin de l'homme et s'est installée dans l'âme en compagnie de la pensée, c'est la vertu qui montre Dieu : sans la vertu véritable, le Dieu que l'on dit n'est qu'un mot » (II 9 [33] 15, 26-40).

On reste songeur devant le réquisitoire de Plotin : les gnostiques se voient reprocher moins de ne pas pratiquer la vertu que de se désintéresser d'en faire la théorie ; c'est qu'à leurs yeux le salut est ailleurs, comme il ressort du précepte qui leur est prêté : « Regarde vers Dieu. » L'origine gnostique de cette formule, que Plotin va se plaire à décortiquer sans indulgence, devient très vraisemblable quand on en voit de toutes proches recevoir chez d'autres auteurs la même attribution ; Irénée, *Contre les hérésies,* II 18, 7, écrit ainsi des gnostiques valentiniens que « rechercher et scruter le Père parfait [...] est pour eux œuvre de salut ». À cette prescription, Plotin objecte qu'elle est un mot

vide aussi longtemps que l'on ne saura pas comment l'appliquer, et qu'en elle-même elle s'accommode de l'abandon aux passions de toute sorte. Qu'il soit permis de reconnaître ici l'amorce, *mutatis mutandis,* d'un autre thème pascalien : « Et moi, je vous dis : "Vous auriez bientôt la foi, si vous aviez quitté les plaisirs". Or, c'est à vous à commencer » (*Pensées,* n° 240, éd. Brunschvicg *minor,* p. 444). On voit en tout cas où Plotin veut en venir : nul espoir de voir Dieu sans le dépouillement des passions, en d'autres termes sans la vertu, laquelle en retour garantit la vision de Dieu.

L'inspiration est ici toute platonicienne, et « les traités des Anciens » dont les gnostiques ne soufflent mot indiquent certainement les dialogues. Du reste la fin du texte de Plotin offre de brèves, mais indubitables citations de Platon (*Phédon,* 69 *b* : « la vertu véritable en compagnie de la pensée » ; *Théétète,* 176 *b,* déjà cité : « en compagnie de la pensée »). Éminemment platonicien aussi le glissement auquel se livre Plotin de la vertu à la purification, étant entendu que celle-ci n'est pas, comme on le croirait, une espèce de celle-là, mais que les deux mots se fondent dans la même signification (thème du *Phédon*, 69 *b*). S'il s'écarte un tant soit peu du fondateur de l'école, c'est quand la fin de l'homme à laquelle conduit la vertu se trouve légèrement déplacée, pour faire pièce à la maxime gnostique, de l'assimilation à Dieu à la vision de Dieu. Il y aurait de quoi méditer sur ces deux ambitions, où l'on retrouverait, en intégrant la purification synonyme de la vertu, les trois paliers traditionnels de l'ascension spirituelle (purgation, illumination, union). Qu'il soit permis de signaler simplement, chez Plotin assignant la vision de Dieu comme récompense à la purification, une consonance inattendue avec la sixième Béatitude du Sermon sur la montagne (Matthieu 5, 8) : « Heureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu. »

Dieu est-il vertueux ?

Que ce soit pour le faire voir ou rendre semblable à lui, la vertu conduit donc à Dieu. On n'imagine pas, pour exhorter à celle-ci, un argument plus puissant. Question : dans ce mouvement vers Dieu procuré par la vertu, le terme est-il homogène au chemin ? plus simplement : la vertu qui mène à Dieu a-t-elle en Dieu sa place ? C'est un problème qui a agité longtemps la tradition platonicienne.

Les philosophes stoïciens, qui, des esclaves jusqu'aux empereurs, ont imprégné la pensée de l'époque hellénistique et romaine, ont professé, de la vertu, une conception globalisante ; ainsi disaient-ils que les vertus cardinales « s'ensuivent les unes des autres, et que celui qui en a une les a toutes ». Autre manifestation de cette tendance, l'idée que c'est la même vertu qui, au-delà de la diversité des conditions, est le partage du genre humain tout entier, des barbares, des esclaves, des femmes. En poussant jusqu'à sa dernière conséquence l'universalisme de la vertu, l'on devait inévitablement inclure Dieu ; de fait, « les gens du Portique ont été jusqu'à prétendre que c'est la même vertu qui appartient aux dieux et aux hommes » (pour ces différents points de vue stoïciens, voir *SVF,* III, respectivement n° 295 début, 253-254 et 252).

L'auteur de ce dernier témoignage est Proclus, le grand diadoque platonicien du V[e] s. ; il n'en partage pas quant à lui la thèse, qu'il rejette au nom de son école en ajoutant immédiatement qu'ainsi les stoïciens « ne sont rien moins que les émules de la piété de Platon et de la modération socratique ». Le fait est que la tradition platonicienne prit en général pour dogme que Dieu, non seulement n'est pas l'adepte de la même vertu que les hommes, mais qu'il n'en pratique aucune, qu'il est « supérieur à la vertu ». Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi les platoniciens s'attachèrent à ce point de vue, qui pourrait décontenancer de prime abord : c'est que rien ne leur paraissait plus digne d'effort que d'exalter la totale transcendance divine ; à cette fin, le plus sûr moyen fut à leurs yeux d'établir que le divin est indemne non seulement, il va de soi, des bassesses de l'homme, mais même de ses plus nobles qualités ; ainsi pouvait-on espérer le hausser jusqu'à un empyrée incomparable à quoi que ce soit d'humain ; c'est évidemment à cette entreprise de « théologie négative » qu'il faut intégrer le refus d'impliquer Dieu dans la vertu.

C'est aux deux premiers siècles de notre ère, avec le platonisme dit moyen, que l'on se mit à insister sur la transcendance de Dieu relativement à la vertu. Il faut citer à cet égard Philon d'Alexandrie (*Sur la création du monde*, 2, 8), et surtout Alcinoos (*Didaskalikós,* 28) selon qui le Dieu supracéleste « ne possède pas la vertu, mais il est meilleur qu'elle ». Toutefois, déjà Aristote parlait, peu ou prou, dans les mêmes termes, et c'est même dans l'un de ses ouvrages (d'authenticité controversée), la *Grande Morale* (II 5, 1200 *b* 14-16), que se lit la profession de foi la plus engagée : « Il n'y a pas de vertu pour Dieu ; car Dieu est meilleur que la vertu, et ce n'est pas par la vertu qu'il excelle ; car s'il en était ainsi, la vertu serait meilleure que Dieu. »

Plotin cependant allait reléguer dans l'oubli ces timides approches. Déjà dans le traité VI 9 [9] *Sur le Bien ou l'Un,* 11, 17-20, éclairant, comme il le fait souvent, la quête du principe suprême par l'image de l'initiation aux mystères, il parle du « moment où l'on dépasse même le chœur des vertus, comme celui qui, entré à l'intérieur du sanctuaire interdit, laisse derrière lui les statues présentes dans le temple, qui de nouveau s'offrent à lui les premières quand il sort du sanctuaire après le spectacle de l'intérieur » ; la comparaison donne clairement à entendre que les vertus sont extérieures au Dieu dont on recherche la contemplation.

Il faut attendre toutefois le traité *Sur les vertus,* un peu plus tardif (I 2 [19]), pour trouver, dès le début, la justification théorique de la thèse. Plotin, on l'a vu, inaugure le traité en invoquant le grand texte du *Théétète,* 176 *ab,* sur l'assimilation à Dieu par la vertu. Puis il pose immédiatement la question : « Puis donc que nous nous assimilons à Dieu par la vertu, est-ce à un Dieu qui possède la vertu ? Mais à quel Dieu précisément ? N'est-ce donc pas à celui qui paraît posséder davantage ces qualités ? » (I 2, 1, 5-7) Plotin semble par ces mots s'orienter vers un Dieu vertueux ; mais ce n'est qu'une simulation dialectique ; en fait, il va envisager un certain nombre d'identités possibles pour ce Dieu, et montrer qu'en aucun des cas la vertu n'est au rendez-vous. Serait-ce, écrit-il, l'intellect qui régit l'âme du monde ? Il a certes la sagesse, mais n'a que faire de la tempérance ni du courage. Le principe intelligible d'où nous viennent les vertus ? Mais lui-même ne peut posséder les vertus civiques, plus exactement les vertus cardinales à leur degré civique. L'assimilation à Dieu viendrait-elle donc d'un degré supérieur des mêmes vertus cardinales ? Pas davantage. Ces diverses hypothèses ont en commun d'attribuer à Dieu des vertus, fussent-elles différentes des nôtres ; il faut les dépasser : « rien n'empêche, même si nous ne nous assimilons pas à des vertus, que par nos propres vertus nous nous assimilions au Dieu qui ne possède pas de vertu » (I 2, 1, 29-31).

En d'autres termes, nos vertus sont la réfraction, dans notre bas monde, de perfections qui, dans le monde intelligible, ne sont pas des vertus : « Ainsi donc, puisque nous recevons de là-haut l'organisation, l'ordre et l'harmonie, et que dans ces qualités consiste la vertu ici-bas, puisque d'autre part les êtres de là-haut n'ont pas besoin d'harmonie ni d'organisation ni d'ordre, pour cette raison la vertu ne leur serait d'aucun emploi, et néanmoins nous nous assimilons aux êtres de là-haut du fait de la présence de la vertu. Touchant donc l'idée qu'il n'est pas nécessaire que la vertu existe également là-haut pour que nous nous assimilions à ces êtres par la vertu, voilà ce qu'il fallait dire » (I 2, 1, 46-52). On aura bien perçu, sous-jacente à cette discussion, la conviction plotinienne que Dieu donne ce qu'il n'a pas (lui-même sans vertu, il donne la vertu) ; elle se fera jour encore dans le chapitre suivant, quand le paradoxe de la vertu sera éclairé par celui de la forme : « dans la mesure où un être participe de la forme, dans la même mesure il se rend semblable à Celui qui est sans forme » (I 2, 2, 21-22).

Peu auparavant, Plotin avait signalé combien devient remarquable, dans le cas de la vertu, la relation du modèle et de l'image ; c'est en effet, d'une façon générale, une telle relation qui définit le rapport entre le monde intelligible et la condition de l'âme dans son corps ; mais le paradoxe est qu'ici c'est la non-vertu en Dieu qui servira de modèle intelligible à la vertu de l'âme : « il nous faut découvrir l'élément identique qui, en nous à l'état de copie, est la vertu, alors que, là-haut en tant qu'archétype, il n'est pas la vertu » (I 2, 2, 2-4). C'est à cette occasion que le philosophe est amené à formuler l'importante distinction de deux types d'assimilation (toujours la notion du *Théétète,* 176 *ab* !) selon que celle-ci est réciproque, avec la présence, de part et d'autre, d'un élément identique, ou non réciproque et fondée sur l'existence d'un élément différent chez celui qui s'assimile et celui à qui il s'assimile ; on comprend que c'est la seconde formule qui est, aux yeux de Plotin, celle du *Théétète :* par la vertu, l'homme spirituel se fait semblable au Dieu sans vertu, de façon non convertible, selon une voie strictement à sens unique (I 2, 2, 4-10).

L'homme dans le monde ou hors du monde ?

On vient de rencontrer sous la plume de Plotin un développement fondé tout entier sur la dualité du « là-haut » (*ekeî* / ἐκεῖ) et de l'« ici-bas » (*entháde* / ἐνθάδε) ; c'est, héritée de Platon, une façon qui lui est familière de rendre la distinction du monde intelligible et du monde sensible. Le monde sensible est celui où vit l'âme dans son corps. Il est, on l'a vu à propos de la vertu, le lieu de la moralité. Comment l'apprécier ?

L'adhésion du philosophe au célèbre passage du *Théétète,* 176 *ab,* dont on a pu vérifier l'ampleur, fournit une indication à ce sujet. Car ce texte platonicien atteste un grand pessimisme touchant la vie d'ici-bas, où le mal est partout : « Mais il n'est possible ni que disparaissent les maux, ô Théodore, [...] ni qu'ils aient leur siège parmi les dieux : c'est bien la nature mortelle et ce lieu-ci que parcourt fatalement leur ronde. » De ce constat, Platon conclut sans attendre : « Aussi faut-il même, d'ici-bas vers là-haut, entreprendre de s'enfuir au plus vite », et c'est du reste pour révéler l'essence de cette fuite qu'il introduira la mention de l'assimilation à Dieu par la vertu.

Dans les pages que l'on vient de lire, il a été insisté essentiellement sur le profit considérable que Plotin a tiré de ce grand texte classique sous l'angle de cette dernière ambition : l'assimilation à Dieu par la vertu. Mais le contenu des lignes de 176 *a* traduites à l'instant a produit en lui un retentissement qui n'est pas moindre, notamment pour le thème de la fuite du monde. L'idée et le mot s'épanouissent dès le plus ancien traité des *Ennéades,* I 6 [1], intitulé *Sur le Beau.* C'est d'abord en relation avec la dialectique de la beauté dans le *Phèdre* et le *Banquet* : il faut s'enfuir vers le principe transcendant dont les beautés des corps sont des traces. Mais un souvenir d'Homère permet opportunément à Plotin de magnifier la « fuite » en lui donnant sa vraie dimension ; c'est qu'un vers de l'*Iliade* (II, 140 = IX 27 ; cf. *Odyssée,* V 37) rapporte l'ordre donné que voici : « Enfuyons-nous vers notre chère patrie. » Le philosophe fait sienne cette exhortation qui s'accorde si bien à sa perspec-

tive, et il précise le sens métaphysique qu'il lui donne : « Notre patrie en vérité, c'est là d'où nous sommes venus, et notre Père est là-haut » (I 6, 8, 21). Ainsi entendue, la « fuite » du *Théétète* marque la rupture d'avec le monde des corps et le retour à l'origine intelligible. De tels développements, on le comprend, ne suggèrent pas, de la part de Plotin, une évaluation vraiment positive du monde sensible.

Mais d'autres textes du même auteur rendent un son assez différent. On a déjà eu ici même l'occasion d'interroger le traité II 9 [33] *Contre les gnostiques,* dont l'intérêt est exceptionnel. Certes Plotin n'y dit pas que du mal de ses adversaires ; il reconnaît que, sur plusieurs points de grande importance, ils ont eu le bon goût de ne pas rompre avec la tradition platonicienne ; c'est notamment le cas, précisera-t-il, de la fuite du corps : alors « ils ne dénigrent en rien ces hommes divins, mais ils accueillent de bonne grâce leurs thèses dans la pensée qu'ils sont plus anciens, et ce qu'ils disent de bien, c'est d'eux qui l'ont reçu, l'immortalité de l'âme, le monde intelligible, le premier Dieu, l'obligation pour l'âme de fuir le commerce du corps, la séparation d'avec lui, la fuite du devenir vers l'essence ; en effet, formuler ainsi avec clarté ces doctrines qui sont chez Platon, c'est bien de leur part » (II 9, 6, 36-43). Jusqu'ici, c'est l'accord entre Plotin et les gnostiques sur plusieurs enseignements platoniciens, notamment leur commune fidélité au pessimisme du *Théétète* sur le devoir de fuir le monde sensible.

Toutefois, cette harmonie faiblit à mesure que progresse le traité, et le dernier chapitre s'ouvre sur la rupture. Il semble qu'elle vienne des gnostiques, ou du moins que Plotin envisage cette éventualité : « Mais peut-être diront-ils que leurs arguments à eux produisent la fuite loin du corps que l'on hait à distance, tandis que les nôtres retiennent l'âme dans sa compagnie » (II 9, 18, 1-3). Tout se passe comme si le philosophe abandonnait maintenant à ses adversaires le thème de la fuite, et s'accommodait en effet quant à lui du séjour dans le corps, qu'il compare après beaucoup d'autres à une maison, construite par l'âme universelle : « Le devoir, tant que l'on a un corps, est de demeurer dans ces maisons édifiées par une Ame bonne, sœur de la nôtre » (II 9, 18, 14-16).

Le devoir de fuir est devenu maintenant devoir de demeurer. Le souvenir du *Théétète* semble effacé. Il se peut en vérité que Plotin, à un moment donné, se soit alarmé du péril menaçant, et ait rabattu de son aspiration à fuir le corps dès lors qu'il la voyait partagée par les gnostiques. Il ne faudrait pas cependant forcer la note dans le sens du repentir. Mieux vaut sans doute examiner de plus près l'identité de l'objet sur lequel porte cette « fuite » dont toutes les parties en présence se disent ou se sont dites l'adepte.

Car il n'y a pas qu'un monde. Le traité I 6 [1] *Sur le Beau,* où l'on a vu se faire jour déjà amplement la résolution de fuir, décrit très bien à quel monde elle doit s'appliquer : « Car ne pas rencontrer la beauté des couleurs ou des corps, ne pas obtenir le pouvoir, les magistratures ni la royauté, ce n'est pas là être malheureux ; non, c'est être privé du Beau et de lui seul, à la rencontre duquel il faut sacrifier et royaumes et magistratures de la terre entière, de la mer et du ciel, si, grâce à leur abandon et à leur mépris, l'on peut se tourner vers Lui et Le voir » (I 6, 7, 34-39). Il y a bien là l'indication du monde qu'il faut fuir, ou du moins répudier (« abandon et mépris ») ; c'est assurément le monde sensible (« la beauté des corps »), mais surtout le lieu du pouvoir et de la domination. Plotin n'est pas ici très éloigné de la conception paulinienne et johannique du monde ; que l'on compare ainsi la *Ire Épître de Jean,* 2, 15-17 : « N'aimez pas le monde ni les choses qui sont dans le monde [...], la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l'imposture de la vie [...] Or le monde passe, avec sa convoitise. »

Mais ce n'est pas ce monde-là que (du moins aux yeux de Plotin) les gnostiques faisaient profession de dépasser en le vitupérant. Platon et sa longue descendance ont révéré, au sommet de l'univers, le système des astres, dont les révolutions servaient de norme au mouvement des âmes. Le péché des gnostiques fut de ne pas partager cette religion sidérale. Leurs docteurs se mirent à leur faire prendre conscience qu'eux-mêmes avaient plus de prix que les astres, qu'ils étaient plus proches de Dieu. Plotin vit là un renversement des valeurs, qu'il ne pouvait supporter. Il donne libre cours à son indignation :

> Des hommes sans intelligence se laissent persuader quand ils entendent soudain des propos comme « toi, tu seras meilleur que tous, non seulement tous les hommes, mais même tous les dieux » – grande en effet est chez les hommes la suffisance ! – et tel qui était jusque-là humble, mesuré, un homme ordinaire, ne résiste pas quand il entend : « toi, tu es enfant de Dieu, alors que les autres, que tu admirais, ne le sont pas, non plus que ceux que l'on honore suivant la tradition des ancêtres ; non, toi, tu es supérieur même au ciel, sans avoir pris aucune peine » (II 9, 9, 52-59).

L'intérêt prodigieux de ce passage est que Plotin y rapporte, en des termes dont on n'a aucune raison de suspecter l'exactitude globale, les évaluations optimistes dont les prosélytes gnostiques confortaient leurs adeptes. Il faut comprendre que la comparaison qui tourne à l'avantage du gnostique est ici instituée presque exclusivement avec les astres (appelés les « dieux », le « ciel », les objets de la vénération traditionnelle). L'homme supérieur au cosmos ! ce sont ici les gnostiques qui font penser à Pascal : « quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble » (*Pensées,* n° 347, p. 488).

Totalement imprégné de la culture et de la sensibilité grecques traditionnelles, Plotin n'imaginait pas que quelque chose de bon pût sortir de

l'humiliation des dieux astres, où il voyait au contraire l'origine de toute méchanceté ; il ne comprenait pas davantage qu'en méprisant ces derniers, l'on prétendît honorer les dieux incorporels, les uns et les autres étant à ses yeux les membres proches d'une même famille, dont les hommes ne sont que des parents plus éloignés. C'est ce qu'il expose de la façon la plus nette dans un dernier texte :

> Ce n'est pas non plus le mépris du monde, des dieux qui sont en lui et de ses autres beautés qui rend homme de bien. Car tout méchant, avant même de l'être devenu, a dû mépriser ces dieux : même sans avoir été auparavant totalement mauvais, du fait même de son mépris (même si, je le répète, il n'était pas mauvais sous tous les autres rapports) il le serait devenu. Quant à parler, comme le font les gnostiques, de l'honneur à rendre aux dieux intelligibles, il sera dénué de tout sentiment global ; car appliquer son amour à un être quel qu'il soit, c'est aussi accueillir avec affection toute la parenté de l'être aimé et les enfants dont on chérit le père ; or c'est toute âme qui est fille du Père intelligible. Mais il y a des âmes aussi dans les astres, et elles sont intellectives, bonnes et au contact des intelligibles, beaucoup plus que les nôtres (II 9, 16, 1-11).

Quand l'on a pris connaissance de ces précisions, y a-t-il encore lieu de soupçonner chez Plotin une certaine distorsion entre le précepte de fuir le corps, dans l'esprit du *Théétète,* et l'exaltation du monde astral dans le style, par exemple, des *Lois ?* Que les gnostiques du traité II 9 aient approuvé la première attitude en même temps qu'ils démentaient avec violence la seconde ne garantit pas qu'elles soient incompatibles. Peut-être leur conflit avec Plotin tenait-il simplement au fait qu'eux et lui ne traçaient pas au même niveau la frontière entre le monde d'où s'enfuir et celui auquel se hausser.

● L'édition de référence de l'œuvre de Plotin est : *Plotini opera,* par P. Henry & H. R. Schwyzer, 3 vol., Oxford, 1964-1982. Voici comment l'usage s'est imposé de renvoyer au texte de Plotin : *1)* en chiffres romains, le numéro de l'*Ennéade* ; puis, en chiffres arabes ; *2)* le numéro du traité dans l'*Ennéade* ; *3)* entre crochets droits, la place du traité dans l'ordre chronologique fourni par Porphyre ; *4)* le numéro du chapitre ; *5)* séparés par un tiret, les numéros des lignes extrêmes du passage concerné. Par exemple, la première citation que l'on va rencontrer sera localisée de la façon suivante : I 8 [51] 3, 16-40. Toutes les traductions sont inédites. — *Ennéades,* éd. et trad. fr. E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 7 vol., 1924-1938. — *Les Écrits de Plotin,* trad. et comm. P. Hadot, Paris, Le Cerf, 3 vol. parus, 1988-1994. — *Première Ennéade,* Paris, Les Belles Lettres Poche, 1997.

► ALCINOOS, *Didaskalikós,* éd. J. Whittaker, Paris, « Collect. des Univ. de France », 1990. — ALT K., *Philosophie gegen Gnosis. Plotin Polemik in seiner Schrift,* II 9, Stuttgart, 1990. — ARNIM H. VON, *Stoicorum Veterum Fragmenta [SVF],* I-III, Leipzig, 1903-1905. — CILENTO V., *Plotino, Paideia antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi,* III 8, V 8, V 5, II 9, Florence, 1971. — COLLETTE B., *Dialectique et hénologie chez Plotin*, Bruxelles, Ousia, 2002. — DILLON J., *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220,* Londres, 1977 ; « Plotinus, Philo and Origen on the grades of virtue », *Platonismus und Christentum,* Bonn, Festschrift H. Dörrie, 1983. — HADOT P., *Plotin ou la simplicité du regard,* Paris, Études augustiniennes, 1973, Gallimard, 1997. — HIMMERICH W., *Eudaimonia. Die Lehre des Plotins von der Selbstverwirklichung des Menschen,* Würzburg, 1959. — KRISTELLER P. O., *Der Begriff der Seele in der Ethik Plotins,* Tübingen, 1929. — LACROSSE J., *La Philosophie de Plotin : Intellect et discursive*, Paris, PUF, 2003. — LILLA S., « La teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino », *Helikon* (Messina), 22-30, 1982-1990 (très importante enquête). — NARBONNE J.-M., *La Métaphysique de Plotin ; suivi de, Henôsis et Ereignis : remarques sur une interprétation heideggérienne de l'Un plotinien*, 2e éd., revue et augm., Paris, Vrin, 2001. — RIST J. M., *Plotinus, The Road to Reality,* Cambridge, Univ. Press, 1967. — TROUILLARD J., *La Purification plotinienne,* Paris, PUF, 1955.

Jean PÉPIN

→ *Aristote ; Augustin ; Mal, souffrance, douleur ; Patristique ; Platon ; Stoïcisme ancien.*

PLURALISME MORAL → Tolérance

POLITESSE → Hospitalité et politesse

POLITIQUE

Sous des appellations qui ont varié au cours des siècles avec les régimes et les idéologies dominantes, la question des rapports entre morale et politique (nous emploierons indifféremment les termes morale et éthique, la distinction entre les deux étant couramment invoquée depuis une époque trop récente pour être étendue sans anachronisme à des temps révolus) est un très vieux problème, un des plus anciens qui se soit posé à la réflexion morale : aussi ancien que l'origine des sociétés politiques et l'éveil d'une pensée sur la politique. C'est aussi un des plus constants : il n'a cessé de se renouveler en fonction des changements qui affectaient l'exercice du politique et il est peut-être aujourd'hui plus actuel que jamais.

L'indépendance du politique à l'égard de la morale

Le débat porte à la fois sur les fins et les moyens. Les fins ? La politique ne doit-elle se fixer que des objectifs en harmonie avec les valeurs morales qui régissent la société ? Les moyens ? Peut-elle employer en cas de nécessité des moyens que réprouve la morale commune et dont l'usage est notamment interdit aux particuliers, mensonge, ruse, violence ? Mais le point le plus aigu du débat, le cœur des controverses qui rebondissent d'âge en âge, concerne l'articulation des moyens et des fins : une fin légitime peut-elle justifier que la politique recoure à des moyens répréhensibles ?

Formulé pour la première fois, il y a vingt-cinq siècles, dans l'affrontement entre les figures emblématiques d'Antigone revendiquant le droit de la conscience individuelle d'obéir à des lois qu'elle tient pour supérieures à celles de la cité et de Créon objectant l'impératif de la raison d'État, le débat a inspiré une abondante littérature jusqu'à la pièce au titre significatif de Jean-Paul Sartre, *Les Mains sales*, qui le reprend en fonction de son renouvellement par la problématique communiste. Sous des expressions diverses, les controverses tournent toutes autour d'une question centrale : n'y a-t-il qu'une morale dont l'empire s'étend sur toutes les activités humaines, individuelles ou collectives, ou la politique constitue-t-elle un domaine qui lui est soustrait du fait de sa spécificité ?

Le politique n'est pas seul à poser ce type de question. On invoque aussi le caractère particulier de l'activité économique pour justifier des pratiques qui s'écartent de la morale courante : en observer scrupuleusement les préceptes, alors que la concurrence sauvage est la seule règle que connaisse la vie des affaires, conduirait les entreprises à leur perte ; la morale des affaires ne saurait donc être celle des individus. On ne ferait pas de bonne littérature avec de bons sentiments ; la création artistique serait au-dessus des considérations morales et la recherche scientifique revendiquera aussi le droit de s'en affranchir pour faire progresser la connaissance et travailler indirectement au bonheur de l'humanité. Chaque fois, c'est la spécificité de l'activité considérée qui est l'argument avancé pour justifier qu'elle s'affranchisse de la morale.

Les arguments qui étaient ce raisonnement diffèrent selon les types d'activité et se réfèrent à la nature particulière de chacune. Si la politique doit échapper au jugement d'une instance morale, ce serait parce que le critère qui départage la bonne politique de la mauvaise n'est pas la conformité à des critères extrinsèques, fussent-ils éthiques, mais l'adéquation entre l'objectif visé et l'effet obtenu : la politique se juge à ses résultats. Peu importe que les intentions soient droites ou les moyens mis en œuvre irréprochables si l'action échoue : la moralité ne sauve ni ne réhabilite une action malheureuse. C'est le succès qui légitime l'action politique qui est astreinte à une obligation de résultat. La politique trouve ainsi en elle-même sa justification.

Si c'est l'efficacité et non la moralité qui dicte le jugement sur une politique, c'est parce que la politique obéit à une nécessité supérieure : le salut de la société. C'est un absolu : il ne peut y avoir tâche plus noble, ni mission plus sacrée que la préservation de l'existence du groupe dont les politiques ont la charge, le maintien de sa cohésion, sa survie parfois. La référence de l'action politique s'appellera selon les situations, les inspirations et le vocabulaire du temps, salut du peuple, intérêt général, patrie en danger, grandeur de la nation, conquête de l'espace vital... C'est donc l'utilité sociale et non pas la justice ou la justesse des choix qui est le critère suprême. La raison d'État est dans l'ordre moral le pendant et le corollaire de ce qu'est dans l'ordre juridique la souveraineté : de même que la souveraineté ne se partage pas puisque sa caractéristique est d'être absolue et de ne reconnaître aucune autorité qui lui soit supérieure, de même la politique récuse toute censure d'un ordre de considérations qui n'emprunterait pas au politique ses éléments d'appréciation et de décision.

Pareille position ne conduit pas nécessairement à la récusation d'un ordre éthique : la revendication d'une totale autonomie de la politique n'induit pas la contestation de la morale commune. D'autant que la politique a besoin que les individus dans leur comportement et plus encore dans leur relation avec la puissance publique observent les règles élémentaires de la morale commune : qu'adviendrait-il de la société, si chacun se faisait juge de sa règle de conduite et s'affranchissait des devoirs ordinaires, s'autorisait à frauder le fisc, se dérobait à la conscription ? Ce serait la dissolution de toute collectivité. De fait, les États dont le comportement s'écarte des règles de la morale ne sont pas les moins attentifs à imposer leur respect à leurs ressortissants.

Affirmation du droit de la politique de s'affranchir du contrôle de l'éthique, reconnaissance de la règle morale dans les autres domaines, les deux positions ne sont pas incompatibles parce qu'elles font implicitement référence à la distinction du public et du privé, le politique représentant l'expression la plus haute du public. Dans sa vie privée l'homme politique lui-même n'est pas dispensé de se conformer aux règles morales auxquelles tout homme est assujetti : dans les sociétés chrétiennes on ne se prive pas de rappeler au souverain qu'il est pécheur. Même dans son rôle politique tout n'est pas permis : il doit respecter certains principes, le monarque a des obligations envers ses sujets ou ses concitoyens. Que la revendication par le pouvoir d'État de sa pleine autonomie au regard de la morale n'exclue point qu'il reconnaisse l'existence d'un ordre éthique, c'est précisément la différence, capitale, entre les États traditionnels, qu'ils fussent monarchiques ou démocratiques, avec les régimes totalitaires du XXe s. : ce qui rendait ces derniers irréductibles à toute autre expérience historique est précisément qu'ils abolissaient toute distinction entre la sphère privée et la politique, et que, d'autre part, ils ne reconnaissaient aucune valeur en dehors de l'ambition hégémonique du parti ou de l'État qu'ils accaparent : le national-socialisme portait en lui le germe de la subversion de toute valeur, la négation de toute morale autre que celle définie par le Reich et ses dirigeants.

Reste que le politique constitue un domaine à part que sa spécificité soustrait à la morale commune : c'est la raison d'État qui devient la valeur

de référence en fonction de laquelle toute action est jugée. Ainsi l'État, dont la justification est de substituer aux rapports de force un ordre réglé par la morale et le droit est, lui, au-dessus de ces principes.

Sans être toujours formalisée, telle est bien la conception dont s'est inspirée la pratique traditionnelle de la plupart des États depuis l'origine des temps, récusant à quiconque le droit de juger leurs actes au nom d'une morale universelle. Ainsi, en France, aucun régime, de Philippe le Bel à Napoléon et au personnel politique de la IIIe République, n'a jamais admis la prétention du Saint-Siège de juger les actes du pouvoir et moins encore de délier les sujets de leur devoir d'obéissance au motif que leur étaient ordonnées des actions ou imposées des lois qui violaient les droits de l'Église ou certaines libertés. Pas davantage n'est admis le droit des consciences individuelles de se faire juges de la légitimité des décisions du pouvoir : légitimité et légalité se confondent. La référence à la raison d'État justifie toutes les atteintes aux droits reconnus, absout par avance toute violation des règles admises. Ainsi le pouvoir n'est pas tenu de dire la vérité et le secret d'État est une référence qui se suffit à elle-même.

À ces considérations de principe, dont des philosophes ont fait la théorie, viennent s'ajouter des arguments plus prosaïques tirés d'une vision quelque peu cynique de la réalité quotidienne de la vie politique, qui s'exprime dans des formules triviales – *on ne fait pas d'omelette sans casser des œufs ; impossible de réussir en politique sans se salir les mains ; la politique n'est pas faite pour des enfants de chœur* –, formules qui illustrent la conviction fort répandue que l'honnêteté est incompatible avec l'habileté et que le recours au mensonge, à la ruse, voire à la violence est la condition nécessaire du succès. Ceux qui justifiaient récemment le gouvernement de Pékin d'avoir écrasé brutalement la démonstration des étudiants sur la place Tien An Men s'inscrivent dans cette ligne de pensée.

Dans la conception des rapports entre morale et politique, il est une autre distinction, presque aussi importante dans la pratique que celle entre le public et le privé : celle qui correspond à la *summa divisio* des affaires publiques entre le dedans et le dehors. Si les détenteurs du pouvoir se sentaient certaines obligations morales envers leurs sujets, ils se permettaient dans les rapports avec d'autres États ce qu'ils s'interdisaient à l'intérieur. La politique étrangère a presque toujours été le domaine où se déployait sans retenue ce qu'on appelle, par un contresens sur la pensée et les intentions de Machiavel qui n'avait d'autre dessein qu'une description objective, le machiavélisme. C'est le domaine par excellence de la *real politik*. Dans leurs relations, les États, monstres froids, ne connaissent que leur intérêt : nulle part autant que dans les relations internationales la raison d'État ne détermine les comportements. Une des raisons qui expliquent cette différence est que l'existence même des peuples est plus menacée de l'extérieur que de l'intérieur. C'est en conséquence pour les gouvernants un devoir impérieux que de tout faire pour assurer la survie ou la grandeur du groupe dont le destin leur est confié. La raison d'État couvre à l'avance tous les moyens dès lors que c'est pour le salut de la patrie.

L'apparition du marxisme et plus encore l'interprétation qu'en a donnée Lénine et le fait communiste ont introduit dans le débat sur morale et politique une véritable révolution. Le marxisme procède bien dans son principe d'une réaction morale contre un régime, celui du capitalisme libéral, tenu pour foncièrement immoral et dans ses postulats et dans ses conséquences : une exigence morale partagée avec les autres écoles socialistes nourrit une aspiration à fonder un ordre plus moral. Mais tandis que celles-ci entendaient combattre l'égoïsme de la société bourgeoise par un surcroît de moralité et retrouvaient le discours révolutionnaire sur la vertu, le marxisme fait subir à cet héritage une torsion qui en modifie profondément l'orientation. Puisque l'avènement de cet ordre meilleur passe par la conquête du pouvoir et l'instauration de la dictature du prolétariat, la réalisation de cet objectif stratégique devient le critère exclusif de la moralité de l'action politique : tout ce qui rapproche de l'objectif est positif et bon ; tout ce qui entrave ou diffère la victoire de la classe ouvrière représentée par son avant-garde, le parti communiste, est mauvais. C'est donc le parti qui devient seul juge de la moralité des fins et celles-ci justifient les moyens employés. Les scrupules qui retiennent les belles âmes de transgresser la morale traditionnelle sont les survivances d'une mentalité sécrétée par la classe dominante pour perpétuer son pouvoir et sont taxés de réflexes petits-bourgeois.

Néanmoins, de même que l'affirmation de la souveraineté sans partage de la décision politique n'impliquait pas dans les régimes traditionnels la négation d'un ordre moral, de même dans la vision communiste cette subversion des valeurs ne signifie pas la contestation d'une éthique ni même des valeurs morales les plus traditionnelles. Au contraire même ; reprenant de façon inattendue la distinction privé-public et la portant à l'extrême, le parti communiste s'est toujours fait le défenseur de positions conservatrices pour la moralité personnelle : invitation au dépassement de l'individualisme qualifié lui aussi de petit-bourgeois, exaltation du dévouement à une cause qui dépasse les individus dès lors qu'elle est réputée positive et donne sens à l'existence. Le parti est même souvent tombé dans le moralisme, imposant au langage une certaine chasteté, réprouvant la licence des mœurs, condamnant les désordres de la sexualité : en France, par exemple, sous le règne de Maurice Thorez et de sa compagne, Jeannette Ver-

meersch, le parti communiste a pris des positions que l'on peut sans exagération polémique qualifier de puritaines.

Si la pratique ordinaire des États s'inspira généralement du postulat de l'indépendance absolue à l'égard des considérations éthiques et si cette thèse a trouvé de nombreux penseurs pour en faire la théorie, il y eut aussi d'autres traditions intellectuelles pour soutenir le point de vue contraire : il n'y avait pas deux morales et la politique ne devait pas échapper aux règles communes. Il a déjà été fait référence à Sophocle et au mythe d'Antigone. Telle est l'inclination naturelle de la plupart des systèmes de pensée religieuse, et singulièrement du christianisme, bien que ce soit aussi la religion qui admet le plus explicitement l'existence d'un ordre politique autonome : Jésus n'a-t-il pas énoncé la distinction entre ce qui dépend de César et ce qui appartient à Dieu ? Cette distinction permet aujourd'hui de considérer que l'idée de laïcité en procède et l'expérience montre que les sociétés imprégnées par le christianisme sont celles qui se prêtent le mieux à la pratique de la laïcité : la différence est manifeste avec les sociétés islamiques qui entendent faire de la religion le principe régulateur de la société civile et politique. Le christianisme n'en soumet pas moins la conduite de la politique des sociétés à l'empire de la morale. Même si dans l'histoire des relations entre la Papauté et les États il est advenu que le Saint-Siège ferme les yeux sur des pratiques répréhensibles et s'il a parfois toléré des agissements qui contrevenaient à la morale, sur l'essentiel l'Église catholique n'a jamais transigé ni varié : elle a toujours professé que la politique dépendait du jugement moral et condamné l'indifférentisme moral en politique. Ainsi dans le différend qui entraîna la condamnation par Pie XI de l'école d'Action française, la primauté conférée par Maurras au politique, le positivisme faisant de la raison d'État un absolu et l'exaltation sans réserves de la nation ont été des éléments décisifs et des attendus majeurs.

À l'inverse du machiavélisme pratique qui fait la part des choses et prend son parti d'une séparation entre le privé astreint à la morale et le politique, une autre tendance fait un devoir à la politique d'imposer l'observation des règles morales aux individus, y compris dans leur conduite privée. Pour certains c'est le corollaire d'un dessein politique : le triomphe de la révolution, sociale ou politique, n'est pas séparable du règne de la vertu ; la morale privée est une condition de la réussite politique, la cité ayant besoin de citoyens vertueux. On vient de voir que le communisme associait militantisme et moralité personnelle. Robespierre et Saint-Just entendaient faire de la terreur l'instrument de la correction des mœurs et le moyen d'instaurer une société où la vertu serait honorée. Pareil projet comporte l'effacement de la frontière entre le public et le privé. Cette tendance s'était déjà manifestée dans des sociétés chrétiennes avec la volonté d'appliquer dans la vie collective la pratique des préceptes évangéliques et de réaliser sur cette terre, dès ici-bas, la Jérusalem céleste. Tels furent le sens et l'ambition de nombreuses expériences : la Florence de Savonarole, la Genève de Calvin et les communautés puritaines qui fleurirent en Nouvelle-Angleterre avaient toutes en commun la proscription de toute dépense somptuaire et surtout une police des mœurs sanctionnant avec rigueur tout écart de conduite. On peut se demander si ne subsiste pas quelque chose de cet esprit dans la curiosité inquisitoriale qu'exercent aujourd'hui encore, aux États-Unis et en Angleterre, les médias sur la conduite privée des hommes politiques.

Sans aller jusqu'à ces extrémités qui compromettent la liberté individuelle, presque toutes les sociétés ont admis jusqu'à ce jour que le pouvoir et donc la politique avaient un droit de regard sur les comportements individuels et le devoir de faire observer les « bonnes mœurs » et de sanctionner les outrages qui leur seraient faits. La notion même de bonnes mœurs n'est-elle pas significative d'une adhésion à l'idée qu'il y a des pratiques qu'il est du devoir de la société d'honorer et de faire respecter ? L'État censurera donc l'expression de vues contraires. La qualification, délictueuse ou criminelle, de certains actes est la traduction dans les codes pénaux de la morale reconnue, devenant loi de la société civile dont le pouvoir politique est le gardien.

Depuis quelques décennies les sociétés occidentales, moins certaines de leurs valeurs, les gouvernements aussi moins assurés de leur légitimité, s'interrogent à la fois sur la définition des bonnes mœurs et sur le droit de la puissance publique à régenter les conduites individuelles. Une tendance à une permissivité croissante s'est dessinée d'abord dans l'Europe septentrionale, au Danemark, aux Pays-Bas, en Grande-Bretagne – peut-être par réaction contre le puritanisme qui y exerçait une surveillance plus contraignante –, s'est vite étendue au reste du continent et n'a pas épargné la France ni les pays méditerranéens. Est-ce à l'État de réglementer les rapports entre les individus, en particulier dans l'ordre de la sexualité ? Une très forte revendication qui a permis de parler d'une seconde révolution individualiste, venant après celle de 1789 et libérant les comportements après celle qui avait modifié le statut juridique des personnes, a conduit à libéraliser la législation, à retrancher des codes pénaux un certain nombre de qualifications, à dépénaliser l'avortement, à abroger les discriminations contre les homosexuels. Faut-il supprimer les différences dans la fiscalité entre les couples légalement unis et les concubins ? Ne faut-il pas autoriser l'usage des drogues douces ? Dans le même temps une tendance opposée triomphe dans les sociétés où l'islam majoritaire impose à tous, quelle que soit leur religion,

l'observance stricte des préceptes coraniques et fait de la charai la loi de l'État, y compris pour la vie privée : les manquements ou les infractions sont réprimés avec la dernière rigueur.

Cette question de la légitimité de l'intervention du pouvoir politique dans la moralité individuelle contribue à départager droite et gauche. Non pas, comme le laisse croire une idée quelquefois entretenue complaisamment, que l'une soit plus morale que l'autre. La position dans ce débat n'unifie pas plus les diverses familles de la droite qu'elle ne rassemble toutes les gauches : la division passe au milieu de chacune des deux grandes tendances. Ce serait une erreur de représenter la gauche comme plus exigeante sur le chapitre et d'attribuer à la droite le monopole du machiavélisme pratique. S'il est vrai que le maurrassisme justifie l'indifférentisme moral par l'intérêt supérieur de la patrie, il y a aussi à droite un moralisme particulièrement intransigeant sur le respect de la morale dans la conduite individuelle. Aux débuts de la III[e] République ce sont des majorités conservatrices qui mirent en œuvre une politique que l'opposition républicaine flétrit sous l'appellation d'Ordre moral. Mais la gauche n'était pas pour autant en reste sur le respect de la morale. Au lendemain de la défaite de 1870-1871, droite et gauche communient dans une réaction proprement morale contre le régime impérial. Si la France a perdu la guerre, ce n'est pas seulement par impéritie : la défaite sanctionne une politique de facilité et de frivolité. Le pays ne se relèvera que par un sursaut moral, un rétablissement des valeurs éthiques. Là-dessus gauche et droite s'accordent et les républicains ne le cèdent pas pour la gravité aux monarchistes et aux catholiques. Ils aspirent pareillement à rétablir un régime moral. Mais ils le conçoivent différemment et divergent sur les conséquences : pour la droite le salut ne peut être que dans la restauration des valeurs traditionnelles et le retour à l'ordre ancien : les Français sont invités à se repentir et à revenir à la morale que l'Église leur enseignait depuis des siècles et dont ils s'étaient malheureusement laissé détourner depuis la Révolution. Pour la gauche, sans renier les principes essentiels de la morale traditionnelle, il s'agit de faire appel à la responsabilité personnelle, d'éveiller le jugement, par une éducation qui sera une école de civisme démocratique. D'où la grande ambition pour l'école qui est étroitement liée à la volonté de fonder la République. Ni la droite ni la gauche ne conçoivent alors que morale et politique puissent s'ignorer, même si, dans l'ordinaire de la vie politique, il advient que les uns et les autres s'écartent des principes qu'ils affichent. Mais ils l'entendent différemment.

Cette divergence se prolongera à travers les générations. Le régime de Vichy se flatta de rétablir le culte des valeurs morales qu'il accusait la République d'avoir laissé bafouer : l'inspiration de la Révolution nationale s'inscrit dans le droit fil des tentatives d'ordre moral des débuts de la III[e] République. La devise que le gouvernement du Maréchal adopte « Travail, Famille, Patrie », substituée à la trilogie républicaine, n'est-elle pas un des exemples les plus éclatants d'affirmation de valeurs morales dans la politique ? Aujourd'hui encore, c'est dans les rangs de la droite que surgit une croisade qui combat pour les valeurs. De son côté la gauche a, sous la V[e] République, avant d'accéder au pouvoir, reproché aux gouvernements de droite leur affairisme. Et aujourd'hui la droite est plus portée à une intervention de la loi et de la justice pour réprimer la licence des mœurs que la gauche qui incline à revendiquer la liberté de la vie privée.

Sur ce chapitre éclate de part et d'autre une contradiction interne que ni la droite ni la gauche ne parviennent à résoudre. Cette même droite, qui ne verrait pas d'un mauvais œil l'État réglementer les mœurs, revendique une entière liberté pour l'activité économique et dénonce son intervention en ce domaine comme une étape vers l'instauration d'un régime totalitaire, tandis que la gauche, qui plaide pour l'émancipation des conduites privées pour les mœurs, se prononce dans l'ordre politique pour la subordination des volontés individuelles à des causes collectives.

La politique soumise au jugement de la morale

Cette tendance récente à restreindre le champ d'intervention de la politique dans le domaine de la vie privée ne doit pas masquer une tendance plus importante, dans le long terme, à combattre la thèse qui soustrait la politique à l'appréciation morale. Avec le temps celle qui affirme au contraire que la politique est soumise à son jugement n'a guère cessé de gagner du terrain dans les esprits et les textes. Plus généralement les relations entre éthique et politique tendent à se resserrer, leurs interférences se multiplient. Jamais autant qu'aujourd'hui l'exigence d'éthique n'a été présente dans les débats et les initiatives politiques. Ce pour diverses raisons qui ont additionné leurs effets et qui conjuguent l'évolution des données de fait et celle des mentalités.

Ce n'est pas sans rapport avec les révolutions politiques et, en particulier, avec la naissance d'un type de gouvernement qui dépend pour partie de l'opinion publique : comment des responsables, qui tiennent leur pouvoir du peuple, pourraient-ils continuer à agir dans un secret absolu ? Ils sont tenus de rendre des comptes, de s'expliquer sur leurs intentions et leurs initiatives. Or il n'est pas aussi aisé d'afficher des desseins en contradiction avec la morale commune que de les accomplir dans le secret. D'autant qu'il y a, antérieure à tout raisonnement politique, enracinée au cœur des individus et des peuples, une exigence éthique.

En outre l'avènement de la démocratie s'est accompagné de la proclamation de textes qui reconnaissent des droits, expression juridique de

principes moraux : Déclaration d'Indépendance des États-Unis, Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen qui, en définissant des principes, enferment l'action des gouvernants dans des limites, plus récemment Déclaration universelle des droits de l'homme, qui est bien le signe d'une adhésion de la conscience universelle à une morale commune s'imposant aux gouvernants comme aux individus, aux États comme aux peuples. L'expérience douloureuse que l'humanité a faite de régimes qui mettaient leurs objectifs au-dessus de la morale a beaucoup fait pour rallier les esprits à la nécessité de règles morales supérieures, prolongeant les efforts pour définir un droit des gens dans les relations internationales qui réduisait l'écart entre politique intérieure et politique étrangère. Depuis quelque deux cents ans l'histoire des relations internationales est en partie celle d'un effort pour les assujettir davantage à des considérations éthiques.

Dernièrement les progrès foudroyants de la connaissance scientifique et leurs applications pratiques ont posé à la conscience et à la réflexion morales des questions d'une absolue nouveauté et d'une gravité telle qu'elles rendent impossible aux politiques de les éluder et pour lesquelles les réponses traditionnelles sont tout à fait inadaptées ou caduques.

Ainsi la découverte de la structure de la matière et l'utilisation dans la guerre de l'énergie libérée par la fission atomique, en multipliant le pouvoir de tuer et en risquant peut-être à la limite de faire sauter la planète, remettent en question tout ce que les hommes pensaient de la guerre : que devient par exemple la distinction, classique dans l'enseignement de l'Église catholique, entre les guerres réputées justes en raison de leur enjeu ou des circonstances, et celles tenues pour injustes ? À preuve les hésitations des Pères du Concile à Vatican II au moment de se prononcer sur le sujet et les positions de plus en plus opposées au principe même du recours à la guerre prises par Paul VI adjurant les Nations-Unies en 1965 de mettre la guerre hors la loi, ou celles de Jean-Paul II ne cachant pas son opposition à la guerre du Golfe. La nouveauté radicale introduite par le nucléaire oblige les politiques à s'interroger sur le plan de l'éthique et à chercher de nouveaux critères.

Autre exemple, non moins topique et dont les conséquences pour le destin de l'humanité ne sont pas moins décisives, de ces interférences entre morale et politique qui découlent des inventions de l'esprit humain : les découvertes récentes des sciences de la vie, biologie et génétique. L'homme dispose désormais d'un pouvoir sur la transmission de la vie et la modification du corps que nos prédécesseurs n'auraient jamais imaginé : il peut suppléer aux insuffisances de la nature ou corriger certaines malfaçons ; il sera prochainement en mesure de modifier le code génétique des individus et peut-être même le génome. Le champ ainsi ouvert au pouvoir de l'homme soulève de graves problèmes éthiques : quelles conséquences tirer par exemple de la possibilité de prévoir par le diagnostic prénatal les maladies qui attendent l'enfant à naître ? La décision, si elle appartient dans chaque cas aux intéressés, doit s'inscrire dans un cadre de règles dont on ne peut laisser l'établissement ni aux chercheurs ni aux scientifiques : le législateur est la seule instance légitime pour fixer des règles et en imposer le respect. Voici donc un ordre de questions dont la politique n'avait jamais eu à connaître qui font brusquement irruption dans son champ et qui ne peuvent être résolues en fonction seulement de considérants d'ordre technique ou scientifique mais en référence à des positions éthiques.

Que ce type de problèmes éthiques fasse déjà partie de l'univers politique, l'actualité de ces dernières années en plus d'un pays en a apporté la démonstration. En France, la libéralisation de l'interruption volontaire de grossesse par la loi Veil, votée en 1974 et confirmée en 1979, a suscité une très vive opposition de minorités prenant à la lettre le commandement « Tu ne tueras point », et qui n'a pas désarmé. La même question a joué un rôle important dans les dernières campagnes présidentielles aux États-Unis. Elle a presque failli faire échouer ou au moins retarder l'unification des deux Allemagne en 1990 du fait de la différence des législations sur l'avortement. Et dans la Pologne libérée du communisme, la loi sur l'avortement est une pomme de discorde entre les partis. De façon positive, l'adoption en 1994 par le Parlement français de trois textes de loi réglementant l'ensemble des questions posées par les greffes d'organes, les empreintes génétiques, a défini une doctrine qui illustre la nouvelle relation entre morale et politique.

D'autres exemples, empruntés à d'autres domaines – culture, média, information, audiovisuel – confirmeraient que, loin que la politique s'affranchisse toujours plus de la tutelle des considérations éthiques ou philosophiques, comme le pronostiquaient certains penseurs rêvant d'une politique positive ou scientifique, la morale est de plus en plus présente au cœur des débats politiques.

S'il en est ainsi, l'évolution des données y est, nous l'avons vu, pour beaucoup, mais les esprits aussi ont évolué parallèlement. Tout donne à penser que l'opinion, mieux informée, est de nos jours plus exigeante sur la moralité des fins et des moyens : si elle se montre si sévère dans la plupart des démocraties pour les hommes politiques, ce n'est pas que leur comportement se soit dégradé comme le pense l'opinion commune, mais la conscience ne tolère plus ce qu'elle admettait naguère comme la contrepartie inévitable de l'exercice du pouvoir et sur quoi elle consentait à fermer les yeux. On ne pardonne plus aux politiques de transgresser les règles de la morale commune.

Cette exigence et la surveillance qui en résulte sont des données nouvelles qui interviennent en

tiers dans la relation entre morale et politique. Les politiques se sentent tenus d'y déférer. Richard Nixon a payé de sa démission ses mensonges dans l'affaire du Watergate.

Cette intervention, relayée par les médias, explique que les sociétés occidentales aient pris des dispositions pour combattre les manœuvres immorales qui viciaient le fonctionnement correct de la démocratie : la fraude électorale est réprimée plus sévèrement ; on s'attaque aux sources de la collusion entre l'argent et la politique. En France, des lois votées sur proposition de gouvernements d'orientation contraire par des majorités différentes ont réglementé le financement des partis politiques et des campagnes électorales d'une façon qui devrait tarir à la source les tentations, et l'application qui en est faite justifie les espoirs qu'on y mettait. Contrairement à la croyance de l'opinion qui serait portée à juger que la politique est plus immorale que jamais, les politiques ont entrepris un effort appréciable pour sa moralisation. Qu'ils l'aient fait sous la pression de l'opinion est bien une présomption d'une aspiration de plus en plus forte à soumettre la politique, dans ses objectifs comme dans ses pratiques, à la tutelle de la conscience morale.

Il est un secteur de l'activité politique où cette irruption de la préoccupation éthique est particulièrement visible, celui-là même dont on acceptait jadis qu'il soit l'exception qui y échappait : la politique étrangère. Ce n'est pas que les États soient aujourd'hui moins jaloux de leur souveraineté ou leurs gouvernements plus désintéressés, mais ils sont davantage tenus de compter avec une opinion qui admet moins les maximes de la *real politik* : elle se pose des questions, elle s'interroge sur la légitimité de certains comportements, elle fait pression sur les dirigeants. Un exemple : les ventes d'armes. Le sentiment de la responsabilité assumée en fournissant aux belligérants, effectifs ou virtuels, fait maintenant contrepoids aux arguments pragmatiques, stratégiques ou commerciaux. Significatif de cette dimension nouvelle, le désarmement des avions de combat fabriqués par l'industrie aéronautique française, lors de la visite du Président de la République au salon du Bourget en juin 1981 : la France n'en a pas moins continué à livrer à des acheteurs étrangers des appareils, à prospecter activement les marchés possibles, mais le geste illustre bien la nécessité nouvelle pour les gouvernements de ménager la susceptibilité de la conscience publique.

L'opinion se mobilise plus souvent pour des causes internationales : elle s'indigne de certains procédés, elle condamne l'usage de la torture ; les campagnes d'Amnesty international inspirent aux gouvernements des soucis qui les conduisent à démentir les faits qui leur sont imputés. La révolution que le progrès technique a introduite dans la communication travaille pour la morale, les crimes ne passent plus inaperçus : ils émeuvent l'opinion qui s'indigne et fait pression sur son gouvernement. On en perçoit les effets sur la diplomatie des États-Unis ; à partir du moment où les citoyens américains ont été bouleversés par les images que CNN leur a montrées en direct, impossible au Président de rester inerte : il doit prendre une initiative.

À cet égard, la reconnaissance par les Nations Unies de ce qu'on appelle, d'un terme au reste malheureux, le droit d'ingérence, constitue un pas décisif dans l'histoire des relations internationales du point de vue des rapports entre morale et politique. Il implique en effet que les États ne peuvent se soustraire complètement au jugement de la communauté des hommes et que leurs actes sont justiciables d'une appréciation par la conscience universelle selon des critères essentiellement éthiques. Renversant le dogme, qui fut si longtemps la pierre d'angle du système diplomatique, de la souveraineté absolue des États, il fait disparaître l'exception au règne de la morale dans l'ordre politique.

La conduite ordinaire de la politique n'est probablement pas plus morale que dans le passé, mais la nouveauté est que la thèse qui voulait que la politique échappât aux règles morales est de moins en moins reçue. La dimension éthique est de plus en plus présente dans la vie politique, que ce soit par le biais des problèmes nouveaux ou du fait de l'opinion.

► ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. fr., Paris, Vrin, 1959. — ARENDT H., *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, trad. fr., Paris, Calmann-Lévy, 1972. — CORNELL D., *Defending ideals : War, democracy, and political stucages*, New York, Routledge, 2004. — CORTINA A., *Covenant and contract : Politics, ethics, and religion*, Leuven, Peeters, 2003. — HAYDEN P. & LANSFORD T. eds, *Politics and ethics*, Hauppauge (NY), Nova Science Publishers, 2002. — HEGEL, *Le Droit, la Morale et la Politique. Textes choisis*, Paris, PUF, 1977. — KANT, *Critique de la raison pratique*, trad. fr., Paris, PUF, 1960. — MACHIAVEL, *Le Prince*, éd. bilingue, Paris, Garnier, 1987. — RAWLS J., *Théorie de la justice*, trad. fr., Paris, Le Seuil, 1987 ; *Libéralisme politique*, trad. fr., Paris, PUF, 1995. — VALADIER P., *Inévitable morale*, Paris, Le Seuil, 1990. — WEBER M., *Le Savant et le Politique*, trad. fr., Paris, Plon, 1959. — Coll. : « Morale et politique », *Pouvoirs*, n° 65, 1993.

René RÉMOND

→ *Autonomie de la personne ; Citoyen ; Droits ; Fins ; Justice ; Machiavel ; Marx ; Morale ; Politique (Déontologie) ; Socialisme ; Weber.*

POLITIQUE (Déontologie)

Appliqué à la politique, le terme de déontologie est plutôt métaphorique. La déontologie renvoie aux règles propres à une profession dont elle régit l'exercice : déontologie médicale, codifiée et contrôlée par l'ordre des médecins, déontologie de

l'avocat, sur laquelle veille le barreau, ou encore, par extension, déontologie du journaliste qui relève davantage, celle-là, de la conscience individuelle sous le regard des confrères... et du public. Or il n'existe pas de corps de règles comparables en ce qui concerne la politique, parce que la politique n'est pas d'abord un métier, bien qu'elle soit aussi un métier. « Il y a deux façons de faire de la politique », observait Max Weber : « Ou bien on vit "pour" la politique, ou bien "de" la politique. » Et il ajoutait que l'opposition n'avait rien d'exclusif : « Bien plutôt on fait en règle générale les deux à la fois » (*Le Savant et le Politique,* p. 123).

Pour tenter de circonscrire l'objet d'une déontologie politique, avançons donc l'hypothèse qu'elle s'adresse aux hommes qui vivent de la politique tout en étant censés se comporter comme s'ils vivaient pour la politique, c'est-à-dire conformément aux principes qui doivent inspirer le citoyen d'une République. Montesquieu vient naturellement à l'esprit : « Je parle ici de la vertu politique, qui est la vertu morale dans le sens qu'elle se dirige au bien général, fort peu des vertus morales particulières, et point du tout de cette vertu qui a du rapport aux vérités révélées » (*De l'esprit des lois,* III, chap. V). Cette vertu, qui exige « une préférence continuelle de l'intérêt public sur le sien propre » (*op. cit.,* IV, chap. V), définit l'éthique républicaine et elle fournit en cela une référence pour l'homme politique, mais la déontologie se situe dans un tout autre plan. Étymologiquement « science de ce qu'il convient de faire », la déontologie, selon Lalande, est la théorie des devoirs et non du devoir en général ; elle relève de l'empirique, puisqu'elle vise des situations concrètes liées à l'exercice d'une activité. Pour cette raison, elle présente une connotation corporatiste, parce que ses règles concernent le groupe déterminé qui les édicte et qui se les applique lui-même, aux fins d'assurer la discipline de ses membres. De sa nature disciplinaire, découle son caractère principalement négatif, en ce qu'elle met en garde plus qu'elle ne propose une conduite et, sous le rapport de ce caractère négatif, il faut ajouter qu'elle concerne moins ce qui est mauvais que ce qui est dangereux ; elle se situe en deçà du mal, ou de l'illégalité : la corruption, l'ingérence, le trafic d'influence sont des délits sanctionnés qui relèvent du Code pénal et non de la déontologie. Celle-ci prescrit simplement d'éviter de faire ce que l'on devrait spontanément s'abstenir de faire si l'on avait du jugement, et plus précisément de se placer dans des situations qui exposent à de tels risques. En un mot, ce qui l'inspire est moins la vertu au sens de Montesquieu que la prudence. Mais il faut parfois inciter les hommes, qui sont étourdis, à être prudents.

Selon le principe républicain, l'homme politique est d'abord un citoyen comme les autres, mais c'est un citoyen investi d'un mandat ou exerçant une fonction qui lui imposent des devoirs différents de ceux des citoyens ordinaires. La déontologie qui lui est propre attache à ce mandat ou à cette fonction des obligations particulières que l'on peut répartir en deux catégories, selon leur objet. Les unes concernent sa vie personnelle, sur laquelle pèsent des contraintes qu'ignorent les autres citoyens et qui sont la contrepartie de la dignité dont il est investi ; les autres intéressent l'exercice des pouvoirs qui lui sont attribués et dont il doit user conformément à l'intérêt général (on retrouve ici la vertu politique sous son aspect pratique).

Les servitudes affectant la situation personnelle de l'homme politique sont multiples ; elles tiennent aux mœurs, dont la rigueur varie selon les époques et les pays. Chez les uns, elles ne font pas l'objet d'une codification explicite, parce que, comme le disait un intervenant britannique à une réunion du Council on Governmental Ethics Laws, « nous sommes des gens civilisés » (sous-entendu : qui savent se conduire). Aux États-Unis, en revanche, le terme *Ethics* recouvre une imposante réglementation qui concerne principalement les aspects financiers de la vie politique, mais il va bien au-delà dans le contrôle de la vie privée des hommes publics : l'Ethics Committee du Sénat américain a consacré beaucoup de temps à enquêter sur le cas de Bob Packwood, sénateur de l'Oregon, qui était accusé d'avances importunes *(unwanted sexual advances)* à l'égard de nombreuses femmes durant les vingt dernières années (*International Herald Tribune,* 18-19 sept. 1993). Manifestement ces questions ne ressortissent pas en France à la déontologie politique ! Toutefois, celle-ci s'applique (ou devrait s'appliquer) au style de vie, et notamment aux fréquentations. Un ancien secrétaire général de l'Élysée rapporte que le général de Gaulle lui aurait dit : « Si vous voyez M. Pompidou, vous feriez bien de lui suggérer de sortir moins, de ne pas voir certaines sortes de gens ; dans sa position, c'est risqué » (Tricot, *Mémoires,* p. 345).

Les incompatibilités

Historiquement, les préoccupations relevant de la déontologie politique sont apparues à travers la réglementation des incompatibilités, dont l'objet est de prévenir de possibles conflits d'intérêts entre l'activité professionnelle d'un parlementaire et l'accomplissement de son mandat. Ce fut d'abord le souci d'en préserver l'indépendance qui inspira l'incompatibilité avec les fonctions publiques non électives dont le principe remonte à la Constituante, laquelle, par ses décrets des 7 novembre 1789 et 10 janvier 1790, interdit à ses membres d'accepter du Gouvernement aucune place, aucun don, pension, traitement ou emploi. Il s'agissait d'éviter que le représentant ne se trouvât exposé aux pressions de l'exécutif qui tenterait de se l'attacher par des faveurs, soupçon que confirma

la pratique de la Restauration (qui abandonna cette incompatibilité) selon laquelle le Gouvernement se servait des promotions dans l'administration pour s'assurer la docilité des députés ; la Monarchie de Juillet réagit en soumettant à réélection les députés bénéficiaires de nominations ou de promotions. La Constitution de 1848 reprit les interdictions de la Révolution, qui figurent depuis dans le Code électoral et qui ont été précisées sous la IIIe République. La seule exception à la règle concerne les professeurs titulaires de chaires données au concours ou sur présentation des corps où la vacance s'est produite, parce que leur indépendance n'est pas en cause, ainsi que les ministres du culte en Moselle et en Alsace où s'applique encore le Concordat.

Weber observe que celui qui vit « pour » la politique, est nécessairement amené à vivre « de » la politique, ce qu'il appelle l'aspect « économique » de la situation de l'homme politique moderne. C'est effectivement sous cet angle que la démocratisation du recrutement politique, qui faisait accéder au Parlement des élus dépourvus de rentes et donc obligés de vivre de leur seule indemnité, a reposé la question ; le contraste entre ce relatif dénuement et l'étendue des pouvoirs dont ils étaient investis les exposait naturellement aux tentations inlassablement dénoncées par Alain dans ses *Propos*.

« L'imprudence » de parlementaires qui se sont trouvés impliqués dans des scandales a été à l'origine de précautions à travers lesquelles se précise le champ typique de ce que l'on n'appelait pas encore la déontologie. Le législateur s'est en effet interrogé sur la compatibilité de la pratique de certaines professions avec l'exercice du mandat parlementaire, notamment en ce qui concerne la participation à des sociétés financières ou à des compagnies subventionnées. D'abord prévues au cas par cas, ces incompatibilités ont été généralisées par la loi du 30 décembre 1928 dont les dispositions ont été reprises et développées dans les articles LO 146 et 147 du Code électoral. On discerne à cette occasion la genèse de la déontologie politique : il n'y a rien de répréhensible à siéger au Conseil d'administration d'une société financière faisant appel à l'épargne publique, mais il peut être dangereux pour un parlementaire de se trouver mêlé à de telles affaires et il est prudent de lui interdire d'y accéder après son élection. De même, il n'est pas sain qu'un député ou un sénateur dirige une entreprise travaillant pour l'État, car il risque de se trouver juge et partie. C'est donc l'expérience qui révèle les inconvénients d'une telle situation, en soi parfaitement honorable, et incite le législateur à transformer en interdit juridique ce qui n'était jusque-là qu'une règle de conduite scrupuleuse. En ce sens, la codification déontologique supplée aux mœurs, dont Durkheim disait qu'elles « sont à la morale ce que la police de la sûreté est au droit » (*Textes*, t. I, p. 297).

D'autres affaires ont provoqué la mise à jour de la liste des incompatibilités, la dernière en date remontant à 1972, lorsque le scandale de la Garantie foncière conduisit à les étendre aux fonctions de direction dans les sociétés civiles autorisées à faire appel à l'épargne et dans les sociétés immobilières, aux activités trop fructueuses pour ne pas tenter les imprudents. La préoccupation d'éviter les conflits d'intérêts justifie de même l'interdiction faite à un avocat parlementaire de plaider contre l'État ainsi que dans les affaires de crime ou délit contre la chose publique (art. LO 149).

S'agissant des membres du Gouvernement, l'article 23 de la Constitution dispose que leurs fonctions sont incompatibles avec l'exercice « de toute fonction de représentation professionnelle à caractère national et de tout emploi public ou de toute activité professionnelle » (on laisse ici de côté l'incompatibilité avec le mandat parlementaire instituée en 1958 et qu'inspiraient des considérations plus stratégiques que déontologiques).

La transparence

À ces règles traditionnelles, la vague de scandales qui a commencé de déferler à la fin du premier septennat de François Mitterrand est venue ajouter un second volet inspiré par un souci de « moralisation ». Les lois du 11 mars 1988 « relatives à la transparence financière de la vie politique » ont imposé la déclaration de leur patrimoine aux candidats à la présidence de la République, aux parlementaires, aux membres du Gouvernement et aux titulaires de certaines fonctions électives (président de Conseil régional, de Conseil général, maire d'une commune de plus de 30 000 habitants), dans le but de déceler l'enrichissement anormal qui surviendrait pendant le mandat ou les fonctions. Dans le même esprit, ces lois, complétées en 1990 et en 1993 au rythme des scandales qu'elles avaient pour mission d'exorciser, ont réglementé le financement politique, prévu la publicité des dons des personnes morales et sanctionné sévèrement le dépassement du plafond de dépenses autorisées : l'inéligibilité prononcée contre quatre députés élus en mars 1993 atteste cette rigueur.

Ainsi encadré, l'homme politique est censé être à l'abri des tentations, sauf à violer ouvertement la loi, ce qui nous fait sortir du domaine déontologique proprement dit. Comme le révèlent de récentes affaires, notamment celle du financement du Parti républicain, la nouvelle législation incrimine des pratiques auparavant courantes, que la prudence aurait dû déconseiller mais que les mœurs toléraient parce que les intéressés invoquaient la nécessité de faire face au coût croissant des dépenses électorales. Bien que souvent recevable, l'argument a pu cependant servir de commode alibi, d'autant que la frontière entre un innocent démarchage et le trafic d'influence est parfois malaisée à tracer. À ce propos, on n'a pas assez

remarqué que la quasi-totalité des affaires ne concernait pas les parlementaires en tant qu'élus nationaux, mais des maires ou des présidents de Conseil général : la corruption a partie liée avec la décentralisation.

La responsabilité

La déontologie du parlementaire au sein de son assemblée fait l'objet de peu de règles spécifiques, notamment parce qu'il s'agit d'une activité collégiale très précisément codifiée par les règlements et par l'autorité des précédents. On peut toutefois mentionner des prescriptions visant à protéger la dignité du mandat, comme l'article LO 150 du Code électoral qui interdit à un parlementaire de laisser figurer son nom suivi de sa qualité dans toute publicité relative à une entreprise financière industrielle ou commerciale, interdiction qui est pénalement sanctionnée. Si l'un des protagonistes de l'affaire de la Garantie foncière fut poursuivi à ce titre et dut démissionner après sa condamnation en 1972, on notera la mansuétude du garde des Sceaux quand Bernard Tapie commit en 1989 la même imprudence, qui fut présumée involontaire. Plus généralement, le règlement de l'Assemblée nationale interdit à tout député « d'user de son titre pour d'autres motifs que pour l'exercice de son mandat » ; il interdit de même au député d'adhérer à un groupement de défense d'intérêts particuliers, ou de souscrire à l'égard de ceux-ci « des engagements concernant sa propre activité parlementaire, lorsque cette adhésion ou ces engagements impliquent l'acceptation d'un mandat impératif » (art. 79). Ces interdictions sont sanctionnées des peines disciplinaires prévues par le droit parlementaire depuis la Révolution (rappel à l'ordre et censure).

D'autre part, parmi les immunités dont bénéficient les membres des assemblées figure l'irresponsabilité couvrant les actes accomplis dans le cadre du mandat, notamment les discours tenus à la tribune ou le contenu des rapports présentés, mais ce privilège, qui est la garantie de l'indépendance, n'autorise pas toutes les licences, et les règlements des assemblées prévoient des peines disciplinaires contre les propos injurieux ou diffamatoires ; si de telles sanctions sont exceptionnelles, plus fréquentes sont les admonestations de la présidence, ou simplement la réprobation des collègues devant les manquements aux usages. Michel d'Ornano avait, en tant que président de la Commission des finances, publiquement déploré les excès de plume d'un rapporteur, en invoquant le « devoir de réserve » imposé par l'immunité (Avril & Gicquel, *Droit parlementaire*, p. 42).

La déontologie de l'exécutif échappe à une codification précise en raison de sa nature. L'action gouvernementale étant soumise au respect de la loi, la légalité est le critère de sa moralité. Mais cette action comporte nécessairement une part importante de pouvoir discrétionnaire, parce que la loi ne peut tout prévoir, et la jurisprudence administrative consacre cet état de chose en distinguant la légalité, que le juge contrôle, et l'opportunité, qui échappe à son appréciation. Il reste que la régularité des motifs d'un acte peut être la condition de sa légalité, par exemple lorsqu'il y a détournement de pouvoir, c'est-à-dire lorsque la décision est prise dans un but étranger à l'intérêt général, ou, plus pudiquement, lorsque l'auteur de l'acte a commis une « erreur manifeste d'appréciation » qui révèle, « au-delà du pouvoir discrétionnaire, l'arbitraire du pouvoir » (Delvové, *Le Droit administratif*, 122). Cette jurisprudence dessine en négatif les contours d'une déontologie de la décision gouvernementale, par exemple, lorsqu'elle annule la nomination de complaisance au tour extérieur d'un militant qui, manifestement, ne possédait pas « les capacités requises » (Conseil d'État, 16 déc. 1988). Évoquant cette pratique, Bernard Tricot estime que « sous le premier septennat de François Mitterrand, les abus ont dépassé le tolérable », mais il ajoute, à propos de la politisation de l'administration, qu'il s'agit moins de réglementation que d'une « question de mœurs » (*op. cit.*, p. 472). L'usage du pouvoir relève de la conscience de celui qui en est investi et ne connaît d'autre sanction que la responsabilité politique, c'est-à-dire le jugement des pairs en première instance, celui du suffrage universel en dernier recours. À la différence de la responsabilité pénale, la responsabilité politique n'est pas codifiable, son domaine est celui de l'éthique plus que de la déontologie *stricto sensu* : on retrouve la vertu de Montesquieu.

► AVRIL P. & GICQUEL J., *Droit parlementaire*, Paris, Montchrestien, 1988. — DELVOLVÉ P., *Droit administratif*, Paris, Dalloz, 1994. — DURKHEIM E., *Textes*, Paris, Minuit, 1975. — FEINBERG J., *The Moral Limits of the Criminal Law*, 4 vol., New York, Oxford Univ. Press, 1984-1988. — FLETCHER G. P., *Rethinking Criminal Law*, Boston, Little Brown, 1978. — HECQUART-THÉRON M. dir., *Déontologie et Droit*, Toulouse, Presses de l'Institut d'études politiques de Toulouse, 1994. — HYMAN G., *A Theory of Criminal Justice*, New York, Oxford Univ. Press, 1979. — JEANNENEY J.-N., *L'Argent caché. Milieux d'affaires et pouvoirs politiques dans la France du XXe s.*, Paris, Fayard, 1981. — KEELER J. T. S., *Opening the Window for the Reform : Mandates, Crises and Extraordinary Policy-Making, Comparative Political Studies*, 1993 (trad. fr. I. Richet, *Réformer : les conditions du changement politique*, Paris, PUF, 1994). — MÉNY Y., *La Corruption de la République*, Paris, Fayard, 1992. — TENZER N., *Le Tombeau de Machiavel. Du mensonge en politique*, Paris, Flammarion, 1996. — TRICOT B., *Mémoires*, Paris, quai Voltaire, 1994. — WEBER M., *Le Savant et le Politique*, Paris, Plon, 1959. — Coll. : Centre universitaire de recherches administratives et politiques de Picardie, *Les Bonnes mœurs*, Paris, PUF, 1994. — Connaissance de l'Assemblée, *Le Statut du député*, Paris, La Documentation française, 1992.

Pierre AVRIL

→ *Déontologie, Justice ; Libéralisme ; Montesquieu ; Pénale (Éthique) ; Pénalisation, Politique ; Responsabilité.*

POPULATION
Éthique de la population et des générations futures

Éthique de la population : questions axiologiques

On considère généralement que les questions portant sur la démographie relèvent plus de la politique que de l'éthique. Mais si l'analyse éthique est nécessaire, c'est précisément parce que les présupposés éthiques des stratégies de la politique démographique demeurent souvent implicites et ne font pas l'objet d'un traitement particulier. On peut définir l'éthique de la démographie comme la tentative de rendre explicites les évaluations sur lesquelles se fondent les décisions en matière de politique des populations, et de les soumettre à un débat rationnel inspiré par des principes généraux. Il faut ici distinguer deux types d'interrogations : d'une part, les questions *axiologiques*, qui portent sur la taille optimale ou acceptable de la population ; de l'autre, les questions *normatives*, qui concernent le *pilotage* optimal ou acceptable de l'évolution démographique, que ce soit par le comportement de reproduction individuel, par les incitations de l'État ou par la transformation des normes sociales en vigueur.

La question axiologique centrale est la suivante : quelles dimensions démographiques sont souhaitables, indépendamment du fait que de telles dimensions soient possibles ? La réponse doit, d'une manière ou d'une autre, tenir compte de deux *intuitions* et d'une *expérience* répandues. Si l'on s'en tient aux intuitions, on peut dire que la population, considérée globalement, ne devrait être ni *trop petite* (pour la première intuition), ni *trop grande* (pour la seconde). Selon la première, elle ne devrait pas être tellement petite qu'un manque de diversité génétique menace la survie de l'humanité à long terme ; mais elle ne devrait pas non plus être si grande que la consommation disproportionnée des ressources naturelles mette en péril l'humanité. Davantage, selon la seconde intuition, l'humanité ne devrait pas rétrécir ou grandir à un point tel que le niveau de prospérité diminue pour tous, dans le premier cas à la suite d'une réduction radicale de la division sociale du travail, dans le deuxième à la suite d'une utilisation excessive des ressources de vie et des conséquences psychiques insupportables qu'aurait un accroissement excessif de la densité démographique. Enfin, si l'on en croit l'expérience, un recul *progressif* et une croissance *progressive* de la population – d'un point de vue local et régional – sont préférables à une diminution *rapide* et à une croissance *explosive*. On peut observer de nos jours les risques que fait courir une diminution rapide de la population dans de nombreux pays industrialisés dont les systèmes de retraite ne fonctionnent de manière satisfaisante que lorsqu'il existe un assez grand nombre de descendants participant, par leur force de travail, aux charges liées à la nécessité de pourvoir la génération des parents. Les risques liés à l'augmentation rapide de la population apparaissent actuellement dans les pays les plus pauvres du Tiers monde, dans lesquels, d'ores et déjà, l'infrastructure, le capital disponible et les ressources naturelles ne suffisent pas à garantir à la population en croissance un niveau de vie convenable.

Aussi plausibles que puissent être les intuitions que nous avons citées, il est difficile de donner une définition cohérente du « juste milieu » à atteindre entre le trop et le trop peu. La difficulté tient au fait que l'on a le choix entre deux possibilités : soit attribuer une valeur positive à toute vie humaine supplémentaire dotée d'un niveau de prospérité positif (c'est-à-dire à toute « vie digne d'être vécue »), en risquant alors d'obtenir – d'un point de vue intuitif – un optimum démographique *trop élevé* ; soit de n'attribuer aucune valeur axiologique propre au fait qu'il y ait un certain nombre d'êtres humains ayant un niveau de prospérité positif et obtenir alors – d'un point de vue intuitif – un optimum démographique trop *petit*.

Ce dilemme apparaît de manière exemplaire quand on le fonde sur un critère *utilitariste*. Pour *l'utilitarisme de la somme du profit*, dans la tradition de l'utilitarisme classique (dont Bentham fut le précurseur), est optimale la population pour laquelle la *somme* du bien-être de tous les individus atteint le niveau maximal. Chaque individu supplémentaire élève la somme globale du bien-être, si bien qu'une augmentation de la population est souhaitable tant que le niveau de bien-être de ceux qui s'y ajoutent n'est pas majoritairement négatif, c'est-à-dire tant que leur vie ne leur paraît pas indigne d'être vécue. Intuitivement, cette « repugnant conclusion » (Parfit, *Reasons and Persons*, 381 *sq.*) n'est guère acceptable, parce qu'elle implique un remplacement de la qualité par la quantité. Le fait que l'utilitarisme de la somme du profit se soucie exclusivement de la somme totale du bien-être – indépendamment de sa répartition parmi les individus – doit attribuer à une « solution à la Calcutta », c'est-à-dire à une solution prônant un grand nombre d'hommes ayant un faible niveau de bien-être, la même valeur qu'à une solution prônant un petit nombre d'hommes à un niveau de prospérité élevé. Un doublement du nombre, avec un profit par tête inchangé, a le même effet qu'un doublement du profit par tête : dans les deux cas, la somme totale du profit est multipliée par deux.

Le modèle opposé, l'*utilitarisme du profit moyen*, évalue les populations selon le bien-être moyen de ses membres. Dans ce modèle, l'augmentation de la population ne constitue une amélioration que lorsque les individus nés en supplément jouissent d'un niveau de bien-être au-dessus de la moyenne. Cette conception (défendue, entre autres, par John Harsanyi) évite le paradoxe lié à la possibilité de remplacer une qualité insuffisante

par une quantité supplémentaire. Mais elle a une conséquence tout aussi paradoxale : désormais, le nombre des individus devient totalement indifférent, et l'existence supplémentaire d'un homme ayant un niveau de prospérité légèrement inférieur à la moyenne passe pour une *dégradation*, même dans le cas où cette moyenne se situe à un niveau relativement élevé. Tandis que, pour l'utilitarisme de la somme du profit, on ne peut parler de *surpopulation* qu'au moment où un homme vivant supplémentaire n'a plus une vie digne d'être vécue ; l'utilitarisme du profit moyen doit parler d'une surpopulation dès qu'un homme vivant supplémentaire peut s'attendre à mener une vie dont la qualité sera en dessous de la moyenne.

On peut généraliser ces résultats au-delà du cadre de l'utilitarisme. Toute axiologie qui définit la population optimale par la maximisation d'une grandeur obtenue au terme d'une sommation rend, dans une certaine mesure, la qualité remplaçable par la quantité. Elle peut à la rigueur limiter la possibilité qu'il y a à remplacer l'une par l'autre dans la mesure où – dans l'esprit d'un « utilitarisme négatif » pondéré (cf. à ce propos Griffin, « Is unhappiness morally more important than happiness ? », 47-55) – elle ne considère une augmentation de la population comme une amélioration de la situation globale que si les individus supplémentaires peuvent s'attendre à jouir d'un niveau de bien-être qualifié et défini (c'est aussi ce qu'écrit Glover, *Causing Death and saving Lives*, 70-71). En revanche, tout principe fondé sur la moyenne ne tient pas compte de la conviction intuitive selon laquelle l'existence d'un homme supplémentaire qui mène une vie bonne et dont l'existence n'a aucun effet négatif sur la vie d'autres hommes, ne peut pas être moins souhaitable que sa non-existence. Le plus convaincant, sur le plan de l'intuition, serait un *principe des deux critères*, qui tiendrait autant compte du bien-être moyen que de l'ordre de grandeur du nombre des individus. Yew-Kwang Ng (« What should we do about future generations ? », 244 *sq.*) a proposé une solution allant dans ce sens. Cette solution ne peut cependant pas, elle non plus, éviter totalement la possibilité de remplacer la qualité par la quantité : elle ne peut que l'affaiblir par un « étouffement » du paramètre de la quantité.

Deux arguments plaident avant tout, aux yeux de ses partisans, pour que l'on préfère l'approche fondée sur la somme – et pour que l'on *accepte* la « repugnant conclusion » :

1) Il est vrai, pour tout bien, qu'il vaut mieux, *ceteris paribus*, qu'il en existe plus que moins. Un plus grand bien-être est forcément meilleur – du point de vue impersonnel qui est celui de l'éthique –, et peu importe que ce supplément soit produit par une augmentation de la joie de vivre des individus existants ou par l'existence d'individus supplémentaires qui jouissent de leur vie (cf. Sidgwick, *Methods of Ethics*, 1907, 414).

2) Si le pessimisme avait raison, et si la vie humaine était *exclusivement* constituée de souffrance (bien-être négatif), il vaudrait mieux, sans le moindre doute, que le nombre d'individus vivants soit moins important plutôt que plus important. Mais s'il est meilleur que moins d'individus souffrent, il est aussi forcément meilleur que plus d'individus aient une vie globalement heureuse (cf. Birnbacher, « Prolegomena to an ethic of quantities », p. 42). Tandis que William Paley, le théologien utilitariste du XVIIIe s., est encore convaincu du fait que l'on doit accorder une plus grande valeur au bonheur de dix hommes en bonne santé vivant au niveau de subsistance qu'à cinq hommes ayant reçu tous les avantages du pouvoir, du confort et du luxe, et tandis que Jeremy Bentham présente le célibat comme une transgression du commandement de la « multiplication » (*Principles of Morals and Legislation*, éd. de 1823, XVI, 54, note), la plupart des utilitaristes modernes ne se reconnaissent qu'à contrecœur dans l'utilitarisme de la somme du profit (cf. Smart, *in* Smart & Williams, *Utilitarianism for and against*, 28).

Éthique démographique : questions normatives

L'utilitarisme de la somme du profit impliquerait un devoir de procréation qui irait extraordinairement loin si nous étions *moralement obligés* de réaliser tout état du monde optimal d'un point de vue axiologique. Mais on ne peut accepter cela sans autre forme de procès. Un devoir moral, ou même juridique, d'engendrer des descendants (comme le prévoyait par exemple Platon dans *Les Lois*, IV, 721 *c-d sq.*) ne doit pas seulement être bien fondé normativement ; il faut aussi que son accomplissement puisse être *exigé* de manière raisonnable, c'est-à-dire qu'il ne doit pas exiger une limitation disproportionnée de la liberté de celui qui a ce devoir, ni un renoncement disproportionné à la satisfaction d'autres intérêts. Cette limite a une importance singulière dans le cas des devoirs normatifs, car le devoir lié au fait d'avoir plus ou moins de descendants empiète de manière sensible sur le domaine de la liberté de décision personnelle, domaine que l'on protège à juste titre. Un devoir *moral*, assorti de sanctions sociales, mais surtout une *obligation légale* assortie de sanctions prononcées par l'État, d'engendrer plus ou moins de descendants que les parents ne veulent en engendrer de leur propre volonté, peuvent donc à la rigueur être justifiés dans les situations de sous- ou de surpopulation dramatiques. Aujourd'hui, le droit des parents à déterminer eux-mêmes le nombre d'enfants qu'ils souhaitent engendrer a été reconnu comme un droit de l'homme élémentaire par les conventions internationales (telle la convention de Téhéran en 1967). Les principes de l'éthique démographique valent donc dans cette mesure plutôt pour l'action *de l'État* que pour l'action *individuelle*. Si des motifs liés à l'éthique démographique plaident sans ambiguïté pour ou

contre une augmentation de la population, l'État (mais aussi d'autres instances collectives) est obligé de modeler les systèmes d'incitation démographique disponibles (allégements d'impôts, allocations familiales, possibilités pour les parents de se décharger de leur travail éducatif par la création de crèches, et autres mesures avantageuses), de telle sorte qu'il facilite à ses citoyens la décision d'avoir plus ou moins d'enfants, sans exercer pour autant de contrainte à leur endroit ou exposer leur décision à une trop forte pression. La définition d'une frontière précise entre l'incitation et la contrainte constitue cependant, pour l'État, un problème éthique délicat. Dans les pays riches, les incitations financières positives ou négatives peuvent le plus souvent être considérées comme des moyens « humains » ; mais est-ce encore le cas dans les pays souffrant d'une extrême pauvreté ? Ici, les pertes financières infligées à titre de sanction pour un nombre d'enfants dépassant le niveau « autorisé » peuvent avoir un effet tellement radical qu'elles ne doivent plus être considérées comme une simple *incitation,* mais comme une *mesure coercitive* visant à imposer une norme.

On peut également se demander si la situation démographique n'a pas dès aujourd'hui atteint un niveau tellement dramatique que même des moyens coercitifs – tels ceux que l'on emploie aujourd'hui en République populaire de Chine – doivent forcément être considérés comme moralement justifiés dans le cas où des systèmes d'incitation plus humains s'avèrent être inefficaces ou, d'emblée, ne sont pas adaptés à la poursuite des objectifs légitimes que l'on s'est fixés en matière de politique démographique. Rares sont ceux qui contestent l'aspect dramatique de la situation globale actuelle. Même si les estimations divergent considérablement, elles prévoient tout de même, en moyenne, que la population mondiale atteindra les dix milliards d'êtres humains d'ici à 2050. Même selon le critère généreux de l'utilitarisme de la somme du profit, la limite de la surpopulation devrait être atteinte, au plus tard, à cette date. Car on ignore encore totalement de quelle manière on devra répondre aux besoins élémentaires d'un aussi grand nombre de personnes avec les ressources disponibles – capital naturel, capital produit, capital humain et marge de manœuvre écologique. Même une hypothétique égalisation radicale des ressources entre les pays riches, démographiquement pauvres, et les pays pauvres, démographiquement riches, ne pourrait pas empêcher que l'on imposât à la Terre une charge supérieure à celle qu'elle peut supporter, sans même s'arrêter au fait qu'il est invraisemblable que les pays riches soient réellement disposés à une telle redistribution. Si l'on estime actuellement que la responsabilité du contrôle de la croissance démographique globale incombe surtout aux pays en développement, qui ont les plus grands taux de croissance (responsabilité que ceux-ci ne pourront cependant assumer qu'avec l'aide massive des pays industrialisés), on oublie que si l'on veut soulager la pression exercée sur les ressources naturelles et égaliser les possibilités de vie entre le Nord et le Sud, cela exige, à moyen terme, une réduction générale de la population, y compris dans les pays industrialisés – du moins tant que le style de vie, dans ces pays, ne se transformera pas radicalement et que la consommation élevée de ressources naturelles (par leur extraction, mais aussi par la pollution entraînée par les rejets de produits nocifs ou de déchets) continuera.

Est-il justifiable, d'un point de vue éthique, qu'un État emploie en matière de politique démographique des moyens qui lèsent le droit des parents à choisir librement le nombre de leurs descendants, mais qui sont aussi les seuls à ouvrir des perspectives de contrôle démographique effectif ? Cela ne paraît justifié que si l'on peut démontrer que cette violation des droits est indispensable pour assurer aux individus ultérieurs des droits comparables. Bien que les droits soient chargés d'une forte prétention morale à être respectés, ils ne valent pas dans l'absolu, mais doivent être évalués en fonction des autres êtres vivants, y compris ceux qui vivront dans le futur. Ici, même l'élément quantitatif peut aussi avoir une importance : en cas de doute, mieux vaut violer les droits de peu d'individus que les droits de beaucoup d'individus. Le fait de violer les droits des individus actuels paraîtra donc forcément justifié au moins si, au cas où on ne les violerait pas, ces mêmes droits et d'autres droits revenant à un nombre beaucoup plus important d'individus vivant ultérieurement ne pourront pas être respectés. Or ces conditions paraissent remplies dans les populations qui connaissent aujourd'hui la plus forte croissance. Le fait de se refuser à pratiquer aujourd'hui un contrôle démographique, au nom du droit que les individus actuels ont de déterminer eux-mêmes le nombre de leurs enfants, pourrait mettre en péril non seulement le droit d'un grand nombre d'individus qui vivront dans le futur à déterminer librement, pour leur part, le nombre de leurs enfants, mais aussi des droits encore plus élémentaires, comme celui de bénéficier de ressources fondamentales en quantité conforme à la dignité de l'homme.

Éthique démographique et éthique du futur

Dès lors que l'on ne peut exercer qu'une influence à long terme sur la taille de la population, et que les mesures relevant de la politique démographique n'ont pour cible que la génération des enfants et des petits-enfants, l'éthique démographique représente au fond une partie de ce qu'on appellerait une « éthique du futur appliquée ». Il s'agit même d'une partie *centrale* de cette éthique, car le destin des générations à venir dépend, de manière décisive, de l'évolution démographique ultérieure – non seulement dans les pays

en développement, qui ressentent douloureusement, dès aujourd'hui, les conséquences des abus imposés aux cycles naturels (eau, sol, végétation, air) par l'utilisation excessive des ressources, mais aussi dans les pays industrialisés qui, si la tendance actuelle devait se poursuivre, se verront exposés à la pression massive des flux migratoires.

Le fait que la responsabilité envers le futur soit devenue à notre époque une notion clef de l'éthique politique n'est pas seulement lié aux périls que fait courir une croissance exponentielle de la population, mais aussi aux risques engendrés par la croissance exponentielle des exigences que la civilisation impose à la nature. L'augmentation rapide de l'utilisation de la nature par l'être humain concerne la nature aussi bien en tant que *source* de biens naturels comme le sol, l'eau, les matières premières et l'énergie, que comme *déversoir* des matériaux résiduels et nocifs provenant de la production et de la consommation : déchets, résidus chimiques, pollutions de l'air et de l'eau et, peut-être, émission de gaz à effet de serre provoquant une transformation du climat. La *surutilisation* des sources et des capacités de « déversoirs » constitue la partie essentielle de l'hypothèque que notre génération léguera aux générations futures. À cela s'ajoutent les risques parfois irréversibles auxquels les générations ultérieures devront s'adapter – par exemple les risques causés par les résidus radioactifs provenant de l'utilisation de l'énergie nucléaire, ou les risques climatiques dus à l'émission de dioxyde de carbone par combustion de matériaux énergétiques fossiles. Jusqu'ici, cette hypothèque n'est pas à mettre, pour sa plus grande part, au compte de la croissance démographique globale, mais à celui de la croissance des activités d'une petite partie de la population mondiale qui a intensifié ses processus d'échange avec la nature (dans la production et dans la consommation) sans se soucier des limites naturelles du « vaisseau spatial Terre ». Avec l'entrée dans le cercle des pays industrialisés de « pays émergents » riches en population, comme l'Inde et la Chine, cette situation pourrait se modifier. Aujourd'hui, déjà, les plus grands périls pour la couche d'ozone de l'atmosphère, par exemple, ne sont pas engendrés par les pays industrialisés, mais par les « pays émergents » qui ne sont pas suffisamment riches pour pouvoir renoncer à des utilisations de la nature qui mettent l'environnement en péril.

En termes d'idéal type, on peut établir une distinction entre un modèle *optimiste* et un modèle *pessimiste* de l'éthique du futur. Le modèle optimiste considère d'abord la responsabilité envers les générations futures comme une obligation de prolonger un *processus de progrès* plus ou moins assuré, qui s'étend depuis le temps présent vers l'avenir. Ce modèle, dans lequel les générations futures auront, par principe, une meilleure situation que les générations actuelles, est caractéristique des courants principaux de la philosophie des Lumières (on le trouve exprimé dans la pensée de Condorcet et de Kant), du marxisme (E. Bloch), de la théorie économique « néo-classique » et de la philosophie politique libérale, y compris la « théorie de la justice » de Rawls. Pour le modèle *pessimiste,* en revanche, les générations futures auront par principe une *plus mauvaise situation* par rapport aux générations actuelles. La responsabilité envers les générations futures est donc de nature *conservatrice* et inclut d'abord l'obligation de préserver les acquis techniques, économiques et culturels, d'éviter les dommages, de prendre des mesures préventives pour éviter les catastrophes futures et de réduire les risques au minimum. Le modèle pessimiste était déjà à l'origine du malthusianisme du XVIIIe s. et du mouvement eugéniste du XIXe ; il est aujourd'hui à la base de la plupart des démarches spécifiquement *écologiques* en éthique du futur, ainsi que du projet d'une « économie écologique ». Il s'exprime sous une forme condensée dans l' « heuristique de la peur » exigée par Hans Jonas (*Le Principe Responsabilité,* 1979), selon laquelle il faut par principe accorder un plus grand poids aux risques de nuisances qu'aux chances de succès et, dans les cas douteux, renoncer à des progrès techniques considérables en faveur de la minimalisation du risque de catastrophe.

Questions fondamentales de l'éthique du futur : portée temporelle et ontologique de la responsabilité envers l'avenir

Toutes les questions théoriques fondamentales de l'éthique du futur ont aussi une considérable portée pratique. Il s'agit : *1)* de la question de la *portée temporelle* de la responsabilité envers le futur ; *2)* de la question de la *portée ontologique,* des *objets* de la responsabilité envers le futur ; *3)* de la question des *contenus* de la responsabilité envers le futur ; *4)* de la question du *poids* de la responsabilité envers le futur par rapport à la responsabilité envers le temps présent ; *5)* du problème de la *motivation* menant à l'acceptation et au fait d'assumer dans la pratique une responsabilité envers le futur.

Pour ce qui a trait à la *portée temporelle* de la responsabilité envers le futur, les philosophes de l'éthique sont pratiquement unanimes pour dire qu'elle inclut l'ensemble du futur que nous pouvons considérer aujourd'hui, et qui n'est limité que par les frontières de la connaissance prédictive. Quelques philosophes de l'éthique soulèvent cependant des objections *normatives* et contestent l'idée que nous puissions être obligés d'assumer une responsabilité de prévoyance pour plus de deux générations après nous, puisque seuls les représentants des générations qui nous succèdent immédiatement sont connus de nous. Rawls défend également dans sa « théorie de la justice » une *limitation* aussi radicale de la responsabilité envers le futur (qui s'oppose à la tendance univer-

saliste de sa théorie pour les autres questions d'éthique) (*Théorie de la justice*, 1971, 324-332). La difficulté que rencontrent ces auteurs tient à la nécessité de justifier pourquoi la responsabilité morale entre générations doit être attachée à des contacts « face à face » ou des sentiments de sympathie spontanés, alors qu'il existe aussi, d'ordinaire, des obligations morales à l'égard de personnes abstraites (ou statistiques) concernées par cette responsabilité, par exemple lorsqu'il s'agit d'éviter des dangers dont nous ne connaissons pas *ex ante* les victimes possibles. L'une des fonctions sociales essentielles des devoirs moraux est de se substituer aux relations d'obligation *personnelles* quand elles font défaut et d'étendre l'horizon de la responsabilité au-delà du cercle des relations émotionnelles de proximité. Le modèle de la responsabilité parentale dont parlent Jonas ou Passmore ne doit donc pas être interprété d'une manière trop étroite. Il est possible que les effets sensibles de beaucoup de nuisances causées à l'environnement (par exemple le réchauffement global par émission de gaz faisant effet de serre) n'apparaissent qu'à la génération des arrière-petits-enfants, sans que cela ne réduise en rien la responsabilité de la génération actuelle sur cette nuisance et les possibilités de l'éviter. Le fait que l' « amour du prochain », dans le sens d'une solidarité exclusive avec les « plus proches », ne peut constituer une base suffisante pour les normes de l'éthique du futur est déjà suggéré, sous forme d'allusion, dans la formule polémique de Nietzsche, qui parle de la nécessité de l' « amour du plus lointain ».

Le consensus est considérablement moins large sur le point de savoir envers *qui* la responsabilité doit être assumée. Les conceptions *anthropocentriques* postulent un devoir de prévoyance envers l'avenir qui concerne uniquement les futurs membres de l'espèce humaine. Dès lors, il n'existe d'obligation de préserver la nature et les systèmes qui la composent (écosystèmes, biotopes, espèces) que dans la mesure où ils peuvent avoir une importance pour les hommes futurs, soit comme ressource dont on pourra faire un usage pratique et technique (valeur *instrumentale)*, soit comme objet d'attitudes contemplatives (théoriques, religieuses ou esthétiques) (valeur *inhérente*). Pour autant qu'on considère qu'il soit nécessaire de justifier cette position, compte tenu de la prédominance traditionnelle du point de vue humaniste et anthropocentriste, on considère le plus souvent qu'elle est justifiée par la position singulière qu'occupe l'homme en tant que créature rationnelle, créature fixant des objectifs (Jonas) ou – dans la tradition kantienne – créature douée de raison et de valeur morale. En revanche, les conceptions *pathocentriques* incluent les animaux capables d'éprouver des sensations dans le cercle des créatures méritant d'être prises en compte sur le plan moral, mais se contentent dans la majorité des cas de réclamer que l'on prévoie des moyens de lutter contre la souffrance des animaux, sans revendiquer pour eux un droit à l'existence. Les conceptions *biocentriques* vont beaucoup plus loin dans leurs normes de prévoyance ; dans la plupart des cas, elles attribuent un droit à l'existence non seulement aux animaux et aux plantes considérés comme des entités individuelles (comme le fait, par exemple, Taylor, *Respect for Nature*, 1986), mais aussi aux systèmes écologiques et aux espèces biologiques, dont l'existence ne s'achève pas au terme d'une génération. Selon ces conceptions, la génération actuelle a une obligation *directe* d'assurer la préservation à long terme de l'intégrité des systèmes et des espèces naturelles, indépendamment de leurs fonctions pour l'être humain, même si, en cas de conflit, ils admettent (hormis les partisans d'un strict égalitarisme entre les espèces, comme, là encore, Taylor, par exemple) que l'on fasse valoir des considérations en faveur de l'être humain : on doit même accepter selon eux des pertes irréversibles pour un type d'écosystème ou une espèce biologique donnés si le fait de ne pas les accepter faisait subir aux hommes des coûts ou des coûts d'opportunité (renoncements à l'utilisation) prohibitifs.

Quels contenus donner à la responsabilité envers le futur ?

Dans la définition du *contenu* de la responsabilité envers les générations futures se reflète toute la diversité des positions normatives actuellement défendues en philosophie morale.

1) La prévoyance doit-elle s'exercer exclusivement à l'égard du *bien-être* des hommes qui existeront dans le futur, ou aussi à l'égard de leur *existence* ? La première réponse extrême est celle de Gunther Patzig (*Ökologische Ethik*..., 16-17) : nous sommes uniquement tenus de garantir la satisfaction des besoins des individus futurs – qui vivront de toute façon ; nous ne sommes pas tenus de garantir la survie de l'humanité. Si l'humanité devait subitement devenir stérile, ce serait sans doute regrettable, mais – à supposer que personne ne subisse de dommage – cela ne soulèverait pas de véritable objection morale. L'autre réponse extrême est celle proposée par quelques théologiens catholiques : l'humanité, même dans des conditions qui ne permettent plus de mener une vie digne d'être vécue, est tenue d'assurer une descendance. La réponse de l'utilitarisme de la somme du profit (et de théories non utilitaristes analogues) se situe entre les deux : il ne s'agit pas d'assurer la survie de l'humanité à tout prix, mais de permettre d'obtenir la plus grande somme de bien-être sur la totalité des générations. Tant que les hommes jugent en majorité que leur vie est digne d'être vécue, la poursuite de l'existence de l'être humain (ou de la vie dotée de conscience) sur la terre a une valeur élevée. Qu'il y ait une fin à l'existence de la vie consciente sur terre serait une catastrophe morale même si elle survenait par

des voies « douces » et ne signifiait pas une souffrance supplémentaire. Il faut accorder une signification proportionnellement plus élevée à la préservation durable des fondements de l'existence humaine.

2) Faut-il défendre une axiologie *orientée vers le besoin (want-regarding)* ou *orientée vers l'idéal (ideal-regarding)* ? Selon une axiologie orientée purement et simplement vers le besoin, nous ne sommes tenus d'assurer une prévoyance que dans la mesure où celle-ci satisfait les préférences (vraisemblables) des individus futurs. Si nous étions certains que les espèces biologiques aujourd'hui en voie d'extinction ne présenteront pas d'intérêt direct ou indirect, de quelque espèce que ce soit, pour les membres des générations futures, nous ne serions pas tenus à faire quoi que ce soit pour la préservation de ces espèces (ni même, le cas échéant, fondés à le faire). En revanche, une axiologie orientée vers l'idéal (telle qu'elle est défendue, par exemple, par Hans Jonas) exige aussi (et au-delà) une prévoyance permettant que les préférences des hommes, elles-mêmes, continuent de se développer et s'enrichissent culturellement, ou du moins qu'elles ne retombent pas à un niveau plus primitif. L'objectif n'est pas seulement la qualité de la vie (sur laquelle on porte un jugement toujours subjectif), mais aussi la qualité de l'homme lui-même.

3) Comment concevoir la *maximisation* entre les générations opposée au *minimalisme* de l'éthique du futur. Les conceptions de la justice entre générations qui sont aujourd'hui en débat se distinguent les unes des autres par la mesure des prestations de prévoyance qu'elles réclament de la génération vivant aujourd'hui pour les générations ultérieures. De ce point de vue, c'est *l'utilitarisme* qui va le plus loin : il exige une économie des ressources (par exemple des prestations positives dans le domaine des infrastructures) à chaque fois que l'on peut ainsi augmenter la prospérité des générations ultérieures. Aussi longtemps que les investissements d'aujourd'hui promettent un profit pour demain ou après-demain, nous sommes aussi tenus de faire ces investissements.

La critique la plus fréquente contre les modèles utilitaristes de justice entre les générations dénonce l'exigence excessive que l'on adresse aux générations antérieures : faire des sacrifices pour améliorer le bien-être des générations ultérieures, même si l'on peut supposer que celles-ci se trouveront de toutes façons (grâce au progrès technique, par exemple) à un niveau beaucoup plus élevé : n'accepte-t-on pas ainsi une injustice intolérable de la répartition entre les générations, une disproportion grossière entre la dépense faite et le bénéfice obtenu ? D'un point de vue pratique, cette injustice – indéniable – pourrait être atténuée par le fait que les devoirs de prévoyance assignés aux générations antérieures ne doivent pas dépasser certaines limites si l'on veut que ces générations les considèrent comme acceptables et s'y conforment. Comme pour l'éthique démographique, le scénario *optimal* d'un point de vue axiologique n'est pas automatiquement celui que nous sommes moralement obligés de mettre en œuvre. Des pays qui sont aujourd'hui parmi les pays les plus pauvres et qui ont déjà suffisamment de problèmes d'approvisionnement, on ne pourra pas exiger, par exemple, qu'ils fassent en plus des économies considérables pour une population future qui sera, le plus souvent, bien plus nombreuse. Dans le cadre d'un scénario *pessimiste,* dans lequel les générations futures ne jouiront pas d'une situation meilleure, mais plus mauvaise, parce que les générations antérieures n'auront pas suffisamment économisé, les conséquences des obligations utilitaristes de prévoyance sont intuitivement beaucoup plus acceptables, puisque les sacrifices des générations antérieures ne servent plus seulement à améliorer un niveau de bien-être (de toute façon déjà acceptable) des générations ultérieures, mais à empêcher des catastrophes.

À l'extrémité inverse, on trouve les solutions *minimalistes,* dans lesquelles les générations actuelles sont uniquement obligées de préserver les ressources au niveau où elles les ont trouvées. C'est aussi dans cet esprit minimaliste que l'on interprète parfois le principe du *sustainable development,* devenu depuis le *Brundlandt Report* des Nations Unies un concept politique clef. Selon cette interprétation, dans un monde où les ressources sont limitées, chaque pays doit avoir le droit de se développer économiquement jusqu'au point où la quantité totale de ressources globales ne s'en trouve pas amoindrie. De la même manière que dans la théorie de la propriété formulée par John Locke, l'appropriation originelle d'une terre n'est justifiée que dans la mesure où il en reste aux autres « autant et d'aussi bonne » (Locke, *Second traité du gouvernement civil,* V, 27), chaque génération ne doit utiliser les ressources existantes que dans la mesure où il reste à la génération suivante une quantité égale de ressources de même qualité. Cela implique concrètement que l'on n'utilise pas un pourcentage de ressources renouvelables supérieur à celui des ressources que l'on recrée (chaque arbre abattu est remplacé par un arbre replanté), que les ressources non renouvelables sont remplacées soit par des ressources renouvelables (100 arbres sont plantés pour chaque baril de pétrole brut consommé), soit par une évolution du savoir et des améliorations techniques qui permettent la substitution ou l'exploitation et l'utilisation plus importantes de ressources non renouvelables (de telle sorte que les marges écologiques autorisant la pollution de la biosphère par matières nocives et déchets soient respectées et que les fonctions des écosystèmes et du système climatique ne soient pas irréversiblement détruites). L'expérience montre que même cette norme minimale ne peut guère être imposée politiquement. Mais d'un point

de vue éthique, elle est *trop* minimaliste et clairement insuffisante. Car elle ne tient pas compte de l'augmentation globale de la population, prévisible et inéluctable à court terme. Si la génération suivante dispose du même niveau de ressource que la génération actuelle mais a une population de moitié plus importante (et la génération suivante une population deux fois plus importante que la première), les *membres* de la génération suivante, si l'on suit la stratégie minimaliste, ne sont pas à l'abri de catastrophes. Gregory Kavka (*The Futurity Problem*, 1978) a donc proposé de formuler le « Lockean Standard » (critère lockien selon lequel ce ne sont pas les *générations,* mais les *membres* de ces générations qui disposent, à chaque fois, des mêmes ressources). Dans les conditions actuelles, cette norme exige des prestations de prévoyance bien plus importantes que celles prévues par la norme minimaliste.

Un autre thème de critique contre le modèle minimaliste est qu'il permet de renoncer à des améliorations possibles de la situation des générations futures, même quand des améliorations relativement importantes du bien-être de ces générations peuvent résulter du fait que les générations antérieures fassent des investissements, ou bien qu'elles renoncent à utiliser des ressources, même de façon minimale.

Une application *entre* les générations du *principe de différence* proposé par Rawls pour les répartitions *au sein* des générations produit un modèle minimaliste. En supposant avec optimisme que les ressources sont inépuisables, la population constante et le progrès technique autonome (indépendant de la constitution du capital), ce principe permet même à la génération antérieure de laisser aux générations suivantes *moins* que ce qu'elle-même a trouvé, puisqu'elle peut penser en toute confiance que la génération suivante, grâce au progrès technique qu'elle ne peut influencer, obtiendra avec moins de ressources le même niveau de bien-être. Comme chaque génération n'a plus qu'à veiller à ce qu'aucune génération ultérieure ne soit mieux lotie qu'elle-même, des possibilités d'évolution considérables demeurent inutilisées. Toute la succession des générations en reste au niveau d'évolution des chasseurs et des cueilleurs – une conséquence qui a incité Rawls à transformer les conditions de son modèle lorsqu'il faut l'appliquer au problème de la justice entre les générations.

Escompte du futur et problème de la motivation

Le dernier point de controverse a trait au poids qu'il faut accorder aux obligations à l'égard des générations futures par rapport aux devoirs envers les contemporains. Tandis que l'utilitarisme, mais aussi la tradition kantienne, tendent à accorder un *poids identique* à la responsabilité envers le futur et à la responsabilité envers le présent, de nombreux modèles économiques se conforment à une tendance psychologique répandue, qui accorde moins d'importance aux profits futurs (« préférence pour le présent ») et « escompte » les profits et les coûts futurs par rapport aux profits et aux coûts présents en les traitant comme une grandeur monétaire qui, dans une économie nationale dynamique, perd d'autant plus de valeur qu'elle se situe loin dans le futur. Plus le « taux d'escompte social » pratiqué est important, moins on accorde de poids aux profits et aux coûts futurs engendrés par les actes commis et omis aujourd'hui, et donc aux devoirs envers les individus futurs.

Un escompte de biens ou de maux monétaires futurs (et mesurables en valeurs financières) est toujours justifié quand, dans une économie nationale donnée, on peut s'attendre à avoir un taux d'intérêt réel qui fait d'une somme économisée aujourd'hui une somme future réellement plus élevée, et, dans cette mesure, dévalorise, si on les considère à partir d'aujourd'hui, des sommes futures de même montant. Il n'en résulte cependant pas de dévalorisation proportionnelle des profits ou des coûts futurs, sauf si l'on justifie leur escompte par une *incertitude*, laquelle croît au fur et à mesure de leur caractère futur. Le principe de l'*impartialité* spécifique du *point de vue moral* plaide contre l'escompte des profits et des coûts futurs : seules des évaluations formulées à partir du point de vue impartial de la morale ont une chance d'être conformes à la prétention, caractéristique des jugements moraux, qu'elles ont à une validité universelle. Mais si l'on adopte ce point de vue, on est forcé de se demander comment, de là, on pourrait justifier une attitude privilégiant le présent ou l'avenir immédiat. Un privilège accordé au présent serait un cas manifeste de partialité.

Outre l'impartialité des évaluations éthiques, c'est tout particulièrement l'*asymétrie causale* dans le rapport entre les acteurs du présent et les personnes concernées dans le futur qui engendre un *problème de motivation :* nous pouvons léser les individus futurs, mais ceux-ci ne peuvent nous léser. L'*égoïsme* (le fait de négliger autrui au profit de nous-mêmes), la *distance morale* (le fait de négliger des individus lointains au profit de ceux qui nous sont proches) et la *préférence pour le présent* (le fait de négliger le futur au profit du présent) demeurent, contrairement à beaucoup de décisions concernant le rapport entre les générations, à l'abri des sanctions. Un agent à la fois égoïste et rivé au présent n'a pas de raison de mener une action de prévoyance envers des individus futurs, et un individu seulement égoïste n'a de raison de le faire que dans la mesure où cela nourrit la perspective que ses descendants gardent de lui un souvenir positif.

Un autre facteur complique en outre la prise de responsabilité concrète envers le futur : l'*anonymat* des individus qui vivront dans le futur et les *incertitudes* du savoir prédictif dont ils sont l'objet.

Ces deux facteurs facilitent le refoulement psychique des dangers futurs et incitent à les prendre plus à la légère que les risques actuels. La disposition à se sentir responsable de risques provoqués par sa propre action ou omission à l'égard de victimes statistiques (qui ne sont pas encore connues) est moins marquée que la disposition à se sentir responsable envers des victimes connues. La disposition à éviter des dommages futurs certains ou à prendre conscience d'un succès futur certain est plus marquée que la disposition à éviter des risques et à ne pas laisser inexploitées de simples possibilités.

Comment peut-on tout de même encourager la motivation en faveur de la prévoyance envers le futur ? Il semble important de développer une conscience de sa propre *position temporelle dans la chaîne des générations* et un *sentiment de communauté, dépassant les limites de sa propre génération,* sinon avec toute l'humanité, du moins avec un groupe culturel, national ou régional limité, afin de se forger une attitude de gratitude à l'égard du passé et de reconnaissance de ses devoirs de prévoyance en direction du futur. Pour corriger les distorsions provoquées par l'absence de vision à long terme et par l'égoïsme dans l'évaluation des ressources naturelles et culturelles, une idée peut aussi être utile : celle d'un *marché du futur* hypothétique sur lequel interviennent, comme demandeurs, outre la génération actuelle, toutes les générations futures. (Cette conception correspond à une variante entre générations de la *position originelle* de Rawls.) Le prix qu'atteindraient notamment les ressources non renouvelables sur un tel marché du futur serait un meilleur critère de leur « valeur vraie » que les prix de marché factices dans lesquels la rareté, notamment celle des ressources naturelles, n'est pas assez prise en compte.

Mais les transformations de la conscience ne suffisent certainement pas à faire en sorte que les décisions politiques soient prises, plus nettement qu'on ne l'a fait jusqu'ici, non plus en fonction du prix du marché, mais de la valeur réelle qu'ont les ressources naturelles quand on tient pleinement compte de leurs utilisations futures. Un pas possible dans la bonne direction serait la représentation des besoins et intérêts (vraisemblables) des générations futures dans les décisions actuelles par l'institution d'un *ombudsman* (médiateur) pour les générations futures, au niveau local, régional, national et international. L'institution qui permet aux associations de se porter *partie civile* pourrait aussi être étendue : elle ne se limiterait plus à la défense des intérêts de la nature, mais s'étendrait aux intérêts des générations futures, ce qui permettrait aussi de vérifier l'action publique à l'aune de sa « compatibilité avec le futur ». Pour contrôler et sanctionner « l'oubli du futur » dans l'action des États nationaux, la meilleure option serait certainement un tribunal mondial (cf. Weiss, *In Fairness to Future Generations,* 121). Mais au moins une commission comparable à la Commission des Droits de l'homme des Nations Unies, qui ne dispose pas de pouvoir de sanction, serait déjà utile : elle rendrait au moins publics les cas où l'on lèse les intérêts des générations futures (comme le déboisement de grandes parties de la forêt tropicale, la désertification ou l'émission de gaz contribuant à l'effet de serre) et elle permettrait de dénoncer les transgressions des traités.

► ACOT P., *Histoire de l'écologie,* Paris, PUF, 1988. — ANDERSON C. W., *A deeper freedom : Liberal democracy as an everyday morality*, Madison, Univ. of Wisconsin Press, 2002. — BAYLES M. D. éd., *Ethics and Population,* Cambridge (Mass.), Schenkman, 1976. — BIRNBACHER D., « Prolegomena to an ethic of quantities », *Ratio,* 28, 1986, 36-55 ; *Verantwortung für zukünftige Generationen* (1988), trad. fr., *La Responsabilité envers les générations futures,* Paris, PUF, 1994. — DE ROOSE F. & VAN PARIJS P., *La Pensée écologiste ; essai d'inventaire à l'usage de ceux qui la pratiquent comme ceux qui la craignent,* Bruxelles, De Boeck, 1991. — DUQUET M., *Glossaire d'écologie fondamentale,* Paris, Nathan, 1993. — EHRLICH P. R. & EHRLICH A. H., *Population, Resources, Environment ; Issues in Human Ecology,* San Francisco, Freeman, 1970. — EHRLICH P. R. & EHRLICH A. H., *One with Nineveh : politics, consumption, and the human future*, Washington, Island Press, 2004. — BIRNBACHER D. éd., *Bioethik als Tabu ? Toleranz und ihre Grenzen*, Münster, LIT, 2000. — BIRNBACHER D. & BRUDERMÜLLER G., *Zukunftsverantwortung und Generationensolidarität,* Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001. — GLOVER J., *Causing Death and Saving Lives,* Harmondsworth, Penguin, 1977. — GOFFI J.-Y., *Le Philosophe et ses animaux,* Nîmes, J. Chambon, 1994. — GOSSERIE A., *Penser la justice entre les générations*, Paris, Flammarion, 2004. — GRIFFIN J., « Is unhappiness morally more important than happiness ? », *Philosophical Quarterly,* 29, 1979, 47-55. — HAMPICKE U., *Ökologische Ökonomie,* Opladen, Westdeutscher, 1992. — JONAS H., *Das Prinzip Verantwortung* (1979) (trad. fr., J. Greisch, *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique,* Paris, Le Cerf, 1991). — KAVKA G. S., « The futurity problem », *Sikora/Barry,* 1978, 186-203 (repris in *Partridge,* 1980, 109-122). — NG Y.-K., « What should we do about Future Generations ? », *Economics and Philosophy,* 5, 1989, 235-253. — PARFIT D., *Reasons and Persons,* Oxford, Univ. Press, 1984. — PARTRIDGE E. éd., *Responsibilities to Future Generations,* Buffalo (NY), Prometheus, 1980. — PASSMORE J., *Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions,* Londres, Ducworth, 2ᵉ éd., 1980. — PATZIG G., *Ökologische Ethik – innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983. — RAWLS J., *A Theory of Justice* (1971), trad. fr., C. Audard, *Théorie de la justice,* Paris, Le Seuil, 1987. — SIDGWICK H., *The Methods of Ethics,* Londres, Macmillan, 7ᵉ éd., 1907 (à paraître en trad. fr. aux PUF, en 1998). — SIKORA R. I. & BARRY B. éd., *Obligations to Future Generations,* Philadelphie, Temple Univ. Press, 1978. — SMART J. J. C. & WILLIAMS B., *Utilitarianism for and against,* Cambridge, Univ. Press, 1973 (trad. fr. *Utilitarisme. Le pour et le contre,* Genève, Labor & Fides, 1997). — TAYLOR P. W., *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics,* Princeton (NJ), Univ. Press, 1986. — TURNER T., *Biological anthropology and ethics : From repatriation to genetic identity*, Albany, State Univ. of New York Press, 2004. — WEISS E. B., *In Fairness to Future Generations : International Law, Common Patrimony, and*

Intergenerational Equity, Tokyo, United Nations Univ. / Dobbsferry (NY), Transnational Publ., 1989.

Dieter BIRNBACHER

→ *Conséquentialisme ; Environnement ; Évolution , Jonas ; Nature ; Qualité de vie ; Responsabilité ; Utilitarisme.*

PORNOGRAPHIE

Les discussions éthiques et politiques sur la façon de considérer la pornographie dépendent directement de la nature et de l'éventail des matériaux auxquels on se réfère lorsqu'on parle de « pornographie ». L'analyse philosophique peut nous aider à démêler les confusions conceptuelles qui entachent l'usage de ce terme, et ce faisant, à éclaircir la question controversée de savoir s'il faut limiter la production et la diffusion de tels matériaux.

Questions de définition

Étymologiquement, la « pornographie » désigne des portraits ou des descriptions de prostituées, ainsi que des écrits qui leur sont consacrés. Aujourd'hui, ce terme tend à désigner essentiellement des représentations sexuellement explicites – écrits compris – de personnes, habituellement de sexe féminin. Il est également courant de parler de « pornographie enfantine ». Dans cette perspective, il est important de distinguer les femmes des « petites filles », et de rappeler que la pornographie enfantine ne concerne pas seulement les enfants de sexe féminin. Notons de plus qu'un grand nombre, voire une majorité, de ceux qui participent aux films pornographiques ne se prostituent pas. Ainsi, aujourd'hui, la signification principale de ce terme dépasse de beaucoup son sens originel.

Certains auteurs proposent une définition évaluative : relève de la pornographie toute représentation qui cautionne et approuve le spectacle de femmes soumises à des sévices sexuels ou qui en sont les victimes ; soit, par exemple, un film proposant la vision d'une femme grièvement blessée à la suite d'un acte sexuel sadique et qui ne réprouve pas clairement un tel acte. Des images si viscéralement choquantes nous rappellent que les matériaux qualifiés de « pornographiques » comprennent également des matériaux qui, s'ils peuvent induire une excitation et une stimulation sexuelles chez certains, sont à tort présentés comme étant « simplement » érotiques et qui, loin de ne déranger que les pudibonds, sont jugés répréhensibles même par les « fervents du sexe ».

La difficulté que soulève cette définition évaluative est qu'elle exige de régler d'abord certaines questions morales préalables à tout accord sur l'usage du terme « pornographie ». Ensuite, il est conforme à l'usage courant de qualifier de « pornographie » des films montrant des couples heureux se livrant de leur plein gré à des actes sexuels d'une nature ou d'une autre. Or, il est possible de dire dans ce cas que la femme (ou l'homme) n'est pas maltraitée ni exploitée. Il semble donc que la définition évaluative soit en contradiction avec l'usage courant.

Si notre but est de reconstruire le sens du terme « pornographie », il est préférable d'abandonner la définition évaluative, trop restrictive. Dans l'idéal, nous avons besoin d'une définition suffisamment précise qui soit conforme à l'usage dominant de ce terme, qui ne soit donc ni trop large ni trop étroite, et qui soit moralement neutre. Une définition neutre permettra à toutes les parties qui se demandent s'il est moral ou non de produire, de diffuser ou de censurer des matériaux pornographiques, de s'entendre sur la nature des matériaux qui constituent l'objet du litige ; l'absence de séparation nette entre la tâche qui consiste à identifier les pratiques en question et celle qui consiste à les évaluer a conduit à de fréquentes et inutiles confusions.

Soit la définition suivante, fonctionnelle et plus adéquate : la pornographie consiste à représenter, de façon sexuellement explicite, en mots ou en images, des personnes, et ce dans l'intention première et immédiate, et avec un espoir raisonnable, de provoquer une excitation sexuelle significative chez celui qui consomme de tels matériaux. Plusieurs de ces points méritent un commentaire. La plupart des pornographes ont pour objectif principal de gagner de l'argent ; or, ce fait est compatible avec notre définition. Le fait que l'un des buts de la pornographie soit de provoquer une excitation sexuelle permet de distinguer la pornographie, par exemple, des photographies de nu qui illustrent les ouvrages médicaux, et dont le but n'est vraisemblablement pas de provoquer une excitation. On pourrait dire la même chose des œuvres d'art, qu'il s'agisse de photographie, de peinture ou de sculpture, dont les finalités sont de nature esthétique. Si nous admettons que Michel Ange n'a jamais cherché à provoquer l'excitation sexuelle par ses statues, alors son David ne relève pas de la pornographie, même s'il devait susciter chez certains une telle excitation. De plus, en incluant dans notre définition la clause d' « espoir raisonnable », nous supposons que de charmantes photographies, plus vraies que nature, de fraises bien juteuses ne méritent jamais, ou normalement pas, le nom de pornographie. Il en va de même pour une personne qui se prendrait pour un véritable pornographe, mais penserait à tort que ses photographies de femmes anorexiques en manteau sont excitantes : de telles productions ne sont pas de la pornographie. Dans les deux cas, il est déraisonnable d'espérer provoquer l'excitation sexuelle d'un adulte quelconque, et nous n'avons pas là ce que nous pourrions appeler d'ordinaire une représentation de personnes qui soit sexuellement explicite.

Soit des photographies d'êtres humains dénudés, récemment morts, ou des films montrant des

primates (nus), non humains, en train de copuler. D'après notre définition, ces exemples ne sont pas de la pornographie (il ne s'agit pas d'une représentation de personnes, attendu que nous réservons ici le terme de « personnes » à des êtres humains vivants). D'après quel critère décidons-nous que des cas de ce genre sont ou non des exemples de pornographie ? Devons-nous modifier légèrement notre définition ? Ces questions sont peut-être inessentielles. Les cas précédents sont en marge de la pornographie ; nous pourrions les classer dans la rubrique « quasi-pornographie ». Mais l'importante question de savoir s'il faut limiter ces derniers matériaux d'une manière ou d'une autre reste posée, même si nous les excluons de la catégorie des matériaux (à proprement parler) pornographiques.

Notre concept de pornographie recouvre un large éventail de matériaux. Il est cependant essentiel, pour certains besoins, de définir des sous-catégories pertinentes, telles que la pornographie enfantine par opposition à la pornographie adulte, ou la pornographie violente par rapport à la pornographie non violente. Cette tâche n'est qu'ébauchée dans ce court essai.

Plusieurs difficultés de définition subsistent cependant. D'abord, un problème bien connu d'indétermination : notre définition n'est pas assez précise pour prévenir la possibilité de différents cas limites. La définition courante du terme « viol », impliquant (notamment) l'usage de la contrainte, est, de ce fait, floue. Rares sont ceux, cependant, qui en déduisent qu'il est impossible de formuler des lois claires contre le viol. De même, ceux qui soutiennent que les lois antipornographie (par exemple, aux États-Unis) manquent de précision, ce qui les rend non conformes à la Constitution, risquent d'invoquer des critères de précision qui sont, en l'occurrence, déraisonnables. Mais notre définition reste indéterminée principalement parce que nous manquons de critères précis (même s'il serait raisonnable d'en formuler) pour définir ce que sont « une représentation sexuellement explicite » et « une excitation sexuelle significative ». L'expression « sexuellement explicite » ne peut désigner simplement ce qui appartient manifestement au domaine sexuel. On laissera toutefois de côté les éléments supplémentaires qu'il faudrait faire intervenir dans la définition.

Certaines images, en stimulant l'imagination ou en suscitant une certaine identification avec le rôle de la personne représentée, provoquent normalement un désir sexuel significatif chez les consommateurs (lecteurs ou spectateurs) de pornographie. L'insistance et la persistance de ce désir, son effet physiologique, le fait qu'il envahisse la conscience d'une personne, sont des indices bien connus du degré d'excitation sexuelle. Un facteur important pour décider si un matériau est susceptible de provoquer une excitation sexuelle est son effet probable sur une personne moyenne d'une population donnée, par exemple féminine, dont l'âge est compris entre quinze et soixante ans, intellectuellement et physiquement normale (statistiquement parlant) ; les réactions d'individus particuliers sont peu concluantes.

On peut objecter que notre définition ne permet pas de distinguer la pornographie de l'érotisme, ou qu'elle ne met pas en évidence ce que la pornographie aurait de si mauvais par rapport à l'érotisme. Considérons le premier point. Le terme « pornographique » est souvent utilisé de façon péjorative, ce qui est moins, ou pas du tout, le cas du terme « érotique ». Il est vrai que la connotation péjorative de la pornographie peut être récusée : il n'est pas contradictoire de dire qu'on aime ou qu'on approuve (un peu) la pornographie. Mais il est surtout important de savoir si le terme pornographie est utilisé de façon neutre ou non. Si tel est le cas, la question de l'évaluation morale de la pornographie est ouverte. Sinon, l'une des questions morales sera de savoir si une entité donnée est pornographique, ou compte comme telle. L'utilisation neutre du terme « pornographie », tel qu'il est défini ici, lui confère par conséquent un sens très proche de celui d'érotisme.

Le terme « érotique » qualifie ce qui éveille, ou tend à éveiller, le désir sexuel ou l'amour. Il semblerait donc que toute forme de pornographie soit érotique (bien qu'elle ne puisse que peu, ou pas, éveiller d'amour). Toutefois, tout ce qui est érotique n'est pas pornographique. Le spectacle des fraises juteuses dont nous parlions plus haut est peut-être érotique, mais leur représentation ne constituera certainement pas de la pornographie, étant donné que nous avons limité l'usage de ce dernier terme aux seules représentations sexuellement explicites d'êtres humains.

Et que penser de la luxure ? Que signifie l'expression : « éveiller l'appétit de luxure » ? Deux choses essentiellement. D'abord, provoquer un désir sexuel *simpliciter*. Ce sera donc par définition le cas de l'érotisme ou de la pornographie. Ensuite, éveiller des désirs sexuels inhabituels ou excessifs. Qu'un exemple donné d'érotisme ou de pornographie éveille ou non de tels désirs constitue probablement une question secondaire, qui se pose différemment selon les personnes. L'une peut trouver le cuir excitant, l'autre peut préférer un bain de crème fraîche.

Où situer ce qui est obscène ? Le terme « obscène » désigne principalement ce qui est répugnant. Ce qui est répugnant (à voir, à entendre) varie selon les cultures et les personnes. Toutefois, certains événements peuvent être universellement considérés comme répugnants : une personne en train de manger ses propres déjections, ou la torture d'un enfant, par exemple. La façon dont une personne réagit à la vision d'actes sexuels est souvent influencée par ses convictions morales. Par définition, érotisme et pornographie tendent à exciter le désir sexuel, en provoquant une attirance positive pour un objet (présent ou absent) de

désir. Lorsqu'un objet nous répugne, nous désirons l'éviter. Mais il est extrêmement curieux de vouloir mettre sur le même plan ce qui est obscène et ce qui est pornographique. On peut évidemment éprouver tout à la fois des sentiments d'attirance et de répulsion, par exemple, face au feu. Néanmoins, il n'est pas évident que l'on puisse être *à la fois globalement* dégoûté et *globalement* attiré par un objet. Par conséquent, il n'est pas sûr qu'une chose puisse à la fois être pornographique et obscène (au sens de répugnant). Les débats publics et juridiques sur ces questions sont donc confus, dans la mesure où ces deux termes sont parfois assimilés. On ne niera pas, bien entendu, qu'une chose puisse être pornographique (tendant à provoquer le désir sexuel parmi la population adulte) tout en suscitant de la répulsion chez des individus particuliers. De plus, la signification essentielle du terme « obscène » n'implique pas nécessairement un rapport avec les questions de sexualité ; certains considèrent, et cela se comprend, que la torture ou la guerre sont obscènes. Comme certaines personnes éprouvent de la répugnance pour les jurons qui désignent des organes ou des pratiques sexuelles, il est tout naturel que les référents de ces termes soient qualifiés « d'obscénités » ou « d'obscènes ».

Au terme de ce travail de distinction conceptuelle, nous pouvons proposer des éléments d'une évaluation morale de la pornographie (et de sa production, de sa diffusion, ou de sa restriction).

Les problèmes moraux

Certains débats moraux consacrés à la pornographie sont faussés parce qu'ils définissent le terme de « pornographie » en incluant dans ce concept le fait qu'il présente les femmes comme des individus dont on peut abuser. D'après la définition implicite de l'usage commun du terme, toute forme de pornographie ne présente pas les femmes de cette manière, même si c'est le cas d'une certaine pornographie. Ainsi en est-il de celle qui décrit à tort les femmes en général comme des êtres sexuellement insatiables (mais d'autres groupes sont victimes de telles caractérisations et ont lieu de s'en plaindre aussi ; citons le cas des hommes, des Noirs, etc.).

Le principal débat moral porte sur la possibilité d'admettre que l'on restreigne de façon coercitive la production ou la diffusion de tels matériaux pornographiques (ou que l'on impose une compensation des préjudices résultant de la création ou de la diffusion de ces matériaux). Trois motifs majeurs semblent justifier une telle restriction. Le premier est d'ordre paternaliste. On agirait ainsi pour le bien (moral ou non) du pornographe ; mais cette raison n'est pas souvent invoquée. Deuxièmement, certains sont choqués par le matériau pornographique parce qu'ils estiment que, par-delà les préjudices que peuvent subir ceux qui se livrent à ces pratiques ou les regardent, les représentations de ces actes sont en elles-mêmes immorales, comme ce serait, par exemple, le cas des rapports bucco-génitaux ou des rapports sexuels avec des animaux. Mais les convictions morales de la personne sont un facteur clef dans l'appréciation de « l'offense morale » subie. La seule représentation de choses « simplement érotiques » choque certaines personnes, même s'il n'y a aucune raison de croire que la « consommation » de telles représentations puisse causer du tort à quelqu'un. Lorsqu'il est loisible aux « spectateurs » potentiels d'éviter l'offense, il n'y a pas de raison sérieuse d'imposer de limitation pour outrage moral. La représentation gigantesque d'un phallus (ou d'un vagin) sur un lieu de travail est une chose, mais dans une salle de musée, c'en est une autre.

On peut se demander si le fait d'admettre qu'un gouvernement puisse légitimement exercer une répression pour la seule raison que certains s'estiment offensés par telle forme d'expression, sans en être par ailleurs victimes, ne témoigne pas d'une culture et d'une idéologie hautement répressives. Une partie des membres de certaines cultures trouvent que l'État doit punir la « simple expression de propos hérétiques » – comme nier l'existence de Dieu ou d'Allah –, éventuellement de la peine capitale (comme en Angleterre, par exemple, au milieu du XVIIIe s., ou dans certains pays actuellement).

Enfin, l'argument principal affirme que la pornographie misogyne (entendons ici la catégorie qui présente les femmes comme des êtres dont on peut abuser au mépris du respect dû aux personnes) porte préjudice, quoiqu'indirectement, aux femmes. De fait, la pornographie la plus dangereuse est celle qui cautionne la violence. Lorsque les femmes représentées sont capables de donner un consentement moralement pertinent, on ne saurait soutenir que la production du matériau pornographique, ou sa diffusion, entraîne nécessairement en soi un préjudice. Il est néanmoins prouvé que les hommes qui consomment de tels matériaux sont plus que les autres disposés à croire (ou à être confortés à croire) qu'il est admissible d'abuser des femmes, et qu'il est plus fréquent qu'ils en abusent effectivement. En résumé, une telle pornographie contribue à propager une conception sexiste et offensante. Il ne s'agit pas d'affirmer que tous les hommes agissent ainsi ; ni qu'une telle pornographie constitue à coup sûr un des éléments de la violence contre les femmes. Il est tout à fait plausible d'imputer des conséquences dommageables à une certaine catégorie de pornographie, à savoir celle qui cautionne la représentation de femmes (mais aussi peut-être d'autres personnes, les enfants par exemple) injustement victimes de violences sexuelles. Le pourcentage de femmes victimes de mauvais traitements, violents ou non, est extrêmement élevé dans beaucoup de pays. Et les hommes pourraient du reste se demander s'ils

n'estimeraient pas eux aussi qu'il est urgent de traiter ces questions, si un homme subissait l'équivalent d'un viol toutes les cinq minutes. Certains membres de communautés dévalorisées sont de fait maltraités et il ne fait aucun doute que la pornographie misogyne contribue à une telle dévalorisation des femmes.

Abordons maintenant des questions épineuses. Sur le plan abstrait, la liberté d'expression est d'une grande valeur. Mais la présomption en sa faveur est immédiatement affaiblie dès lors qu'il est manifeste que des actes par lesquels on s'exprime entraînent un préjudice, ou risquent de porter préjudice à d'autres personnes qui ne sont pas consentantes. Pousser un cri dans une pièce où se déroule une opération du cerveau est un acte d'expression qu'on ne saurait tolérer. Pour prendre un autre exemple, un assassin peut « exprimer » ses valeurs, ou sa conception du devoir religieux, en commettant des meurtres. *A contrario*, certains actes d'expression peuvent avoir des conséquences prévisibles, quoique probablement involontaires, qui sont très préjudiciables ; par exemple, montrer à la télévision des suicides d'adolescents (ce qui risque d'entraîner des suicides bien réels). On peut affirmer que de telles émissions aggravent les risques que courent les adolescents. Mais que se passerait-il si ce n'était pas deux ou trois adolescents qui se suicidaient, mais cent ou mille ? Les chiffres revêtent ici une pertinence morale. Dans une société où le taux de violence contre les femmes est extrêmement élevé, l'argument qui exige que l'on mette fin à tout ce qui contribue à augmenter le pourcentage de risques prend d'autant plus de poids.

Outre la pornographie misogyne, de nombreuses autres sources ont également alimenté l'idée que les femmes ont un statut moral inférieur et qu'il est permis d'en abuser : c'est le cas de certains aspects du christianisme ou de certaines doctrines religieuses, mais c'est parfois le cas aussi d'Aristote et de Rousseau, de certains romans, et de nombreuses publicités. La contribution relative de la pornographie misogyne à cette tendance est difficile à apprécier, mais ce fait ne peut constituer une bonne raison de la tolérer dans tous les cas. Il est en soi suspect d'exiger des preuves extraordinairement nombreuses du rôle causal que joue la pornographie misogyne dans le préjudice fait aux femmes ou dans son étendue. Néanmoins, la sottise dont font preuve les gouvernements et le zèle monomaniaque que manifestent les moralistes autosatisfaits lorsque l'occasion leur est donnée de censurer ou de punir sont inquiétants et nous invitent à ne pas favoriser l'ingérence de l'État, particulièrement dans les domaines autres que le cinéma et la vidéo.

► ARCAND B., *Le Jaguar et le tamanoir : anthropologie de la pornographie*, Boréal, 1991. — ASSITER A., « Autonomy and Pornography », *in* GRIFFITHS M. & WHITFORD M. éd., *Feminist Perspectives in Philosophy*, Londres, Macmillan, 1988. — BAKER R. & ELLISTON F. éd., *Philosophy and Sex*, Buffalo (NY), Prometheus Books, 1988 (éd. révisée. Voir en particulier, « Pornography, feminism, and censorship », par F. Berger, p. 327-351). — BERGER F. R., « Pornography, sex, and censorship », *Social Theory and Practice*, 4, 1977, 183-209 (rééd. *in* SOBLE A. éd., *The Philosophy of Sex. Contemporary Readings*, Totowa (NJ), Littlefield Adams, 1980, p. 322-347) ; (éd.), *Freedom of Expression*, Belmont (CA), Wadsworth, 1980. — BUTLER J., *Excitable Speech*, Londres, Routledge, 1997. — CIARDI J., « What is pornography ? », *Saturday Review*, 13 juil. 1963. — CLOR H., *Obscenity and Public Morality*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1970. — COPP D. & WENDELL S. éd., *Pornography and Censorship*, Buffalo (NY), Prometheus Books, 1983. — CORNELL D., *The Imaginary Domain*, Londres, Routledge, 1995. — DELGADO R. & STEFANCIC J., *Must we Defend Nazis ? Hate Speech, Pornography and the New First Amendment*, New York, New York Univ. Press, 1997. — DONNERSTEIN E. & LINZ D. G., « The question of pornography », *Psychology Today*, déc. 1986, p. 56-60. — DWORKIN A., *Pornography. Men Possessing Women*, New York, Perigree Books, 1983. — DWORKIN R., *Taking Rights Seriously*, Londres, Duckworth, 1977 (trad. fr., Paris, PUF, 1995) ; « Do we have a right to pornography ? », *A Matter of Principle*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1985. — FEINBERG J., *Offense to Others*, Oxford, Univ. Press, 1985. — FEINBERG J. & GROSS H. éd., *Philosophy of Law*, Belmont (CA), Wadsworth, 1986. — GARRY A., « Pornography and respect for women », *Social Theory and Practice*, 4, 1978, p. 395-421 ; rééd. *in* BISHOP S. & WEINZWEIG M. éd., *Philosophy and Women*, Belmont (CA), Wadsworth, 1979, p. 128-139. — GOLDSCHMIDT P., *Pornography and Democratization*, Boulder, Westview Press, 1998. — GRIMSHAW J., « Ethics, Fantasy and Self-Transformation », *in* GRIFFITH A. P. éd., *Ethics*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, p. 145-158. — KAITE B., *Pornography and Difference*, Indianapolis, Indiana Univ. Press, 1995. — KAPPELER S., *The Pornography of Representation*, Oxford, Polity Press, 1986. — LEDERER L. éd., *Take Back the Night*, New York, William Morrow, 1980. — LINTON D., « Why is pornography offensive ? », *Journal of Value Inquiry*, 13, 1979, p. 57-62. — MACKINNON C. A., *Feminism Unmodified*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1987 ; *Only Words*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1993 ; « Pornography, civil rights, and speech », *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Review*, 20, n° 1, hiver 1985 ; « Pornography Left and Right », *in* NUSSBAUM M. & ESTLUND D. éd., *Sex, Preference and Family*, Oxford / New York, Oxford Univ. Press, 1997, p. 102-125. — MACKINNON C. & DWORKIN A., *In Harm's Way*, Cambridge Mass., Harvard Univ. Press, 1997. — MARZANO M., *La Pornographie ou l'épuisement du désir*, Paris, Buchet-Chastel, 2003. — MISHAN E., « Making the world safe for pornography », *Encounter*, mars 1972, p. 9-30 ; « Pornography : defamation and the endorsement of degradation », *Social Theory and Practice*, 11, 1985, p. 61-87 ; *Women, Sex, and the Law*, Totowa (NJ), Rowman & Allanheld, 1984. — NUSSBAUM M., « Objectification », *Philosophy & Public Affairs*, 1995, 24, p. 249-291. — OGIEN R., *Penser la pornographie*, Paris, PUF, 2003. — POLIN R. & CODERRE C., *La Violence pornographique : la virilité démasquée*, Hull, Asticou, 1986. — POSNER R., *Sex and Reason*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1992. — POULIN R., *La Violence pornographique : industrie du fantasme et réalités*, Cabédita, 1993. — SCHAUER F., *Free Speech. A Philosophical Enquiry*, Cambridge, Univ. Press, 1982. — SOBLE A., *Pornography*, New Haven (CT), Yale Univ.

Press, 1986. — STEWART M. A. éd., *Law, Morality, and Rights*, Dordrecht, D. Reidel, 1983 (voir en particulier, A. W. B. Simpson, « Obscenity and the law », et A. D. Woozley, « The tendency to deprave and corrupt »). — STROSSEN N., *Defending Pornography : Free Speech, Sex and the Fight for Women's Rights*, New York, Scribner, 1995. — TANG I., *Pornography*, New York, Macmillan, 1999. — TUCKER D., *Law, Liberation and Freedom of Speech*, Totowa (NJ), Rowman & Allanheld, 1985. — VEDAS M., « A first look at the pornography / civil rights ordinance : could pornography be the subordination of women ? », *Journal of Philosophy*, 84, 1987, p. 487-511. — WALFSON N., *Hate Speech, Sex Speech, Free Speech*, Londres, Praegel, 1997. — WEINSTEIN J., *Hate Speech, Pornography and Radical Attacks on Free Speech Doctrine*, Boulder, Westview Press, 1998. — Coll. : « Anti-pornography laws and first amendment values », *Harvard Law Review*, 98, 1984, 461-481. — « Le dessous du cinéma porno », *CinemAction*, 59, 1991. — *(Report of the) Attorney General's Commission on Pornography*, Washington (DC), GPO, 1986.

Donald VAN DE VEER

→ *Consentement ; Corps ; Droits , Féministe (Éthique) ; Libéralisme , Libertarianisme ; Liberté d'expression ; Obscénité et pornographie ; Prostitution ; Sexualité ; Tolérance.*

PRAGMATISME

La philosophie morale des philosophes pragmatistes

Le pragmatisme est un mouvement philosophique plutôt qu'il n'est un ensemble de doctrines. Ses figures principales ont été Charles S. Peirce (1839-1914), William James (1842-1910) et John Dewey (1859-1952). Dans son article, « The development of American pragmatism », Dewey a caractérisé l'idée fondamentale du pragmatisme – essentielle pour lui – de la manière suivante : « L'action et l'occasion ne se justifient que dans la mesure où elles rendent la vie plus raisonnable et augmentent sa valeur... Ce sur quoi nous insistons plus que tout, c'est que l'on considère l'intelligence comme la seule source et l'unique garant d'un avenir désirable et heureux. » Et concluant cet essai, d'une façon tout à fait représentative de sa démarche, par un appel moral : « [...] plus l'on prend en compte ce que l'intelligence ajoute elle-même à la dignité et la joie de la vie, plus l'on devrait déplorer une situation dans laquelle l'exercice et la joie de la raison sont limités à un groupe social étroit, fermé et technique, et plus l'on devrait demander comment il est possible de faire participer tous les hommes à cette richesse inestimable » (*The Later Works*, vol. 2, p. 19, 21).

Le pragmatisme

En 1878, Peirce avait caractérisé la pensée comme étant stimulée par le doute – par l'occurrence d'une expérience imprévue – et visant à la production d'une croyance. Quant à la croyance, il la considérait comme une règle ou une habitude, et on identifie les habitudes en disant quelle action serait suscitée par quelles circonstances. C'est ainsi que Peirce est amené à énoncer le principe suivant : « Considérez comment nous concevons les effets de l'objet de nos conceptions, effets qui ont de manière concevable une portée pratique. Alors la conception que nous avons de ces effets constitue la totalité de notre conception de ces objets » (« How to make our ideas clear », *Collected Papers*, vol. 5.402 [258]). En 1898, James réintroduisait cette maxime du pragmatisme et glosait la formule peircienne, « les effets que l'on peut concevoir comme ayant une portée pratique », de la manière suivante : « Quelles sensations nous devons en attendre, et quelles réactions nous devons préparer » ; un peu plus haut dans le même paragraphe, il avait proposé une autre formulation de la même maxime : « [...] pour développer la signification d'une pensée, il nous faut seulement déterminer la conduite qu'elle est apte à produire ; cette conduite est pour nous sa seule signification et sa seule importance » (« The pragmatic method », *Essays in Philosophy*, 124).

Peut-être cette maxime rappellera-t-elle au lecteur moderne le critère de signification que les positivistes logiques ont proposé pour la vérifiabilité, et ce lecteur pourrait alors s'attendre à ce que les pragmatiques soient d'accord avec les positivistes logiques pour rejeter la métaphysique et être des non-cognitivistes en morale. Rien ne saurait être plus éloigné de la réalité. Les pragmatiques ont pris la métaphysique au sérieux, en adoptant des positions bien définies – pas tous les mêmes – sur les questions métaphysiques brûlantes de leur temps. En particulier, James s'est servi de la maxime du pragmatisme pour éclairer des doctrines métaphysiques rivales. Les pragmatiques sont cognitivistes en morale, et pour James et Dewey, expérimentalistes. Cette position cognitiviste est rendue possible, je crois, d'une part par le fait que la notion de l'expérience qu'ont les pragmatiques est bien plus riche que celle des positivistes logiques, qu'elle comprend les sentiments et les émotions aussi bien que les sensations, et d'autre part par leur idée, implicite chez Peirce, esquissée par James et complètement développée chez Dewey, que jugements de fait et jugements de valeur sont inextricablement enchevêtrés.

La maxime pragmatique peut s'appliquer au concept de vérité. Peirce écrit : « L'opinion sur laquelle l'accord de tous ceux qui font des recherches doit se faire est ce que nous appelons la vérité, et l'objet représenté dans cette opinion est le réel » (*Collected Papers*, 5.407 [268]). James décrit cette opinion finale ou vérité absolue comme « ce point idéal, toujours à perte de vue, vers lequel nous nous imaginons que convergeront un jour toutes nos vérités temporaires... En attendant, il nous faut vivre aujourd'hui sur ce que nous pouvons nous procurer en fait de vérité aujourd'hui même, et être prêts demain à la quali-

fier de mensonge» (*Le Pragmatisme*, 106-107 / 203-204). Dewey reconnaissait que la vérité absolue est un idéal irréalisable. Alors qu'est-ce que la vérité (ou l'accord avec la réalité) quand nous disons vraies nos idées et croyances présentes ? Il ne saurait y avoir de réponse simple, parce qu'il y a plusieurs types de croyances. Il nous faut distinguer deux questions : *1)* qu'est-ce qui suscite la formation de croyances et l'astreint à des règles ? et *2)* qu'est-ce que les croyances vraies font pour nous ? Les croyances nouvelles se forment en réaction à des expériences, et elles sont soumises à la condition nécessaire de devoir s'ajuster de manière cohérente au réseau de nos croyances antérieures. Il se peut que cela demande une modification des croyances précédentes, parfois de manière radicale. Rappelons que les croyances sont ce en fonction de quoi nous agissons ; et une croyance est vérifiée si l'action qui lui est conforme (il peut s'agir d'une réflexion supplémentaire) est couronnée de succès, si elle mène à des conséquences auxquelles nous nous attendions dans le domaine de l'expérience ou du concept, ou en tout cas ne mène pas à des conséquences auxquelles nous ne nous attendions positivement pas. Des croyances vraies sont utiles dans ce monde où notre existence est toujours précaire, mais (contrairement à ce que pensent certains lecteurs peu attentifs de James) cela ne veut pas dire que toute croyance qui s'avère temporairement utile soit vraie. Le pragmatisme diffère de l'empirisme antérieur précisément en ce qu'il insiste sur les conséquences. « Mais quand nous prenons le point de vue du pragmatisme, nous voyons que les idées générales ont à jouer un rôle très différent de celui qui consiste à rapporter et enregistrer des expériences passées. Elles sont les bases de l'organisation des observations et des expériences à venir » (Dewey, *Later Works*, vol. 2, 12).

Un tel accent mis sur l'importance des conséquences nous mène à la conception jamesienne d'un univers pluraliste, d'un univers dont l'avenir dépend dans une certaine mesure de notre raisonnement, des hypothèses auxquelles nous mène ce raisonnement et des actions qu'il suscite. Ainsi le pragmatisme est-il à la fois réaliste et idéaliste, « il accepte les choses et les événements pour ce qu'ils sont, indépendamment de la pensée », et « il soutient que la pensée donne naissance à des actes bien particuliers, qui modifient les faits et événements à venir de façon à les rendre plus raisonnables, c'est-à-dire plus adéquats aux fins que nous nous proposons pour nous-mêmes » (Dewey, *ibid.*, 18).

L'éthique de Charles S. Peirce (1839-1914)

La recherche de la vérité est pour Peirce une exigence morale et s'enracine dans des convictions morales. En 1878, Peirce croyait que décider d'adopter la méthode scientifique parce que nous voulons que nos opinions coïncident avec les faits, bien que d'autres méthodes puissent peut-être nous conduire à une plus grande paix de l'esprit, est une décision morale qui nous lie pour la vie. Remarquant qu'il est logique d'agir en accord avec les probabilités, quoiqu'elles n'aient de signification que dans le long terme, alors que chaque vie finie n'est qu'un cas complexe isolé, il affirme que l'attitude logique demande les convictions morales suivantes : un intérêt dans une communauté de chercheurs indéfinie, en concevant que cet intérêt puisse être suprême, et l'espoir de la poursuite illimitée de la recherche. L'autorité morale, même quand elle nous exhorte à adopter la méthode scientifique, ne repose pas sur le raisonnement scientifique, mais sur les convictions. Il soutenait en 1898 que le raisonnement n'a qu'une pertinence réduite pour la conduite de la vie. En particulier, dans les grandes crises morales, nous ne devrions pas nous fier (et de fait nous ne nous fions pas) à notre raison mais recourir à l'instinct, c'est-à-dire au sentiment. Ce qui a amené Peirce à ce « sentimentalisme » assez peu pragmatique, c'est son conservatisme politique : pour lui l'usage de la raison en éthique est une menace pour l'ordre établi, social aussi bien que moral. Réciproquement, il reconnaissait que la moralité traditionnelle avait tendance à s'offusquer de conceptions scientifiques nouvelles (du darwinisme, par exemple), et donc à s'opposer à la liberté de recherche. Pour finir, il mettait en garde contre le risque qu'un chercheur, préoccupé des éventuelles applications pratiques de sa recherche, « ne fasse pas seulement obstacle au progrès de la science pure, mais, et c'est infiniment pire, mette en péril sa propre intégrité morale et celle de ses lecteurs » (Peirce, *Reasoning and the Logic of Things*, 107). James et Dewey devaient rejeter cette séparation tranchée de la science et de la morale.

Dans ses « Lectures on pragmatism » de 1903, Peirce considère l'éthique comme « la discipline étudiant quelles fins de l'action nous sommes prêts à adopter de manière délibérée » (*Collected Papers*, 5.130 [83]). Le seul but que nous puissions choisir est celui qui peut être poursuivi dans toutes les circonstances, ainsi il ne saurait être adopté pour des motifs plus lointains qui seront peut-être frustrés. De plus, le but doit « s'accorder avec le libre développement de la qualité esthétique de l'agent » (*ibid.*, 5.136 [86]). À la suite de Christopher Hookway, mon interprétation du sens de cette formule est que le but ultime, ou sa poursuite, doit être tel que l'agent ne cesse pas d'y prendre un plaisir esthétique, autrement dit, que ce but doit donner une certaine unité complexe à la vie de l'agent. Il n'est pas étonnant que seule la vérité satisfasse à ces deux conditions. Certes, nous ne savons pas si la vérité est accessible, néanmoins « la règle de l'éthique sera d'adhérer au seul but absolu possible, et d'espérer qu'il s'avérera accessible » (*ibid.*, 5.136). Cela sous-entend la position intenable selon laquelle, aussi profitables soient-ils à l'humanité, des buts pratiques ne sau-

raient être ultimes, puisque les circonstances peuvent nous forcer à les abandonner. De plus, la vocation à l'égard d'un but absolu est incompatible avec le faillibilisme peircien, avec la perception que tous les jugements sont révisables à la lumière de l'expérience.

William James (1842-1910) : la psychologie morale

Il faut compléter la présentation donnée par James de sa théorie morale dans « The moral philosopher and the moral life » (*The Will to Believe*, 141-162) par des remarques relevées dans d'autres textes, en particulier dans *The Principles of Psychology [PP]*. James était d'accord avec Peirce pour dire que seuls les actes volontaires sont sous notre contrôle, et donc constituent seuls des sujets d'évaluation appropriés.

En tant que psychologue, James distingue deux types d'actions volontaires, celles qui procèdent immédiatement de la simple « pensée », et celles qui demandent en plus une décision ou résolution. Tous les actes habituels de la vie ordinaire sont de la première espèce. Puisque c'est toujours la conscience qui initie le mouvement, aucune approbation mentale n'est nécessaire quand rien n'entrave le mouvement. Par contraste, dans l'action délibérée, sont présentes un certain nombre d'idées, dont quelques-unes susciteraient par elles-mêmes un certain mouvement tandis que d'autres le gêneraient par elles-mêmes. C'est ainsi que, si les mouvements de mes doigts quand je tape cette phrase sont automatiques, l'usage que je fais de cet exemple est délibéré. En présence d'idées en conflit, nous sommes hésitants, et pourrions le demeurer aussi longtemps qu'on le voudrait. Peut-être finirons-nous par arriver à une décision, quand nous en viendrons à voir que l'action est soumise à une certaine règle que nous avons déjà adoptée ; ou peut-être une forte émotion, par exemple du chagrin, produira-t-elle un brusque changement d'avis. Dans ces cas-là, quoique nous nous sentions libres quand nous prenons la décision, nous ne remarquons pas d'effort de la volonté. Toutefois il arrive que les deux solutions possibles paraissent également présentes devant notre esprit, même au moment de la décision, et une sensation d'effort accompagne notre choix d'un des avenirs possibles, tandis que nous regrettons l'autre solution éliminée à jamais désormais. L'opinion de James est que cela se produit « à chaque fois qu'il est fait appel à une impulsion plus rare et plus idéale pour en neutraliser d'autres d'une espèce plus instinctive et habituelle », ou quand il faut surmonter soit des impulsions puissantes, soit la léthargie. Ainsi James définit l'action morale comme « l'action dans la direction de la plus grande résistance » (*PP*, 1154-1155).

Il ne sous-évalue pas cependant les bonnes habitudes. L'habitude est un obstacle aux révolutions (en nous maintenant presque tous dans le cadre de la loi et à nos places), et surtout les meilleures maximes morales et les meilleurs sentiments sont impuissants si l'on n'a pas développé les habitudes que nous appelons vertus, ainsi qu'un caractère ferme et résolu. Cependant, même une personne au caractère exemplaire rencontrera des situations où il lui faudra délibérer. Réagir de façon automatique à tout événement contingent risque d'être aussi fatal que le défaut inverse, l'indécision.

Aux moments décisifs, qu'est-ce qui nous anime ? James (comme Dewey) rejette l'hédonisme. Ce qui nous pousse à agir, c'est une grande variété d'états mentaux ; plusieurs d'entre eux n'ont rien à voir avec le plaisir, par exemple, quand nous agissons d'instinct, ou en réaction à une émotion, ou par habitude. Dans ces cas-là, ainsi que lorsque nous arrivons à une décision après une délibération, une idée « est capable de forcer notre attention et de dominer dans notre conscience » (*PP*, 1164). Par exemple, quand nous résistons à une tentation, des raisons contraires nous empêchent de ne prêter attention qu'à l'objet de notre désir, et nous avons conscience de faire un effort pour tenir fermement présentes à notre esprit les raisons qui contrarient notre désir. De fait, conclut James, « en résumé, ce qu'accomplit essentiellement notre volonté au moment où elle est le plus "volontaire", c'est de FAIRE ATTENTION à un objet difficile et de le tenir fermement devant l'esprit » (*ibid.*, 1166). Dans les cas les plus difficiles, James discerne de manière introspective un facteur additionnel qu'il appelle « consentement », attitude consistant à dire : « que cela soit réel ! » exactement comme la croyance est une attitude consistant à dire « c'est réel ».

Dans sa jeunesse, James vécut une crise psychologique. Influencé par les écrits du philosophe français Charles Renouvier, il émergea du désespoir en affirmant qu'il avait une volonté libre. La discussion précédente sous-entend que nous avons une volonté libre si la quantité d'effort d'attention ou de consentement que nous déployons à un moment donné est déterminée non par l'objet de la pensée mais par nous. James doute que nous ayons jamais des éléments de preuve suffisants pour savoir si c'est le cas. Le choix entre la volonté libre et le déterminisme est donc une option authentique – un cas où nous sommes forcés de choisir une croyance qui est pour nous d'importance vitale bien que nous ne disposions pas et ne puissions attendre d'avoir des éléments de preuve décisifs. L'adhésion immuable de James à la croyance en la volonté libre reposait sur deux bases : que le déterminisme n'est pas un postulat nécessaire pour une science de la psychologie (ni pour aucune science), et que le déterminisme compris clairement doit saper la morale. Pour tenter de montrer qu'on peut expliquer les actes mauvais sans avoir à recourir à une notion de caractère mauvais, ou l'inutilité du remords, un déterministe affirmerait soit que l'univers dans son ensemble

est meilleur après cet acte apparemment mauvais, soit que tout l'univers est un spectacle présenté pour notre édification. L'une et l'autre de ces deux solutions mèneraient à l'oisiveté morale, car James ne saurait croire que nous « consentirions » à faire notre devoir, lorsque nous sommes confrontés à des obstacles et à des tentations, si nous ne croyons pas à des biens réels et à des maux réels (James, « The dilemma of determinism », *passim*). Remarquez que James ne prétend pas que l'indéterminisme soit *vrai* à cause de ses conséquences désirables, il affirme simplement son droit à y croire.

La philosophie morale doit traiter trois questions ; la première concerne la base psychologique de nos jugements de valeur, et James fait remarquer ici que nous donnons/enlevons de la valeur à une grande variété de choses de manière immédiate, préréfléchie : certaines de ces choses sont des plaisirs du corps, des moyens d'assurer la survie de l'organisme, d'autres sont fondées sur des habitudes apprises, ou reflètent des opinions populaires, d'autres ne sauraient être expliquées ainsi, en particulier beaucoup de nos perceptions morales. « Elles traitent de congruences entre les choses que nous éprouvons directement, et vont souvent directement à l'encontre de tous les préjugés de l'habitude et des présomptions d'utilité » (*The Will to Believe*, 143). Il se peut que la voix intérieure conseille la voie non conventionnelle et impopulaire, un chemin qui n'est ni celui du plaisir ni de la survie. Notre sensibilité morale est comparable à la sensibilité qui permet d'apprécier des compositions musicales complexes ; ni l'une ni l'autre ne se fondent sur la pure expérience, ni l'une ni l'autre ne peuvent s'expliquer en faisant appel à un avantage du point de vue de l'évolution, et ces sensibilités diffèrent d'une personne à l'autre. Notre vie morale est un combat entre des conclusions fondées sur des principes moraux généraux, et des conclusions contraires fondées sur la perception de toutes les particularités d'un cas, et « nous ne pouvons donner de règle générale pour décider quand il est moralement utile de traiter un cas concret comme étant *sui generis* et quand il convient de le regrouper avec d'autres » (*PP*, 1267).

William James : la philosophie morale

La question qui se pose ensuite au philosophe de la morale concerne la *signification* même des mots « bon », « mal », « obligation », et l'objectivité des jugements moraux. Il n'y aurait pas de valeurs, et *a fortiori* pas d'obligations dans un monde sans êtres animés. Des valeurs présupposent un évaluateur. Même s'il n'y avait qu'un seul être sensible, il y aurait des valeurs, c'est-à-dire des choses auxquelles cet être donne de la valeur, mais nous ne pourrions poser la question de savoir si ses jugements de valeur sont vrais ou faux, car « la vérité suppose une norme hors de la personne qui pense et à laquelle elle doit se conformer » (*The Will to Believe*, 142, 146). Selon James, cet étalon est fourni, dans le cas des jugements moraux, par l'existence d'êtres sensibles qui se soucient les uns des autres. Dans un univers d'êtres qui se soucient vraiment les uns des autres, il y aurait des valeurs objectives et de réelles obligations.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Tout d'abord, il n'est pas de règne des valeurs qui existe antérieurement à des êtres sensibles, et indépendamment d'eux. Deuxièmement, la vérité (absolue) des propositions ne dépend pas de ce que pense une personne particulière (ou un groupe de personnes). Même leur vérité partielle ou quotidienne ne dépend pas de ce que pense une personne quelconque ; la vérification ou la corroboration n'est pas une affaire privée. Enfin, pour ce qui concerne les vérités morales, cette vérification/corroboration publique repose sur le fait que nous nous soucions chacun de ce que pense et fait l'autre. Car la morale, système de valeurs et d'obligations, cherche à satisfaire le plus grand nombre possible de prétentions du plus grand nombre possible d'êtres humains, dans un monde où il est impossible de satisfaire toutes les prétentions. Mais en donnant cette dernière explication, nous en sommes déjà à la réponse que donne James à la question décisive pour la philosophie morale, la question « de la *mesure* des biens et maux divers identifiés par les hommes, de manière à ce que le philosophe puisse décider de l'ordre véritable des obligations humaines » (*The Will to Believe*, 142). Il s'avère, et ce n'est pas une surprise, que le philosophe ne peut pas décider de « l'ordre véritable des obligations humaines ». Si un philosophe devait tenter une telle chose, ses idéaux et ses engagements fausseraient toute tentative de cet ordre. Nous essayons tous plutôt de trouver cet ordre véritable, et nos divers succès partiels contribueront à la vérité finale en morale, de même que nos diverses hypothèses scientifiques contribuent à la vérité finale dans les sciences.

Alors qu'est-ce qui donne naissance à une obligation ? Simplement le fait qu'une exigence a été formulée. Cela amène James à conclure que le principe qui devrait orienter la philosophie éthique est « simplement de satisfaire en tout temps *autant d'exigences que nous le pouvons* ». Mais cette formulation ne peut pas être tout à fait exacte, car comment compte-t-on les exigences ? Et toutes les exigences sont-elles également pressantes ? James poursuit : « Cet acte doit être le meilleur acte, par conséquent, qui assure le *meilleur ensemble* au sens où il suscite le total le plus faible d'insatisfactions. C'est ainsi que dans l'échelle casuistique, il faut mettre en tête les idéaux qui *prévalent au moindre coût*, ou dont la réalisation entraîne la destruction du nombre le plus faible d'autres idéaux » (*ibid.*, 155, c'est l'auteur qui souligne). Mais il n'est pas indispensable que le meilleur ensemble soit celui qui satisfasse le plus grand nombre possible

d'exigences, il se peut que ce soit plutôt un ensemble qui satisfait les exigences les plus pressantes et est doté d'une certaine structure et cohérence. Par exemple, opposer la vie d'un sensualiste (hédoniste) qui vise à satisfaire chaque envie aussitôt qu'elle naît, et celle d'une personne qui poursuit sans vaciller un objectif auquel virtuellement tous les désirs moins importants sont subordonnés. Quoiqu'il se puisse qu'aucune de ces deux vies ne soit moralement idéale, cela dépend de la nature de l'objectif, la seconde est en tout cas le genre de vie que James appelle « significatif et important ». À partir du moment où James parle d'idéaux, il ne pense plus à un acte isolé mais au genre de but qui donne à notre vie une structure complexe.

Dans « What makes a life significant », James caractérise l'idéal comme quelque chose que nous nourrissons consciemment et qui renferme de la nouveauté pour la personne dont c'est l'idéal, indiquant que l'idéal de l'un sera peut-être la routine distraite de l'autre, ou simplement tout à fait obscur. Il avait souci de rendre ses lecteurs plus sensibles, plus capables d'apprécier des types de vie tout à fait différents du leur, de lutter contre le snobisme intellectuel et de nous avertir que, si nous ne sommes pas prêts à prendre des risques, à nous exposer à des difficultés pour réaliser notre idéal, nous sommes absolument méprisables, aussi nobles que soient nos idéaux. « Le sens massif de la vie est toujours la même chose éternelle – à savoir l'union d'un idéal inhabituel, pour particulier qu'il soit, avec la fidélité, le courage et l'endurance ; avec les souffrances d'un homme ou d'une femme » (*Talks to Teachers*..., 166).

Prenant les idéaux dans un sens social, plus large, James voit le progrès de l'humanité comme l'avancée vers des idéaux de plus en plus inclusifs, réalisés au prix de la subversion de systèmes de règles familiers, établis depuis longtemps. Certes, il y a toujours une présomption favorable aux systèmes bien implantés, pourtant si nous sommes disposés à risquer tout, nous avons le droit de faire l'expérience d'enfreindre les règles dans notre tentative pour réaliser un bien plus inclusif. Ici le mot décisif est « expérience » ; il indique qu'il n'y a pas de jugement humain final, que nous devons toujours guetter les cris des blessés qui signaleront la moindre erreur. L'éthique ressemble à une science, elle n'offre que des hypothèses faillibles, mais elle ne devrait avoir aucune prétention à l'exactitude scientifique. C'est précisément parce que le progrès moral se produit quand une âme courageuse enfreint les règles, précisément parce que « chaque véritable dilemme moral est une situation unique », que James souligne l'importance des perceptions et des pulsions morales, et qu'il remarque que les ouvrages d'éthique devraient être tâtonnants et suggestifs plutôt que dogmatiques et pseudo-scientifiques (*The Will to Believe*, 158). En morale comme en science, nous commençons par les perceptions, mais elles ne sont que la base sur laquelle la pensée élabore des théories scientifiques et des idéaux moraux, leur degré de vérité ne peut être déterminé que par des actions les prenant pour guide, actions dont on examine l'issue pour voir si elle est conforme à l'attente ou non, et dans les deux cas nos actions changent le monde.

John Dewey (1859-1952) : les origines des valeurs

C'est à Dewey qu'il faut attribuer le crédit d'avoir formulé une conception entièrement développée de l'éthique comme science expérimentale. La meilleure manière de comprendre sa théorie éthique est d'y voir une méthodologie de l'éthique, mais sa philosophie morale est bien sûr davantage qu'une méthode pour résoudre des problèmes moraux. Il a fait des recherches sur les origines biologiques et sociales de nos évaluations immédiates (préréfléchies), y compris nos perceptions morales, il a examiné les origines historiques de nos conceptions morales les plus répandues et indiqué les implications morales/politiques des perceptions philosophiques traditionnelles. Enfin, Dewey a appliqué ses méthodes morales aux questions sociales brûlantes de son temps, et il s'est fait le chantre d'idéaux humains, progressistes, social-démocrates, durant toute sa longue carrière philosophique.

Dewey a distingué entre donner de la valeur et l'évaluation, entre l'estime et l'estimation. Donner de la valeur, le fait d'éprouver une chose comme bonne (ou mauvaise), se manifeste dans la manière d'agir à l'égard de cette chose, le fait qu'on s'y tienne, qu'on y trouve du charme, etc. (qu'on l'évite, qu'on essaye de l'empêcher, etc.). Certaines de nos valorisations ne sont pas des réactions organiques, mais la plupart sont l'expression d'un comportement appris qui est devenu habituel. Le premier cri du bébé est une réaction organique, plus tard son cri est un signal délibérément produit pour amener un soulagement, et dans certaines situations de malaise et de tension les cris peuvent alors devenir habituels. Plus tard encore, on apprendra à l'enfant à ne pas crier mais à « demander poliment » ce qu'il veut. Le comportement habituel ne mène plus au résultat escompté et l'enfant réfléchit et modifie ses habitudes ; il a évalué les cris. Même ce début rudimentaire de développement moral montre que la morale implique une interaction avec un milieu qui comprend d'autres êtres humains. La morale est sociale. On ne devient et on n'est un agent moral que par les rapports avec autrui. « Le juste n'est qu'un nom abstrait pour la multitude des exigences concrètes en action que les autres nous imposent et dont nous sommes obligés, si nous voulons vivre, de tenir compte quelque peu » (Dewey, *Human Nature and Conduct*, 224). Avec le temps, l'enfant apprendra à intérioriser les mœurs de sa culture. Une partie importante du comportement adulte consiste à observer de façon habituelle les

règles de la moralité coutumière, à avoir de façon habituelle certaines attitudes et à tenter de façon habituelle d'instiller ces manières d'agir et de sentir en nos enfants. Mais tout comme l'enfant découvre qu'il doit choisir entre des buts conflictuels ou qu'il met en question les règles parentales, de même les adultes, individuellement ou en groupes, sont forcés de choisir entre des buts conflictuels et de mettre en cause des règles et des institutions établies depuis longtemps. Il faut que la moralité coutumière cède la place à la moralité réfléchie, et cela demande des recherches sur les origines des valeurs. De la même manière, il faut que les philosophes reconsidèrent les théories morales traditionnelles, non seulement par rapport à leur applicabilité actuelle, mais qu'ils fassent des recherches sur leurs fondements historiques. Quoique Dewey ait trouvé détestable, à la fois sur le plan théorique et pratique, le dogmatisme du marxisme, et sa vocation violente, il a mis l'accent sur les origines des théories philosophiques dans la structure de classe des sociétés qui leur ont donné naissance, et sur leur tendance à soutenir et défendre l'oppression d'une classe par une autre. C'est ainsi qu'il pensait que la croyance largement répandue selon laquelle seule la concurrence pour la survie matérielle peut servir d'aiguillon à la créativité humaine est encouragée par la classe dominante, et il plaidait en faveur d'une économie socialisée, « qui libérera les énergies humaines en vue de la poursuite de valeurs plus hautes » (*Liberalism and Social Action* (1934), in *Collected Works,* III, vol. 11, 62-63).

La philosophie morale, telle qu'elle est comprise par Dewey, ne diffère de la moralité réfléchie que par son degré d'abstraction. Elle ne peut pas et ne devrait pas édicter des règles inviolables (« ne mens pas ! »), elle ne peut fournir que des principes qui guident la réflexion (comme la règle d'or) en faisant venir à l'esprit des considérations qui pourraient autrement être négligées ; elle ne saurait prendre la place de la décision personnelle. Les théories morales des philosophes antérieurs méritent une étude minutieuse, car chacune attire l'attention sur des traits importants ignorés par les autres, mais elles sont partiales, et ne peuvent rendre compte de la complexité de nos vies morales de façon adéquate. Dewey, comme James, a compris la solitude des crises morales les plus brûlantes que nous traversons, mais James se réjouit d'y trouver l'occasion de faire un saut existentiel quel qu'en soit le risque, tandis que Dewey cherche à atténuer ce risque en faisant appel à l'usage méthodique de l'intelligence.

Certains philosophes de la morale assignent toute la valeur morale d'un acte à sa motivation, d'autres à ses conséquences. Cependant, l'acte volontaire n'inclut ni une motivation qui ne mène pas à l'action, ni des conséquences qui ne sont pas le résultat d'un effort délibéré. De plus, nos impulsions, nos passions, nos intérêts, etc., ne sont pas simplement responsables du pouvoir moteur de certaines conséquences prévues mais aussi des autres solutions possibles qui ne nous sont pas venues à l'esprit. Ainsi, des conséquences imprévues pourraient contribuer à la croissance morale de l'agent, à ce qu'il bénéficie d'une sensibilité accrue et soit plus réfléchi.

Notre vie morale consiste en une variété d'actions reliées entre elles que guide une fin que nous avons en vue. Plusieurs de ces fins sont habituelles mais soumises à un contrôle, comme lorsque nous nous levons et exécutons une série d'actions qui nous mènent finalement à arriver à l'heure à notre travail. Seul un esprit malade considérerait chaque action comme si elle présentait un problème moral. Et pourtant la chaîne de ces actions constitue l'exécution consciencieuse d'une obligation : ne pas céder à la tentation de traîner devant notre petit déjeuner aguerrit notre caractère, et le caractère se trouve profondément impliqué quand se présentent des problèmes moraux.

Tous les choix ne sont pas moraux. Un choix authentiquement moral nous confronte à des fins qui sont mutuellement incompatibles. Dans ce cas, la question est en dernier ressort, comme l'avait fait remarquer James, celle de savoir quelle sorte de personne nous voulons être. « La situation caractéristiquement morale est donc celle où des éléments de valeur et de contrôle sont liés aux processus de la délibération et du désir ; et ils y sont liés d'une façon particulière : à savoir qu'ils décident quel type de caractère contrôlera les désirs et les délibérations qui vont suivre » (Dewey, *Ethics*, 195). Dewey ajoute, en 1922 : « Quelle sorte de monde se construit » (*Human Nature and Conduct*, 150). En d'autres termes, si les conséquences importent (quel moi, quel monde), le problème moral ne peut se réduire à peser des quantités, celles du plaisir ou d'autres. Si notre caractère est l'un des résultats réels, c'est rarement la fin que nous avons en vue, que nous visons. Escalader une montagne difficile aguerrira diverses vertus, mais notre objectif dans cette escalade est simplement d'atteindre le sommet.

John Dewey : la moralité réfléchie

La délibération est suscitée par une situation « indéterminée » ou « problématique » – indéterminée parce que l'issue de la situation dépend de ce que nous ferons ; problématique parce qu'on ne voit pas clairement ce qu'il faut faire. Dans une situation de ce genre, on formule une fin que l'on a en vue (la proposition d'une solution), et, à la lumière de celle-ci, on détermine les ressources disponibles et les obstacles qui peuvent se présenter ; inversement, on évalue la fin-en-vue ainsi proposée, en demandant si elle est accessible et vaut le prix qu'il en coûtera pour l'amener à se produire. On exécute en imagination un certain nombre d'actions possibles. Enfin, après avoir agi, on

évalue la fin-en-vue (le but, l'idéal) en la comparant au résultat réel, à la fin obtenue. On apprend si la fin obtenue est stable, ou si c'est simplement une source de nouveaux problèmes.

Ce que l'on vient de dire est aussi vrai d'un problème de recherche scientifique que d'une difficulté morale, que celle-ci ne concerne que quelques personnes ou bien une nation entière. Cette dimension générale est révélatrice. De même que les savants ne cherchent pas simplement la Vérité, mais, par exemple, à comprendre un phénomène particulier, de même nous ne cherchons pas le Bien mais à sauvegarder ou rétablir des biens particuliers. Et ici, la connaissance des rapports de causalité, de la manière dont on peut amener certaines situations à se produire ou bien les empêcher, est aussi essentielle que le sont les principes moraux fournis par la moralité coutumière ou les expériences antérieures, lesquels nous rappellent de tenir compte des intérêts autres que ceux qui touchent étroitement à notre propre bien-être. Dire que nous cherchons des biens particuliers, c'est dire *non pas* que nous cherchons des biens à court terme, mais que nous avons besoin de formuler des fins-en-vue concrètes, des fins-en-vue qui puissent guider nos recherches comme nous formulons des plans concrets pour les atteindre. Pour Dewey, tous les biens qui ont une véritable valeur sont sociaux, et il a bien conscience qu'il faut beaucoup de temps et d'effort pour réaliser le type de bien social qu'il recherche, une démocratie qui soit sociale et économique aussi bien que politique.

La délibération morale commence par des identifications morales immédiates, tout comme la recherche commence par la perception ; il n'est inné ni d'identifier comme chien un animal ni d'identifier le caractère mauvais d'un vol particulier, mais le caractère canin de l'animal et le caractère mauvais de l'acte sont pourtant tous les deux réels, et ces deux perceptions sont sujettes à être corrigées par la suite. Dans la délibération, il y a interaction des voies d'action possibles que nous passons en revue en imagination avec nos réactions émotionnelles immédiates aux conséquences envisagées. Nous en revenons encore une fois à l'idée que le caractère est implicite dans le jugement moral, car « la seule pensée vraiment générale, la pensée raisonnable par opposition à celle qui est simplement rusée ou habile, c'est la pensée *généreuse*. La sympathie élargit notre intérêt pour les conséquences et nous amène à tenir compte des résultats qui affectent le bien-être des autres... Bref, la sympathie est le principe général dans la connaissance morale, non parce que ses commandements prennent le dessus sur les autres (ce n'est pas le cas nécessairement) mais parce qu'elle fournit le point de vue *intellectuel* le plus fiable et le plus efficace... Elle dépouille la raison formelle et vide de Kant de son caractère abstrait et théorique, tout comme elle porte les froids calculs de l'utilitarisme à reconnnaître le bien commun » (*Ethics*, 303, les italiques sont dans l'original). Dewey tient pour admis ici que les personnes bonnes visent au bien commun – cette croyance est explicitement embrassée par les utilitaristes, et elle est également implicite dans la conception kantienne – mais il indique que nous manquerons notre but si nous ne pouvons pas éprouver par l'imagination ce qu'éprouvent les autres, ni réagir avec sympathie à ces sentiments imaginaires. Se soucier des autres joue un rôle important, mais pas le même rôle, chez James et Dewey. Pour James, c'est le fondement (métaphysique) de l'objectivité des jugements moraux, de la réalité du bien et du mal moral ; pour Dewey, c'est le fondement (épistémologique) de notre connaissance des jugements moraux, de notre appréhension du bien et du mal.

Dewey remplace la dichotomie traditionnelle des moyens et des fins par une continuité des moyens et des fins en vue. D'où la disparition de la distinction entre des biens purement instrumentaux et les biens intrinsèques. Pour Dewey, cette disparition a une double signification. Elle nous empêche de regarder tout prétendu bien comme absolument bon, comme hors de doute et méritant n'importe quel prix, et elle sape la distinction sociale entre ceux qui utilisent leur intelligence pour réaliser leurs « fins » et ceux qui travaillent de leurs mains pour fournir les « moyens ». Parce que les fins perdent leur dignité et les moyens leur infériorité, la distinction de classes correspondante perd son autorité morale ; la perspective de chacun mérite une oreille respectueuse. La vraie démocratie, la Grande Communauté, demande la communication, le partage des décisions et le partage de la jouissance des fruits de l'activité coordonnée (Dewey, *The Public and its Problems*, chap. 5).

Dewey renverse la dichotomie entre fait et valeur. Certes, il y a une différence entre ce qui est le cas (la description d'une situation existante) et ce qui devrait être mais n'est pas (encore) le cas (la prescription de ce qu'il faut faire), mais dans la vie de tous les jours ainsi que dans la science, de tels jugements sont entremêlés de manière inextricable. Ainsi Dewey évite-t-il le trilemme suivant. Il a semblé à de nombreux philosophes qu'une valeur est simplement tout ce qui est désiré (les valeurs sont subjectives) à moins qu'il n'y ait des valeurs données *a priori*, donc à la fois universelles et échappant à la correction. Quelques philosophes contemporains, trouvant la première conception phénoménologiquement fausse et la seconde philosophiquement indéfendable, se sont tournés vers le relativisme culturel. Les jugements moraux sont objectifs, critiquables, ils valent sur l'arrière-plan moral de la culture dans laquelle le jugement a été produit, mais aucune critique interculturelle n'est possible. Mais cela aussi va radicalement à l'encontre des nos attitudes réelles, il se peut que nous ayons du respect ou du moins de la tolérance pour certaines manières qui nous sont étrangères,

mais il en est que nous trouvons simplement intolérables ; aucune théorie philosophique ne nous empêchera de condamner le génocide. Dewey évite le trilemme – subjectivisme, relativisme moral ou absolutisme – en tenant que les propositions d'attribution de valeur sont simplement des sortes de propositions empiriques. Les individus comme les communautés réévaluent forcément leurs valeurs, leurs objectifs, leurs coutumes et leurs lois ; quand l'expérience révèle des incompatibilités, les uns comme les autres tentent de former des systèmes plus cohérents.

La méthode de Dewey pour traiter les situations morales demande, en fin de compte, que nous jugions les conséquences de voies d'action envisagées. Mais selon quelle norme devons-nous le faire ? Autrement dit, puisque pour Dewey comme pour Aristote les bonnes conséquences sont celles qu'une personne bonne trouve bonnes, quels traits de caractère l'éducation morale doit-elle encourager ? Inutile de dire que Dewey n'apporte aucune réponse simple. « La personne authentiquement morale... forme ses plans, règle ses désirs et donc exécute ses actes en se rapportant à l'effet qu'ils ont sur les groupes sociaux dont il fait partie. » Le bien dont il faut défendre la cause « est constitué de l'amitié, de la famille et des relations politiques, de l'utilisation économique des ressources mécaniques, de la science, de l'art, dans tous leurs formes et éléments complexes et variés ». L'intérêt moral est l'intérêt pour la réalisation sociale de ces biens ; il apporte le bonheur suprême à ceux chez qui c'est l'intérêt suprême parce que tel est le genre de personne qu'ils veulent être. Et ce qu'ils veulent pour les autres, ce sont des conditions qui leur permettent d'« exercer librement leurs propres pouvoirs de leur propre initiative, par leur propre réflexion, et de leur propre choix » (*Ethics*, 271, 273, 272). Dewey ne veut pas un État-providence paternaliste mais un socialisme démocratique.

J. Dewey : l'éthique appliquée

Dewey a appliqué sa théorie morale aux problèmes sociaux de son temps. Celui qui le préoccupait le plus était l'éducation des enfants ; il s'agissait de les éduquer de façon qu'ils grandissent pour devenir des citoyens intelligents d'une démocratie, des êtres humains qui continuent à grandir intellectuellement et moralement pendant toute leur vie. À l'inverse, il croyait que la raison fondamentale pour préférer la démocratie était qu'elle fournit « une meilleure qualité d'expérience humaine, une qualité plus largement accessible et vécue que les formes non démocratiques et antidémocratiques de la vie sociale ». Toute éducation est fondée sur l'expérience, mais trop souvent l'expérience que la salle de classe produit éduque mal. « Le problème central d'une éducation basée sur l'expérience est de sélectionner le type d'expérience actuelle qui vit ensuite de manière féconde et créatrice dans les expériences qui suivront. » Les éducateurs doivent sélectionner des expériences qui éveillent la curiosité et l'initiative, des désirs assez puissants pour faire franchir les obstacles à l'élève ; ils doivent aussi avoir une compréhension sympathique de ce qui se passe dans l'esprit de chaque élève. Quand l'éducation est conçue comme une expérience sociale, plutôt que d'être le « patron », le professeur est perçu comme celui qui dirige des activités fournissant à l'élève les conditions de « la liberté de l'intelligence, autrement dit, la liberté d'observation et de jugement, exercée en faveur d'intentions intrinsèquement valables ». L'éducation vise à la maîtrise de soi, à la liberté et au pouvoir de former des desseins et de chercher à les réaliser de manière efficace. Dewey combat ici non seulement l'éducation traditionnelle, abrutissante, mais les excès de l'éducation progressiste, qui laissent l'enfant dégagé des chaînes du contrôle des adultes mais désemparé, à la merci de ses impulsions du moment. Dewey croit que l'éducation atteindra ses buts en utilisant (et en enseignant) ce qu'il appelle de diverses manières la méthode scientifique ou la méthode de l'intelligence, car c'est « le seul moyen authentique dont nous disposions pour découvrir la signification des expériences de tous les jours dans le monde où nous vivons » (*Experience and Education*, 18, 13, 39, 59).

La philosophie morale de Dewey est intimement reliée non seulement à sa philosophie sociale et politique mais à son épistémologie – qui est une théorie de l'acte de savoir plutôt que de la connaissance –, à sa métaphysique et à son esthétique, mais nous ne saurions présenter ici ces liens. Notre vie morale est probablement encore plus troublée aujourd'hui qu'elle ne l'était durant la longue existence de Dewey, le besoin d'une morale réfléchie est toujours aussi grand, pour éviter que nous ne succombions soit à un traditionalisme rigide, soit au scepticisme moral. Et pourtant, malgré toute la sagesse humaine qui illumine les écrits de Dewey, on y regrette l'absence de ce sens de la finitude humaine si évidemment présent chez William James.

● **DEWEY J.**, *The Collected Works of John Dewey, 1882-1924*, I. *The Early Works, 1882-1898*, II. *The Middle Works, 1899-1924*, III. *The Later Works, 1925-1953*, éd. crit. J. A. Boydston, Carbondale, Southern Illinois Univ. Press ; *Human Nature and Conduct* (1922), *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, vol. 14, Southern Illinois Univ. Press, 1988 ; « The development of American pragmatism », *The Later Works, 1925-1953*, vol. 2, Southern Illinois Univ. Press, 1984 ; *The Public and its Problems, The Later Works, 1925-1953*, vol. 2, Southern Illinois Univ. Press, 1984 ; *Theory of Valuation, The Later Works, 1925-1953*, vol. 13, Southern Illinois Univ. Press, 1991 ; *Experience and Education, The Later Works, 1925-1953*, vol. 13, Southern Illinois Univ. Press, 1984 ; (& TUFTS J.), *Ethics 1908, The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, vol. 5, Southern Illinois Univ. Press, 1983. — **JAMES W.**, *Pragmatism*, Harvard Univ. Press 1975 ; *Essays in Philosophy*,

Harvard Univ. Press, 1978 ; *The Will to Believe*, Harvard Univ. Press 1979 (il existe des trad. fr., mais elles sont anciennes et peu utilisables) ; *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*, Harvard Univ. Press, 1989 ; *The Principles of Psychology*, Harvard Univ. Press 1981, 1983. — **PEIRCE Ch. S.**, *The Collected Papers*, Harvard Univ. Press, 1934 (toutes les références aux *Collected Works* de Peirce sont données sous la forme standard du numéro du volume suivi du numéro du paragraphe, *et non* du numéro de page, lequel est ajouté entre crochets) ; *Collected Papers*, 8 vol., Cambridge, Harvard Univ. Press, 4e éd., 1978 ; *Écrits sur le signe* (textes rassemblés et traduits par G. Deledalle), Paris, Le Seuil, 1978 ; *Textes anticartésiens*, trad. fr., Paris, Aubier, 1984 ; *Reasoning and the Logic of Things*, Harvard Univ. Press, 1992 (trad. fr., C. Chauviré, P. Thibaud & C. Tiercelin, *Le Raisonnement et la logique des choses*, Paris, Le Cerf, 1995).

▶ CHAUVIRÉ C., *Peirce et la signification*, Paris, PUF, 1995. — DE TIENNE A., *L'analytique de la représentation chez Peirce. La genèse de la théorie des catégories*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1997. — FESMIRE S., *John Dewey and moral imagination : Pragmatism in ethics*, Bloomington, IN, Indiana Univ. Press, 2003. — GOUINLOCK J., *John Dewey's Philosophy of Value*, New York, Humanities Press, 1922. — HOOKWAY C., *Peirce*, Routledge, 1985. — KHALIL E. L. éd., *Dewey, pragmatism and economic methodology*, New York, Routledge, 2004. — LAPOUJADE D., *William James. Empirisme et pragmatisme*, Paris, PUF, 1997. — MURRAY P. D. éd., *Reason, truth, and theology in a pragmatist perspective*, Leuven, Peeters, 2004. — MYERS G., *William James, his Life and Thought*, Yale Univ. Press, 1986. — PERRY R. B., *The Thought and Character of William James*, Brown, 1935. — PUTNAM R. A. éd., *The Cambridge companion to William James*, Cambridge/New York, Cambridge Univ. Press, 1997. — SCHEFFLER I., *Four Pragmatists : A Critical Introduction to Peirce, James, Mead and Dewey*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1974. — TIERCELIN C., *La Pensée-signe, études sur Peirce*, Nîmes, J. Chambon, 1993 ; *Peirce et le pragmatisme*, Paris, PUF, 1993. — VERON É., *La Semiosis sociale. Fragments d'une théorie de la discursivité*, Vincennes, Presses Universitaires de Vincennes, 1987. — WESTBROOK R. B., *John Dewey and American Democracy*, Cornell Univ. Press, 1991.

Ruth Anna PUTNAM

→ *Action ; Aristote ; Descriptivisme ; Dilemmes moraux ; Éducation morale ; Éthique appliquée ; Hume ; Normes et valeurs ; Psychologie morale ; Transcendantalisme ; Wittgenstein.*

PRATIQUE

Raison et rationalité pratiques

C'est chez Aristote qu'on voit formuler pour la première fois l'idée qu'il existe un domaine d'investigation rationnelle particulier ayant trait aux choses et actions humaines. Ce domaine requiert, selon Aristote, un mode de compréhension et d'analyse, fondé sur la rationalité, mais une rationalité propre aux *prakta*, aux choses à faire, et qui ne soit pas de ce fait le simple décalque de la rationalité théorique. Contrairement aux objets des sciences théoriques, les choses humaines, objets propres des sciences pratiques, ont pour caractéristiques de pouvoir être autrement qu'elles sont, de ne pas exister nécessairement et de n'être pas susceptibles de démonstration scientifique. Les axiomes et principes définis dans le cadre des sciences théoriques ne s'appliquent pas donc tels quels à l'action, celle-ci exige des règles d'un type particulier, qui ne sont pas démontrées, mais plutôt saisies et justifiées par une discussion critique et dialectique. L'objet des sciences pratiques que sont en particulier la politique et l'éthique est la recherche de la vérité, vérité pratique, si l'on peut dire, laquelle vise à donner aux hommes des croyances vraies sur ce qu'ils doivent rechercher et fuir, mais qui les motivent aussi à le rechercher et à le fuir vraiment.

On trouve dans le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* les indications les plus précieuses qu'Aristote nous ait données sur sa conception de la rationalité pratique. La rationalité pratique est étroitement associée à l'éthique. En effet, l'excellence de la rationalité pratique ou vertu de l'intellect, qu'Aristote appelle *phronesis* et sagesse pratique, est « une disposition accompagnée de règle vraie, capable d'agir dans la sphère de ce qui est bien ou mal pour les êtres humains » (1143 *b* 3-4). L'activité de l'intellect pratique vise à atteindre une pensée et une vérité propres à l'ordre pratique, laquelle est concrétisée par de bons choix, où la vérité soit en accord avec le désir : « Il faut qu'à la fois la règle soit vraie et le désir droit, si le choix est bon, et qu'il y ait identité entre ce que la règle affirme et ce que le désir poursuit » (1139 *a* 23-26). La spécificité de la rationalité pratique tient à cette articulation de la règle droite et du désir juste. Elle sous-tend l'exercice des vertus morales, dans la mesure où celles-ci doivent être en conformité avec la droite règle *(orthos logos)* constitutive de la rationalité pratique. Par ailleurs, elle permet non seulement de concevoir les moyens permettant d'atteindre certaines fins, mais aussi de définir les fins de l'action, d'analyser les constituants de ces fins et de reconnaître leur caractère de biens.

Aristote défend une conception forte de la rationalité pratique. La rationalité pratique intervient dans l'exercice de la moralité et elle contribue à la définition des fins de l'action humaine. Ce dernier point a été parfois contesté par certains commentateurs, mais le fait que, pour Aristote, le lien interne entre le bien et la raison peut aller jusqu'à faire de l'analyse et de la compréhension des fins humaines l'activité essentielle de la rationalité pratique n'est pas douteux. L'objet propre de la raison pratique est alors de se donner une conception de la bonne vie, qui « manifeste et structure, comme dit MacDowell, l'ordre de nos intuitions morales ». Pour Aristote, le bien ou la valeur sont indépendants du sujet. Du bien sont dérivées des raisons d'agir indépendantes à l'égard du sujet. La rationalité pratique est donc en quelque sorte

seconde par rapport au bien. L'exercice de la raison est une valeur, mais ce n'est pas la raison qui crée la valeur.

Trois questions sont laissées en héritage par Aristote qui représenteront les points décisifs permettant de reconnaître l'adoption d'une conception réellement pratique de la raison. Le premier point a trait à la définition d'une vérité propre au domaine de la pratique, qui ait rapport au bien et aux raisons d'agir. Le deuxième point porte sur les motivations à agir conformément à ces raisons. Pour Aristote, les croyances relatives à l'action, et qui visent toujours une forme de bien, sont en rapport étroit avec la détermination de la capacité d'agir. La distinction que fait Aristote entre les formes de la motivation (désir rationnel ou *boulèsis,* distincte du désir animal, *epithumia*) lui donne une théorie psychologique qui permet de concevoir l'existence d'une motivation rationnelle : il est donc possible qu'une raison entraîne une motivation. Le troisième point tient à la portée de la raison pratique. En particulier, la raison pratique a-t-elle la capacité de déterminer les finalités de l'action et d'accéder à un bien indépendant du désir ? Là encore, selon qu'on répond oui ou non à cette question, on reconnaît ou on nie l'existence d'une raison pratique. Car si la raison pratique a pour vocation de ne s'occuper que de la détermination des moyens permettant d'accéder aux fins, elle est à peine une raison pratique, plutôt une raison théorique appliquée à la pratique. C'est le point de vue que défendra Hume et que Kant reprendra en partie.

Le défi humien et la réponse de Kant

Dans la présentation qui en est traditionnellement donnée, Hume aurait sapé à la base la notion même de raison pratique. Sur les trois points que nous avons relevés comme décisifs pour l'hypothèse qu'il existe une raison pratique, Hume conteste toute spécificité au raisonnement relatif à l'action. La raison, dit-il, est incapable de donner les finalités de l'action et s'occupe simplement de la détermination des moyens. Les croyances ne peuvent déterminer la volonté. Les considérations morales ne sont efficaces que dans la mesure où nous avons un sentiment particulier relatif à la moralité, sentiment que les croyances sont incapables de nous donner. Ce qui signifie que la raison est la même, raisonne de la même façon et avec les mêmes conséquences dans les cas moraux et dans les cas non moraux. La pensée a évidemment un effet sur l'action, mais un effet indirect, et surtout elle ne motive pas l'action. Enfin, il n'y a pas de raison pratique, entendue, au sens strict, comme raison capable de déterminer la volonté ou de définir les fins de l'action, mais un emploi de la raison théorique relatif à l'action. La raison, selon le vocabulaire contemporain, est une raison instrumentale : elle délibère sur les moyens requis pour atteindre des fins fixées indépendamment. Elle ne peut nourrir aucune prétention légitime à être une rationalité substantielle, ou une rationalité des fins. Les fins de l'action ne peuvent être, selon Hume, déterminées par la rationalité.

Toutefois, lorsqu'on considère la pensée de Hume avec un peu plus d'attention, on constate que quelque chose comme une raison relative à l'action remplit tout de même un rôle réel. Certes, la raison ne détermine pas les fins, mais cela ne signifie pas que la raison n'a rien à dire sur les fins. Hume semble admettre la possibilité d'une sorte de comparaison des fins ou des éléments des fins, comparaison qui n'est pas *stricto sensu* l'œuvre de la raison, dans la mesure où elle n'est ni *a priori* ni démonstrative. Pour autant une telle comparaison n'est pas arbitraire. Certes, elle ne repose pas sur la délibération, sur la détermination des principes ou sur l'application des règles, mais on trouve présent en elle un élément cognitif dont témoigne le recours au jugement des experts ou à certaines formes d'autorité.

Lorsqu'il parle des causes qui motivent l'action, Hume évoque plutôt les passions que les désirs. Ce sont là des états motivationnels, en eux-mêmes ni rationnels ni irrationnels ; lorsque, de façon limite, une forme d'irrationalité est reconnue à un état motivationnel, il ne s'agit que d'une irrationalité au sens théorique, dans le cas où, par exemple, les croyances qui donnent naissance à l'état motivationnel en question n'ont pas été formées rationnellement. Il n'y a là rien d'étonnant, car s'il était vrai que les motivations n'ont rien à voir avec la rationalité, comment rendrions-nous compte de l'expérience familière que nous avons de l'irrationalité des désirs ou d'une réelle irrationalité pratique ?

Kant est considéré aujourd'hui comme le plus influent défenseur de la raison pratique. Toutefois le décalage par rapport à la raison pratique telle que l'entendait Aristote est si considérable pour la compréhension même de la nature de la raison pratique qu'il mérite d'être analysé en détail. La raison est, selon Kant, soit théorique soit pratique. Elle est théorique lorsqu'elle vise à découvrir la vérité. Elle consiste alors soit à établir des faits soit à montrer comment les relier entre eux et les expliquer. Dans sa définition kantienne, la raison pratique, quant à elle, se manifeste de deux façons différentes. D'abord, sous une forme empirique, familière, où elle est employée principalement à trouver les moyens de satisfaire les désirs ou d'atteindre certaines fins propres aux désirs. Cette compréhension de la raison pratique recouvre en gros la raison instrumentale telle que l'entendait Hume. Mais pour Kant la raison pratique existe aussi sous une forme pure. L'être rationnel, à la différence de l'animal, est en effet capable d'agir « en accord avec son idée des lois, c'est-à-dire en accord avec des principes ». Dans son aspect empirique, la raison pratique se manifeste dans le fait que l'être rationnel a le pouvoir conceptuel de

saisir les traits de la situation où il se trouve, d'imaginer ce qui peut en résulter ; de se donner des buts éloignés et de concevoir les moyens de les atteindre. En revanche, dans son aspect non empirique ou pure pratique, la raison pratique n'a plus rien à voir avec la détermination des moyens ; au contraire, elle est cette raison en laquelle se trouve l'origine même de l'action. À ce titre, elle représente une source de l'action totalement indépendante du désir.

De cela il ressort que la raison pratique empirique n'est pas, aux yeux de Kant, une faculté distincte de la raison théorique. Elle n'est pas à proprement parler une raison pratique, mais une forme de la raison théorique mise au service du désir et chargée de réaliser les deux fonctions que Hume avait reconnues à la raison relativement au désir : établir les faits relatifs à la situation afin que le désir puisse se manifester ; et découvrir les meilleurs moyens de le satisfaire. Comme le rappelle Kant au début de la *Critique de la faculté de juger* (Introduction, section 1 ; voir aussi *Fondements,* IV, 417), il ne s'agit que de « corollaires de la raison théorique », dont la fonction est de découvrir des connexions causales et d'établir des propositions vraies. Les *Fondements* rappellent que les règles de l'art et les conseils de la prudence ont la forme d'impératifs, mais ils ne renvoient qu'à *ce qui est* (domaine de la raison théorique) et non à *ce qui doit être* (domaine de la raison pure pratique). En soulignant que la raison pratique empirique est à peine une raison pratique, Kant s'oppose sur ce point à Aristote, lequel concevait la raison pratique comme une capacité relativement unifiée, à la fois source de l'action et intelligence des moyens, portant sur l'ensemble de l'action humaine et relative à la saisie, à la compréhension, et à l'application de la règle droite. Mais Kant s'oppose aussi à Hume lorsqu'il affirme qu'il existe un usage non empirique de la raison pratique et proclame que cette raison pure pratique a trait à « l'usage légitime de notre liberté ». Il existe bien pour Kant une rationalité propre à l'action, une rationalité réellement pratique, qui ne se manifeste pas dans l'action soumise aux règles « techniques-pratiques », mais dans l'action guidée par les règles « morales-pratiques » ; elle est de plus à l'origine d'une telle action.

Quelques mots sur la définition kantienne de la règle morale sont nécessaires pour comprendre une part importante des débats contemporains relatifs à la raison pratique. Le cœur de la philosophie de Kant tient à deux thèses fondamentales. La première a trait à la nature de l'expérience de la moralité en nous. La morale se présente sous la forme de l'obligation. Le devoir moral est toujours présent en nous indépendamment de nos désirs, contrairement aux impératifs de l'action qui nous induisent à faire telle ou telle chose, seulement si nous avons tel ou tel désir et recherchons telle ou telle fin. C'est pourquoi la recherche de notre propre bonheur n'a pas de nécessité pratique parce qu'elle est présente en nous de toute façon et que le bonheur a un contenu en partie indéterminé. Les conseils de la prudence qui visent à l'intérêt personnel n'ont d'autorité que conditionnelle, c'est-à-dire qu'ils n'ont de sens que par rapport à un désir préexistant. C'est la conditionnalité de ce type d'impératif par rapport aux désirs ou aux fins particulières qui explique qu'ils soient désignés comme impératifs hypothétiques. En revanche, pour Kant, le devoir moral s'exprime sous la forme d'un impératif catégorique qui domine toujours les considérations issues du bonheur, du désir ou de l'intérêt, et s'impose donc, quelles que soient ces considérations. Une telle distinction entre raison hypothétique d'agir et raison catégorique d'agir est restée au cœur de nombreuses discussions relatives à la raison pratique.

La seconde thèse caractéristique de la philosophie morale de Kant consiste à affirmer que les considérations morales, inconditionnelles et impératives, sont intégralement rationnelles. « Les concepts moraux ont leur siège et leur origine complètement *a priori* dans la raison » (*Fondements,* IV, 411) ; ils ont trait à la nature rationnelle de l'homme et non à la nature humaine. Cela signifie qu'il existe des actions dont l'origine se trouve uniquement et totalement dans la raison et que le comportement moral est entièrement déterminé par la pensée. Cette thèse de Kant selon laquelle la moralité est de nature intégralement rationnelle est un des points le plus discutés par les philosophes contemporains qui se réclament de Kant et par leurs adversaires.

Le fait que nous puissions être déterminés à agir par des considérations morales qui l'emportent sur toutes les autres suffit-il à établir qu'il existe une raison qui ne soit au service ni des désirs ni de la recherche du bonheur, et que cette raison soit à proprement parler une raison pratique ? En particulier, qu'elle puisse nous donner une fin dernière ou norme suprême d'action et qu'elle puisse nous motiver à agir ? Ce sont là en effet les deux exigences qui définissent une raison pratique. À la première question on peut répondre que, bien que nous ne puissions avoir aucune connaissance des réalités suprasensibles, le fait de la loi morale renvoie à un monde intelligible dont nous pouvons connaître un élément formel, en l'occurrence la forme même de la loi. Nous concevons que tout principe qui se présente comme principe moral possède l'universalité qui caractérise les lois de la nature. Pour répondre au deuxième point, il faut rappeler que l'idée kantienne implicite est que seule l'action qui est en accord avec les critères formels qui définissent la loi « cette seule forme législatrice universelle » (*Critique de la raison pratique,* V, 29) peut déterminer la volonté. Le contenu de la maxime d'action est donné empiriquement, mais cette maxime doit

trouver son fondement et sa détermination dans la loi, non dans la matière de la loi mais dans la seule forme législative.

Pour Kant, la pure raison pratique est donc, si l'on peut dire, la pure pensée déterminant la volonté. Tant que la pensée ne s'intéresse pas à la morale, elle est, aux yeux de Kant, inerte par rapport à l'action et doit être associée à un désir. En revanche, lorsqu'un acte relève de la morale, c'est la saisie intellectuelle du fait que cet acte peut faire l'objet d'une maxime qui présente certaines propriétés formelles. Pour répondre à la question de savoir comment la pensée pourra déterminer la volonté et la motiver à agir, Kant introduit le sentiment moral du respect. Mais il se démarque radicalement de Hume, qui soutenait que le sentiment est la seule cause réelle de l'action, lorsqu'il souligne que ce sentiment est pratiquement, et non pathologiquement, déterminé. Nous n'agissons pas moralement à cause de ce sentiment de respect, mais c'est la saisie de la loi morale qui produit ce sentiment en nous ; c'est un sentiment produit de lui-même par un concept rationnel. De nombreux critiques n'ont pas manqué de souligner que la façon dont un tel concept rationnel pouvait exercer sa causalité intellectuelle sur la volonté reste particulièrement mystérieuse, aussi mystérieuse que la faculté rationnelle dont parle Kant. Si ces critiques sont légitimes, il faut admettre que Kant n'est pas parvenu à montrer que la raison pratique est la pure raison lorsqu'elle s'applique à l'action sans être d'une façon ou d'une autre conditionnée par un désir.

La raison pratique, la morale et les raisons d'agir

On a tendance à considérer aujourd'hui que la théorie de la rationalité pratique consiste essentiellement en une théorie des raisons pour l'action. De quelle nature sont ces raisons ? Servent-elles à expliquer, à guider, à poser des normes ? Surtout de quelle façon s'articulent-elles aux motivations ? Est-il possible d'agir seulement selon un désir, empêché ou facilité par la raison ? Ne faut-il pas plutôt chercher à redéfinir les rapports entre désir et raison ? Ne risque-t-on pas sans cela de méconnaître l'importance de la rationalité dans la vie motivationnelle et émotionnelle de l'être humain ?

Les raisons d'agir sont des raisons qui justifient et expliquent l'action. L'énoncé d'une raison d'agir permet de répondre à la question « Pourquoi agir ou avoir agi ainsi ? ». Il y a deux façons de comprendre la question, qui donnent les deux catégories majeures de raisons relatives à l'action. Je peux répondre d'abord en invoquant les états psychologiques qui constituent le fait que j'aie été ainsi motivé à agir, je peux aussi évoquer les considérations reconnues par moi qui expliquent mon action. Par exemple, je peux donner comme raisons d'un refus à une demande qui m'était adressée, le fait que j'étais en colère ou que j'ai jugé n'avoir pas les moyens d'y répondre. Ces réponses illustrent une première catégorie de raisons, qui sont les raisons explicatives, qu'on appelle aussi parfois les raisons motivantes. Une autre manière de répondre à la question consiste à donner la justification de mon action, à produire les raisons pour laquelle j'ai agi ainsi. Cette justification peut être subjective. J'ai agi ainsi parce que j'étais justifié à croire qu'il me fallait agir ainsi. La justification peut être aussi objective. J'ai agi ainsi parce qu'il y avait une raison objective de le faire. Le plus souvent la justification de l'action consiste à dire que je suis justifié à croire qu'il y a une raison objective d'agir ainsi.

Les raisons qui sont l'objet à proprement parler de la raison pratique sont les raisons normatives, c'est-à-dire les raisons qui donnent une justification de ce pour quoi elles sont des raisons. S'il existe des raisons normatives pratiques, celles-ci doivent essentiellement être des raisons objectives, lesquelles mentionnent la raison qu'il y a de faire quelque chose. En revanche, la rationalité pratique se définit principalement en termes de raisons d'agir subjectives, les raisons que je pense avoir de faire quelque chose. Quant aux raisons explicatives, elles jouent un rôle considérable pour rendre compte de la motivation. Si un individu est justifié à croire qu'il a une raison normative de faire une chose, comment expliquer le fait que la conscience de cette raison le motive à agir conformément à ce qu'elle recommande. De quelle façon expliquer que le fait d'être conscient de cette raison, de la reconnaître comme telle, voire de la considérer de manière aussi rationnelle et informée que possible détermine la motivation à agir. C'est précisément là que les raisons explicatives interviennent. Elles sont indépendantes logiquement des raisons normatives, mais elles ont des liens quasi conceptuelles avec elles.

Une autre question intéressante soulevée par l'existence de raisons normatives est de savoir si les raisons qui valent pour un individu valent aussi pour tout autre individu. C'est ce qu'on appelle le problème du solipsisme. Si un individu a une raison de faire une chose dans une situation C (celle-ci étant entendue au sens large, en incluant les états psychologiques du sujet), est-ce que tout agent, placé dans le même ensemble de circonstances, a une raison identique d'agir de la même façon ?

Il peut être intéressant à ce stade de préciser quelle conception des raisons d'agir adopteraient des théories de la rationalité pratique d'inspiration, respectivement, aristotélicienne, humienne et kantienne.

Pour Aristote, les raisons d'agir dérivent de la considération du bien et sont partiellement indépendantes du sujet, donc plutôt catégoriques. Pour les humiens, les raisons ne sont qu'hypothétiques, toujours dépendantes des motivations, elles ne consistent qu'en normes prudentielles ou instrumentales. À l'inverse, la conception kantienne

défend l'existence de raisons catégoriques sur la base des caractéristiques formelles de la raison pratique. Ces caractéristiques sont l'universalité, l'impartialité, l'impersonnalité et la cohérence. Kant veut montrer que c'est la nature même de la rationalité qui oblige à reconnaître l'existence de raisons catégoriques d'agir.

La définition des raisons d'agir amène à poser la question des rapports entre raison pratique, normativité et morale. La raison pratique, entendue au sens fort, se limite-t-elle à la morale, comme le pensait Kant (et comme Hume le pensait implicitement en affirmant que la rationalité pratique est aussi douteuse que la rationalité morale) ? Faut-il considérer la rationalité pratique comme un champ unifié, ou faut-il la différencier selon la rationalité prudentielle, morale, etc.

Si nous reprenons les trois perspectives évoquées plus haut, nous voyons que pour ce qui a trait à la définition de la rationalité liée à l'action en général, ce que Kant appellerait la raison pratique empirique, Aristote apporte beaucoup plus que Kant et Hume. En revanche, il est vrai que Kant, à la différence de Hume et aussi d'Aristote, prend en compte la particularité de l'action morale, lui donne une importance considérable jusqu'à façonner sa conception de la raison pratique de façon à rendre compte du fait que la moralité se distingue radicalement de toutes les autres raisons d'agir. Mais par là même Kant est conduit à défendre une conception de la rationalité morale qui peut être contestée. De plus, il ne répond pas à la question, si présente chez Aristote et qui servait à circonscrire le domaine propre de la raison pratique, de savoir comment des raisons peuvent être réellement pratiques. Être moral, c'est avoir conscience de son devoir et appliquer le test d'universalisation. Peu de choses sont dites dans le corpus kantien sur la richesse de la rationalité morale, sur la recherche des justifications ou les processus de formation des croyances morales. Là encore, Kant reste en deçà d'Aristote. Comment s'élaborent la normativité, la recherche de l'objectivité ? En quoi consistent les procédures de délibération ? En quoi agit-on de manière irrationnelle quand on agit de façon immorale, en quoi cette irrationalité est-elle distincte de celle de l'action sans prudence ? Ces questions restent sans réponse.

Agir en vue du bien, c'est la définition de l'action rationnelle. Ce bien, c'est aussi mon bien. La question du bien, et plus particulièrement des rapports entre la rationalité pratique et le bien, recoupe la question des rapports entre le bien ou les valeurs et les raisons. Si une chose a une valeur ou si le fait d'accomplir une action a une valeur pour l'individu, cela lui donne-t-il une raison d'agir ? Ici, la question importante pour la raison pratique est celle de savoir comment il est possible d'accéder aux valeurs et en particulier quel rôle joue la raison pratique dans la découverte puis la reconnaissance des valeurs. Ne peut-elle reconnaître une valeur qui existe déjà ? Ou bien contribue-t-elle à la construction de la valeur ? La valeur est-elle valeur parce qu'elle est l'objet du choix rationnel ? Comment définir la rationalité de ce choix, à l'aide de quels éléments ? Le fait d'avoir un but donne une raison pour l'agent, ce qui signifie que l'action est intentionnelle sous cette description, mais c'est un fait sans doute distinct du fait qui peut justifier l'adoption de ce but, car ce fait devient une raison, c'est-à-dire qu'il y a une inférence valide entre l'énoncé de ce fait et la conclusion que, eu égard à ce fait, il faut agir.

Là encore, on peut opposer trois types de réponses, d'inspiration aristotélicienne, humienne ou kantienne. Ces qualificatifs n'engagent pas à une fidélité stricte à l'égard du penseur dont elles se réclament, mais nous permettent de caractériser plusieurs courants contemporains.

Les humiens modernes sont moins sceptiques que Hume. Ils défendent une conception instrumentale de la rationalité et considèrent que les raisons normatives sont conditionnées par la possession par l'agent des désirs requis, qui ne sont pas en tant que tels sujets à la critique rationnelle.

Par contraste, une conception aristotélicienne plaiderait pour l'existence d'une connexion forte entre la justification et évaluation. Les raisons d'agir sont essentiellement une forme d'appréhension de la signification normative des faits. Tout aspect du monde doté de valeur donne une raison d'agir et, inversement, toute raison s'adresse à une valeur. Un corollaire nécessaire à la plausibilité de cette théorie est la reconnaissance de valeurs mixtes, de petites valeurs, laquelle correspond à une conception minimaliste du bien et recouvre la plupart des adjectifs d'évaluation positive. Pour Raz, désirer c'est juger désirable. La rationalité est antérieure à la considération des fins. Joseph Raz défend aussi l'idée, assez proche de celle d'Aristote, d'une rationalité pratique unifiée où les raisons proprement morales ne se distinguent des raisons pratiques que de manière somme toute conventionnelle ou dans un but de commodité.

Une conception héritée du kantisme s'attache plutôt à souligner le caractère universel des raisons normatives. L'universalité des raisons est soutenue non par une théorie de la valeur, mais par l'universalité de la volonté, ou encore le fait de vouloir comme une loi universelle que tout agent se conforme à la loi morale. Les exigences morales sont de part en part des exigences de la raison.

Motivation et raison pratique

La thèse selon laquelle il existe une relation conceptuelle entre les raisons normatives et la motivation représente le cœur de ce qu'on appelle aujourd'hui l'internalisme en philosophie morale. L'accord est à peu près général sur cette thèse internaliste, même si à partir de cet accord se dessine de nombreux désaccords sur la manière dont il est

possible de le comprendre. Trois questions, en particulier, sont abondamment débattues à ce sujet. D'abord, la question de savoir en quoi et comment la motivation issue de la considération normative est dépendante des désirs ou des caractéristiques motivationnelles actuelles de l'individu. Autrement dit : les raisons d'agir sont-elles internes, ou conditionnelles, dépendantes des motivations actuelles de l'agent ? Ou bien sont-elles externes, catégoriques, sans lien direct à l'état motivationnel de l'individu ? Ensuite, quelle est la signification exacte de l'exigence de considérer la raison normative « de manière aussi rationnelle et informée que possible ». Enfin, comment est-il possible de relier raisons explicatives et raisons normatives ? Une bonne raison explicative est-elle une raison à laquelle une raison normative peut toujours correspondre ?

Si on admet cette forme générale d'internalisme, la question se pose de savoir si les raisons d'agir sont internes ou externes. Les considérations que produit la raison pratique peuvent-elles être indépendantes de ce qu'éprouve l'agent, de ses motivations, de ses désirs, de ses enthousiasmes, voire de ses pensées ? Si oui, il faudra alors expliquer comment la rationalité pratique peut inciter à agir. À l'inverse, si les raisons d'agir sont indépendantes des motivations, il restera à montrer comment des états motivationnels qui n'ont rien à voir avec la vérité (ils ne sont ni vrais ni faux) peuvent être suscités et orientés par la rationalité. Pour reprendre le vocabulaire introduit plus haut ces raisons sont-elles catégoriques ? S'imposent-elles à nous quoi qu'il en soit de nos motivations ? Se présentent-elles comme obligations simplement en raison de notre nature rationnelle ou de la spécificité de la rationalité qui est la nôtre ? Ou bien sont-elles hypothétiques en ce qu'elles dépendraient des motivations que nous avons déjà ?

Si les raisons d'agir sont hypothétiques, elles dépendent d'états motivationnels qui ne sont ni rationnels ni irrationnels (désirs, enthousiasmes, pensées, etc.) et ne sont pas sujets à la critique rationnelle. Si elles sont externes, non dépendantes des motivations, de nos natures motivationnelles contingentes, il faut alors qu'elles soient directement rattachées à notre nature humaine spécifique et à notre capacité d'agir rationnelle. Une troisième voie est possible selon laquelle les explications motivationnelles pourraient se référer aux raisons normatives. Mais encore faut-il faire l'hypothèse que la personne pourrait posséder ces états motivationnels lorsqu'elle pense à ces raisons rationnellement et en pleine connaissance de cause. Toutefois, il paraît difficile de montrer que ces tendances ne dépendent pas en dernier ressort des états motivationnels actuels, et dans ce cas ces raisons externes ont tout à fait l'air d'être internes.

Dans ce débat, on remarquera que la notion d'états motivationnels s'est substituée à celle de désirs. Il est après tout possible que ces états motivationnels n'incluent pas de désirs. De plus, il faut s'entendre sur le rôle que jouent précisément ces désirs, et en particulier les désirs appropriés. Les désirs peuvent former les conditions pour la présence des raisons normatives sans avoir à figurer dans le contenu de ces raisons. Dans *The Possibility of Altruism*, Thomas Nagel a défendu un point de vue de ce type en soulignant que, même si le désir est nécessaire, la reconnaissance de la raison donne à elle seule naissance à une motivation. Or le désir d'une raison pour l'action est identique à ma raison pour l'action et le désir n'est pas une condition du fait que la raison soit ma raison. Le désir appartient à la constitution de la motivation et non à son explication. La motivation ne s'explique donc pas nécessairement par les désirs antérieurs.

Normes hypothétiques et normes catégoriques

Le problème des raisons externes conduit à la question de savoir s'il existe des normes catégoriques de la raison pratique indépendantes des désirs. La norme de la rationalité instrumentale, une fois qu'on définit la fin, prescrit de rechercher les meilleurs moyens d'y parvenir ; il s'agit d'une norme catégorique par laquelle tout agent doit être motivé. Il y a donc au moins une norme catégorique de la rationalité pratique, qui ne dépend pas de la motivation des sujets. Est-ce la seule ? Thomas Nagel pense qu'il doit exister d'autres normes catégoriques. Par exemple, pour éviter le solipsisme, il faut attribuer le même contenu motivationnel aux jugements personnels et impersonnels portant sur ce qu'on a une raison de faire. Mes raisons sont-elles les raisons de n'importe qui ? Si A a une raison dans les circonstances C (lesquelles incluent les états psychologiques), tout agent dans C doit-il avoir la même raison ? Cette conception universelle des raisons est étroitement liée à la défense de l'existence de raisons catégoriques. Elle reste en deçà de la thèse kantienne, qui exige en plus une universalisation de la volonté. Mais on peut objecter à cet argument que si le contenu propositionnel est identique entre ces deux types de raisons, il n'y a aucune raison de penser que le contenu motivationnel est identique.

Bernard Williams refuse de considérer que la raison soit relative aux désirs. Il abandonne la théorie de la motivation centrée sur les désirs et montre que c'est aux états motivationnels que la raison est relative. L'agent doit être correctement orienté par rapport aux raisons et la motivation doit être normativement guidée. C'est la délibération rationnelle qui guide normativement la motivation. Elle consiste en « raisonnement instrumental et constitutif sur l'obtention des fins, harmonisation et ordre entre fins rivales, engagement imaginatif dans la perspective de réalisation de ces fins ». Les états motivationnels qui résultent de la délibération rationnelle ne dépendent que de ceux qui auront été formés au terme de la délibération,

lesquels dépendent eux-mêmes des dispositions motivationnelles que l'agent pouvait avoir avant de s'y engager. Dans cette conception, la raison n'est normative que si la délibération peut rationnellement guider la motivation. Toutefois, elle se distingue d'une conception humienne stricte (parce qu'elle inclut de nombreux éléments cognitifs dans la motivation) ainsi que d'une conception d'inspiration aristotélicienne (qui demanderait une capacité autre que la motivation pour reconnaître ce qui a de la valeur). Elle se distingue enfin du kantisme, car des normes catégoriques constitueraient autant de contraintes supplémentaires sur la définition du rationnel. Williams n'établit pas que les raisons externes n'existent pas, mais laisse à ceux qui prétendent qu'elles existent la charge d'en établir la preuve : il leur faudrait montrer qu'il y a d'autres normes de la raison pratique que la norme instrumentale et que les normes de la délibération, normes qui s'appliqueraient catégoriquement à la délibération pratique, engendreraient des raisons catégoriques et contrediraient la délibération rationnelle. *(Monique Canto-Sperber pour cette partie.)*

Les théories de la raison pratique

Comment plaider pour l'existence d'une rationalité pratique distincte, qui ne serait pas qu'une rationalité théorique déguisée ? C'est à ce défi qu'il faut répondre maintenant en considérant successivement diverses façons de définir la spécificité de la raison pratique.

Pour certains philosophes, la meilleure explication de notre tendance à *persister* dans la croyance que le domaine moral est objectif, c'est, tout simplement, qu'il existe des valeurs et des normes morales indépendantes de nos croyances ou de nos sentiments. Ces valeurs et ces normes indépendantes de nous peuvent être considérées comme un ensemble de *faits objectifs* que nous pouvons découvrir (si nous avons suffisamment de bonne volonté et de bonne fortune épistémique). Pour d'autres philosophes, cette explication est peu plausible. Elle nous oblige à admettre l'existence d'entités extravagantes ou « bizarres » à la fois objectives et prescriptives (Mackie, *Ethics*). Elle nous engage envers une forme de « platonisme » qui ressemble à une histoire « à dormir debout » (Gibbard, *Sagesse des choix, justesse des sentiments,* 1990).

En réalité, du point de vue *méta-éthique* (c'est-à-dire de l'analyse sémantique des énoncés moraux et de leurs engagements métaphysiques), on peut dire qu'il existe deux grandes options rivales. Selon la première, l'objectivité morale est une erreur ou une illusion. D'après la seconde, l'objectivité morale est justifiée par l'existence des faits aussi indépendants de nos croyances et de nos préférences que les faits physiques. On peut dire du premier qu'il est « antiréaliste » (il comprend les non-cognitivistes, les sceptiques, les relativistes, etc.) et du second qu'il est « réaliste » (il comprend des naturalistes et non-naturalistes : Darwall, Gibbard, Railton) (Toward, *Fin de Siècle,* « Ethics, Some Trends »). C'est dans cette configuration que l'apport tout à fait spécifique des *théories de la raison pratique* peut être évalué. Les théories de la raison pratique acceptent (en partie) les prémisses *ontologiques* du raisonnement antiréaliste (il n'y a pas de faits moraux indépendants au sens où les états de choses physiques le sont) mais elles rejettent la conclusion disant que l'objectivité morale n'est qu'une sorte d'illusion.

Plus précisément, les théories de la raison pratique admettent *deux* sources d'objectivité différentes. Dans le domaine physique, l'objectivité résulte d'une relation à un monde de faits indépendants de nous. Dans le domaine moral, l'objectivité provient d'exigences que nous respectons (ou *devons* respecter) en tant qu'être rationnel. Toutes les théories de la raison pratique soutiennent qu'il existe des exigences rationnelles qui, lorsqu'elles sont respectées, donnent une allure objective à nos délibérations en vue de l'action. Mais elles se partagent à propos du contenu de ces exigences. Pour les uns, ces exigences sont celles de l'intérêt ou de l'avantage personnels. On appelle « néo-hobbésiens » ceux qui défendent ce genre de conception dite « égoïste » de la rationalité (Baier, *The Moral Point of View* ; Gauthier, *Morals by Agreement*). Pour les autres, ces exigences sont celles de l'impartialité. La rationalité, entendue en ce sens, n'est rien d'autre qu'une aptitude à se détacher de ses inclinations, préférences, intérêts personnels, c'est-à-dire à se conduire comme un agent *libre* ou *autonome.* On appelle « néo-kantiers » ceux qui défendent cette conception de la rationalité (Gewirth, *Reasons and Morality* ; Korsgaard, *The Sources of Normativity* ; Nagel, *The Possibility of Altruism, Le point de vue de nulle part*).

Égoïsme rationnel

Pour ceux qu'on appelle « néo-hobbésiens », un agent est « rationnel » pour autant qu'il essaie de maximiser la satisfaction de ses préférences personnelles. Selon la théorie, l'agent rationnel est *égoïste* parce qu'il cherche, en priorité, à satisfaire ses *propres* préférences.

Il convient de noter que, dans la théorie, le terme « égoïste » n'a pas son sens courant psychologique plutôt dépréciatif (Baier, *The Rational and the Moral*). Un agent rationnel « égoïste » au sens de la théorie peut parfaitement avoir des préférences personnelles dits « altruistes ». Il peut, par exemple, préférer le bien-être de sa famille, de sa communauté ou du monde entier à son propre bien-être. Si les préférences morales ne sont rien d'autre que des préférences altruistes, rien n'exclut qu'un agent rationnel égoïste s'engage dans des comportements moraux. À condition d'admettre qu'il n'existe pas de normes rationnelles d'évaluation des préférences, l'agent ayant des préférences

altruistes n'est plus ni moins rationnel (ou irrationnel) que celui qui n'en a pas. Tous sont rationnels *et* égoïstes dans la mesure où ils cherchent à maximiser la satisfaction de leurs préférences personnelles (de quelque ordre qu'elles soient).

Présentées de cette façon, les préférences altruistes ne demandent aucune justification rationnelle. Cependant, il existe des théories d'après lesquelles il n'est pas impossible de donner une justification de type égoïste rationnelle aux préférences dites « altruistes ». D'après elles, la moralité (au sens d'une sorte de système de coopération) peut être dérivée de l'idée d'avantage mutuel. C'est à ce genre de théories qu'on réserve habituellement le nom de « néo-hobbésiennes » (Gauthier, *Morality and Rational Self-Interest* ; Baier, *The Rational and the Moral Order*). Selon ces théories, il n'est pas vrai qu'il soit toujours rationnel de chercher à maximiser ses avantages ou de refuser de placer des limites à la poursuite de la satisfaction maximale de ses préférences. L'agent qui serait incapable de placer des *limites* à la maximisation serait, entre autres, incapable d'établir des accords mutuellement avantageux (Gauthier, *op. cit.*). Dans les situations de type dilemme du prisonnier, la solution optimale pour chacun (du point de vue des bénéfices personnels) cesse d'être optimale lorsqu'elle est choisie par les *deux* partenaires (ou adversaires). Bref, il peut être avantageux *de ne pas* chercher à maximiser ses avantages personnels, ce qui revient à dire, en un sens, qu'il peut être rationnel d'être moral.

Justifiées rationnellement ou pas, les préférences altruistes de l'égoïste rationnel ont toutefois un trait commun qui peut nous faire douter de leur caractère authentiquement moral (Gauthier dit bien d'ailleurs qu'elles sont « morales » entre guillemets. Gauthier, « Morality and Advantage », 1978). Les délibérations de l'égoïste rationnel sont entièrement orientées vers la satisfaction de ses préférences personnelles. Ce n'est que de façon *dérivée* qu'il tient compte des préférences des autres agents (c'est-à-dire dans la mesure où la satisfaction de préférence des autres contribue à satisfaire les siennes). Mais il y a, semble-t-il, des situations dans lesquelles il n'existe aucune raison « égoïste » de tenir compte des préférences des autres. Lorsque les autres sont dépourvus de tout pouvoir, lorsqu'ils ne représentent aucune menace, lorsqu'il n'existe aucune dépendance à leur égard à court ou à long terme, etc., pourquoi l'égoïste rationnel devrait-il tenir compte de leurs préférences ?

À ce genre de question, qui est la question morale par excellence, l'égoïste rationnel n'a, semble-t-il, aucune réponse convaincante à offrir (Larmore, « L'autonomie de la morale » ; Gauthier, « Morality and Advantage »). Il existe, semble-t-il, une sorte d'instabilité essentielle dans la position de l'égoïste rationnel, parce qu'il n'accorde aucune *valeur intrinsèque* ou *indépendante* aux préférences des autres. La valeur de ces dernières varie selon les contextes. Elle peut être élevée dans les contextes de menace ou de dépendance, mais elle peut être nulle lorsqu'il n'existe ni menace ni dépendance. On ne voit pas très bien comment les contraintes de la rationalité « égoïste » pourraient suffir à *justifier* des principes moraux substantiels tels que le principe d'égale considération des intérêts ou de la dignité de chacun. Ce qui revient à dire que ces contraintes ne peuvent pas garantir l'objectivité des principes. Tel est, du moins, le point de vue des « néo-kantiens ». Pour ces derniers, si nous tenons compte des préférences des autres, ce n'est pas en raison du fait que leur satisfaction permet de maximiser les nôtres ou, du moins, n'est pas incompatible avec la satisfaction des nôtres. Lorsque le néo-kantien dit défendre une « théorie de raison pratique », il n'a certainement pas à l'esprit une conception « égoïste » de la rationalité. Ce qu'il envisage est d'ailleurs tellement éloigné de cette conception de la rationalité qu'il est parfois tenté de changer de vocabulaire et d'utiliser l'adjectif « raisonnable » pour parler des contraintes sur nos délibérations en vue de l'action qu'imposerait la raison.

Rationnel et raisonnable

Dans *Libéralisme politique,* John Rawls fait référence, à plusieurs reprises, au « raisonnable ». Mais le mot ne veut pas dire la même chose dans chaque cas. Tantôt « raisonnable » est un prédicat opposé à « vrai ». Il s'applique à nos conceptions morales d'ensemble. Certaines peuvent être dites « raisonnables » mais la question de savoir si l'une d'entre elles pourrait être « vraie » reste ouverte (166-167). Tantôt « raisonnable » est un prédicat qui s'applique plus spécialement à la conception politique dite « pluraliste » qui recommande la neutralité à l'égard de conceptions morales raisonnables. Le pluralisme « raisonnable » est opposé au « pluralisme en tant que tel » (167). À d'autres endroits, encore, il désigne une vertu ou un ensemble de vertus des personnes (76). « Des personnes raisonnables, selon nous, ne sont pas motivées par le bien général en tant que tel mais désirent comme une fin en soi un monde social dans lequel elles-mêmes, en tant qu'êtres libres et égaux, peuvent coopérer avec les autres dans des terme que tous peuvent accepter. Elles insistent sur le fait que la réciprocité doit être respectée dans ce monde de manière que chacun comme tous les autres puisse en bénéficier » (78). Par opposition, les personnes rationnelles (on devrait dire plutôt l'individu en tant qu'agent rationnel) cherchent à réaliser des fins ou des intérêts particuliers en mettant à leur service les moyens appropriés, l'ensemble étant conçu toutefois à l'intérieur d'un plan de vie (79). En fait, ce qui distingue l'agent raisonnable de l'agent rationnel, c'est que le premier manifeste une certaine forme de « sensibilité morale » qui est au fondement de son désir de s'engager dans une coopération équitable.

Bref, la personne raisonnable s'intéresse au *juste* à la possibilité de trouver un accord et à la volonté de justifier *publiquement* ses actions ; l'agent rationnel est plutôt concerné par le *bien,* par l'élaboration des fins qu'il convient de promouvoir (76-83). Ces deux façons de voir sont *complémentaires* en ce sens que « des agents purement raisonnables n'auraient pas de fins qui leur seraient propres et qu'ils voudraient réaliser grâce à une coopération équitable ; des agents purement rationnels seraient dépourvus d'un sens de la justice et incapables de reconnaître la validité indépendante que possèdent les revendications des autres » (80). De façon générale, le rationnel est complémentaire du raisonnable mais il n'en est pas dérivé et il n'a pas de priorité. C'est au contraire le raisonnable (le sens de la justice) qui encadre le rationnel (la promotion de fins particulières).

Il n'est pas impossible de détacher la distinction « rationnel-raisonnable » de l'opposition propre à Rawls entre le juste et le bien. D'après Alan Gewirth, par exemple, une personne est « rationnelle » si elle essaie de mettre les moyens le plus appropriés au service des fins qu'elle a choisie. Elle est « raisonnable » dans la mesure où elle s'efforce de respecter des principes d'impartialité, de réciprocité, de considération mutuelle dans ses relations avec les autres (Gewirth, « The Rationality of Reasonableness »).

Du point de vue de ses délibérations, on peut dire que l'agent rationnel raisonne de façon *causale* ou *inductive* : il essaie d'identifier les moyens les plus appropriés pour atteindre ses fins. L'agent raisonnable raisonne de façon *logique* ou *déductive.* Il s'efforce d'éviter la contradiction. Il traite, par exemple, les *cas similaires de façon similaire* (Gewirth, *ibid.*).

D'après Rawls, toutes les tentatives sérieuses de *dériver le raisonnable du rationnel* (celle de Gauthier, entre autres) ont échoué (81). Mais la question se pose également de savoir si les tentatives de dériver des principes *raisonnables* (tels que les principes de considération égale des intérêts ou de la dignité de chacun) à partir de *procédures raisonnables* (des règles d'*impartialité* ou de cohérence) ne sont pas destinées à échouer elles aussi.

L'idée sous-jacente du « néo-kantien » c'est, semble-t-il, que des procédures raisonnables (cohérence, impartialité, etc.), nous ferons nécessairement endosser des principes raisonnables (tolérance, justice égale, considération de tous). Mais rien ne semble exclure la possibilité que des principes non raisonnables soient dérivés de procédures raisonnables (Gert, « Impartiality »).

Le syllogisme pratique

Pour caractériser la spécificité de la rationalité pratique, on peut mettre en avant un type de raisonnement propre à la raison pratique, à savoir le syllogisme pratique. Ce qui caractérise le syllogisme pratique est d'induire une action par sa conclusion, à l'aide d'une prémisse majeure qui consiste en une norme ou en l'expression d'un désir et d'une prémisse mineure factuelle. Comment une telle déduction est-elle possible ? Est-elle au sens propre une indécence pratique conduisant à l'action ? Ou est-elle réellement une inférence théorique qui aboutit à une modification de la croyance ? Plus généralement, quel rôle joue le syllogisme pratique au sein d'une théorie de la rationalité pratique ?

D'une certaine façon, les deux interprétations les plus communes de ce qu'on appelle à la suite d'Aristote le « syllogisme pratique » (Aristote, *Éthique à Nicomaque,* 1147 *a* 25-30 ; *Marche des animaux,* 701 *a* 5-35 ; Allan, « The Practical Syllogism » ; Dahl, *Practical Reason, Aristotle and Weakness of the Will* ; Kenny, *Aristotle's Thory of the Will,* 111-166) correspondent à cette division entre ces deux formes de délibérations pratiques qu'on a considérées (causale inductive ou logique déductive). À la différence du syllogisme théorique dont la conclusion est une proposition, le syllogisme pratique a pour conclusion une *action* (ce qui fait d'ailleurs que certains philosophes n'accordent aucune valeur au parallèle entre les syllogismes théorique et pratique. Kenny, *op. cit.,* 122-123). D'après l'exégèse courante, il existerait toutefois deux variétés différentes, au moins, de syllogisme pratique (Wiggins, « Deliberation and Practical Reason », 221, qui rejette cependant cette vue traditionnelle). Les différences tiendraient à la nature des prémisses du raisonnement pratique (Kenny, *op. cit.,* 148-149).

Certaines prémisses sont de type *fins-moyens.* La prémisse majeure pose une fin (« je désire me couvrir ») ; la prémisses majeure un moyen (« un manteau est un bon moyen de me couvrir ») et la conclusion (qui est une action) suit : « je me procure un manteau ». Mais d'autres prémisses sont de type *universel-particulier.* La prémisse majeure pose une règle (toute nourriture sèche est bonne pour l'homme). La prémisse mineure identifie un cas particulier susceptible de tomber sous la règle (ceci est de la nourriture sèche ; je suis un homme ; je dois me nourrir, etc.). Et la conclusion (qui est une action) suit : je me procure de la nourriture sèche (Kenny, *op. cit.,* 140). La possibilité de ranger ce genre de raisonnements à tiroirs dans la catégorie des syllogismes a été contestée (Anscombe, *Intention,* 57-67). Mais il est clair qu'il n'est pas de la forme fins-moyens. Il s'apparente plutôt à une sorte de *déduction* à partir d'un principe universel. Dans l'esprit de la distinction qui nous préoccupe, il serait plutôt de l'ordre du raisonnable que du rationnel.

Raison pratique et liberté

D'autres auteurs « néo-kantiens » sont confrontés au même problème, même s'ils ne construisent pas leurs arguments à partir de la division raisonnable-rationnel. Ainsi, Thomas Nagel et

Christine Korsgaard font tous les deux référence à la tradition kantienne qui affirme l'existence d'une relation interne entre les idées de *raison pratique* et de *liberté*. Ils développent cependant des théories assez opposées car ils s'appuient chacun sur un aspect différent de l'idée de liberté. Dans la tradition kantienne, telle qu'elle est interprétée par ces auteurs, la liberté a deux aspects, *positif* et *négatif*. Négativement, la liberté est une sorte de faculté de se détacher de ses propres désirs et intérêts. Positivement, la liberté est une sorte de faculté d'agir selon des règles que nous nous donnons à nous-mêmes (ou qui ne sont pas imposées par une autorité extérieure). C'est une faculté d'agir de façon *autonome* ou *autodéterminée*.

Pour Nagel, c'est l'aspect négatif qui est le plus intéressant (il semble penser que l'aspect positif est inintelligible : *The Possibility of Altruism*). Pour Korsgaard, c'est l'aspect positif qu'il convient de privilégier (*The sources of Normativity,* 126). Selon Nagel, nous ne pouvons pas faire autrement que rejoindre progressivement le point de vue objectif (neutre, détaché, impartial, etc.). C'est une possibilité donnée à l'homme qu'il ne peut pas s'empêcher d'exploiter (ainsi qu'en témoigne le développement des sciences empiriques et non empiriques). La question « Pourquoi devrions-nous adopter le point de vue objectif ? » ne se pose ni en science ni en éthique (bien qu'elle prenne une forme différente en éthique où le détachement absolu n'aurait aucun sens).

Ce point de vue objectif est rationnel au sens dit « kantien » de la liberté, sous son aspect « négatif ». C'est un détachement à l'égard de nos propres intérêts, passions, engagements sociaux, etc. De ce point de vue, nous pouvons apprécier également les intérêts de tous et agir « moralement ». Cependant, Christine Korsgaard n'a pas tort de faire observer (à la suite de Bernard Williams ; Korsgaard, *The Sources of Normativity*) que rien n'exclut la possibilité d'endosser des principes égoïstes ou partialistes à partir d'un point de vue neutre ou détaché. Mais on a du mal à voir en quoi sa solution, fondée sur l'idée d'autonomie ou d'autodétermination de l'agent, permet d'éviter cette conclusion. En tant qu'agents rationnels, nous ne pouvons pas faire autrement qu'agir pour des raisons et d'évaluer ces raisons selon des règles normatives universelles, des « lois pratiques ». Selon Christine Korsgaard, les règles normatives universelles ne représentent pas un ordre de faits moraux indépendants qui s'imposeraient à nous de l'extérieur pour ainsi dire. C'est nous-mêmes qui nous les donnons, en tant qu'agent autonomes. Soit. Mais comment ces règles normatives universelles pourraient-elles suffire à nous faire endosser des principes moraux substantiels de justice, de tolérance, d'égale considération des intérêts ou de la dignité de chacun ?

L'instabilité des théories de la raison pratique se situe exactement à cet endroit. Les contraintes rationnelles sur la délibération en vue de l'action ne suffisent pas à justifier l'engagement envers des principes moraux substantiels (tels que le principe d'égale considération des intérêts ou de la dignité de chacun). L'ami de la raison pratique doit :

— ou bien conclure, dans un esprit *volontariste* ou décisionniste, que cet engagement ne peut être que l'effet d'un acte de volonté libre ;
— ou bien admettre, dans un esprit *réaliste,* qu'il peut être justifié par un ordre de faits moraux plus ou moins indépendants de nous.

Christine Korsgaard reconnaît bien volontiers que sa théorie de la raison pratique admet qu'il y a du vrai dans le volontarisme et dans le réalisme (*The Sources of Normativity,* 105-108). Mais toute la question est de savoir si ce bel œcuménisme peut lui donner ce qu'elle devrait souhaiter obtenir en tant qu'avocat des théories de la raison pratique : l'objectivité morale sans faits moraux indépendants. Ce qu'elle propose ressemble plutôt à une position instable entre l'absence d'objectivité (le pur décisionnisme) et le réalisme, c'est-à-dire exactement ce que la théorie de la raison pratique devait éviter.

Conclusion

L'idée qu'une théorie de la raison pratique pourrait nous donner l'objectivité morale sans réalité morale indépendante semble manquer, dans son état apparent, de stabilité. Ce qui pourrait jouer en sa faveur cependant, c'est la faiblesse des théories rivales. L'absence de clarté de certaines positions « réalistes », le caractère autodestructeur des points de vue sceptique ou relativiste, l'incohérence du non-cognitivisme pourraient suffire à garantir l'avenir des théories de la raison pratique. *(Ruwen Ogien pour cette partie.)*

• ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959 ; *Marche des animaux,* éd. et trad. P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1973. — HUME D., *Traité de la nature humaine,* III, *La morale,* 1740, trad. fr. Ph. Saltel, Paris, GF, 1993 ; *Enquête sur les principes de la morale,* 1751, trad. fr. Ph. Saltel et Ph. Baranger, Paris, GF, 1991. — KANT E., *Œuvres philosophiques,* 1783-1791, Paris, Gallimard « Bibliothèque de la Pléiade », 1985.

► ALLAN D. J., « The Practical Syllogism », in *Autour d'Aristote. Mélanges offerts à Mgr Mansion,* Louvain, 1955, 325-340. — ANSCOMBE G. E. M., *Intention,* Oxford, Basil Blackwell, 1957 (trad. fr. à paraître aux PUF en 2001). — BAIER K., *The Moral Point of View,* Ithaca, New York, Cornell Univ. Press, 1958 ; *The Rational and the Moral Order,* Chicago, Lasalle Illinois, Open Court, 1995. — BYRON M. éd., *Satisficing and maximizing · Moral theorists on practical reason*, Cambridge/New York, Cambridge Univ. Press, 2004. — DAHL N., *Practical Reason. Aristotle and Weakness of Will,* Univ. of Minnesota Press, 1984. — DARWALL S., GIBBARD A. & RAILTON P., « Toward Fin de siècle Ethics. Some Trends », *The Philosophical Review,* 1992, 1021, 1, 115-189. — GAUTHIER D., « Morality and Advantage », *in* RAZ J. éd., *Practical Reasoning,* Oxford, Oxford Univ. Press, 185-197, 1979 ; *Morals by Agreement.* Oxford,

Oxford Univ. Press, 1986. — GAUTHIER D. éd., *Morality and Rational Self-Interest,* Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1970. — GERT B., « Impartiality », in *Morality,* New York, Oxford Univ. Press, 1988, chap. V. — GEWIRTH A., « The Rationality of Reasonableness », *Synthese,* 57, 1983, 225-247 ; *Reasons and Morality,* Chicago, Univ. of Chicago Press, 1978. — GIBBARD A., *Sagesse des choix, justesse des sentiments,* Paris, PUF, 1990, trad. fr., 1996. — KENNY A., *Aristotle's Theory of the Will,* Londres, Duckworth, 1979. — KORSGAARD C. M., *The Sources of Normativity,* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996. — LARMORE C., « L'autonomie de la morale », *Philosophiques,* XXIV, 2, automne 1997, 313-328. — MACKIE J., *Ethics. Inventing Right and Wrong,* Harmondsworth, Penguin Books, 1977. — NAGEL T., *The Possibility of Altruism,* Princeton, NJ, Princeton Univ. Press, 1978 ; *Le Point de vue de nulle part,* 1986, trad. fr., Combas, L'Éclat, 1993. — OGIEN R., *La Faiblesse de la volonté,* Paris, PUF, 1993 ; (éd.) *Le réalisme moral,* Paris, PUF, 1998. — PETIT J.-L., *L'action dans la philosophie analytique,* Paris, PUF, 1991. — PREYER G. & PETER G. éd., *The contextualization of rationality : Problems, concepts and theories of rationality,* Paderborn, Mentis, 2000. — RAILTON P., « Moral Realism : Prospects and problems », *in* SINNOTT-ARMSTRONG W. & TIMMONS M. éd., *Moral Knowledge : New Readings in Moral Epistemology,* Oxford, Oxford Univ. Press, 1996, 49-81. — RAWLS J., *Le Libéralisme politique,* 1993, trad. fr., Paris, PUF, 1995. — RAZ J., *Engaging Reason. On the Theory of Value and Action,* Oxford, Oxford Univ. Press, 2000, 118-160. — RICŒUR P., *Soi-même comme un autre,* Paris, Le Seuil, 1990. — WIGGINS D., « Deliberation and practical reason » *in* RORTY A. O., *Essays on Aristotle's Ethics,* Berkeley, Univ. of California Press, 1980, 221-240. — WILLIAMS B., « Internal and External Reasons », in *Moral Luck,* Cambridge Univ. Press, 1981, 101-113.

Monique CANTO-SPERBER
Ruwen OGIEN

→ *Aristote ; Autrui ; Connaissance morale ; Décision, Égoïsme ; Épistémologie ; Fins ; Kant ; Rationalité ; Rawls ; Réalisme moral ; Williams.*

PRATIQUE (Philosophie) → Philosophie pratique

PRATIQUE (Syllogisme) → Action

PRÉCAUTION
Principe de précaution

Le principe de précaution est un principe d'action publique qui autorise les pouvoirs publics à prendre les mesures nécessaires pour faire face à des risques éventuels, alors même que l'on ne dispose pas encore des connaissances scientifiques nécessaires pour établir l'existence de ces risques. D'abord adopté en Allemagne à la fin des années 1960 (sous le nom de *Vorsorgeprinzip*), il se diffuse en Europe du Nord, avant d'être reconnu par le droit international. Il est énoncé dans la déclaration de Rio (1992, Sommet de la Terre). Il entre dans le droit communautaire avec le traité de Maastricht (1992). Il est enfin formellement reconnu dans le droit interne français par la loi Barnier (sur la protection de l'environnement, 1995). Il y est défini comme le principe « selon lequel l'absence de certitudes, compte tenu des connaissances scientifiques et techniques du moment, ne doit pas retarder l'adoption de mesures effectives et proportionnées visant à prévenir un risque de dommages graves et irréversibles à l'environnement, à un coût économiquement acceptable ».

C'est d'abord dans le domaine de l'environnement que le principe de précaution a été appliqué. Comme le montre l'exemple de l'effet de serre et du réchauffement climatique, on a là une situation ouverte à la controverse scientifique, où l'on ne dispose pas de certitudes quant à la réalité et à l'ampleur des risques envisagés, mais où la gravité des menaces, et leur irréversibilité, ne permettent pas d'attendre que l'on soit sûr de leur existence pour prendre les mesures tendant à les écarter, car il serait alors trop tard. De l'environnement, univers incertain et situation controversée, le principe de précaution s'est étendu aux domaines de la santé publique et de la sécurité alimentaire : on y a recours lorsqu'on a voulu tirer les leçons d'affaires comme celles du sang contaminé, de la « vache folle » (encéphalopathie spongiforme bovine) ou à propos de l'introduction d'organismes génétiquement modifiés (OGM). Le principe de précaution est alors l'instrument qui tente de s'adapter aux transformations de la gestion des risques dans une société technologique.

La prévention, forme classique de cette gestion, a rapport aux risques avérés, dont l'existence est certaine, et la probabilité plus ou moins bien établie. La précaution a affaire aux risques potentiels, non encore avérés. Il ne s'agit pas tant d'un accroissement de l'incertitude, que d'un déplacement des formes et des modalités de la prise en charge des risques. Dans la prévention, la sécurité relève de l'étude scientifique et technique, et l'analyse causale est le fil directeur de l'action. Parce qu'elle a affaire à des risques éventuels, sur laquelle l'enquête scientifique ne peut se prononcer, la précaution prend ses distances par rapport aux sciences, et renforce l'importance de la décision politique, qui ne se borne plus à appliquer les conseils des experts. Si elle continue à faire appel à la compétence scientifique, la précaution pose des problèmes politiques (les procédures mises en œuvre dans la décision), juridiques (ceux de la normativité du principe et de la responsabilité qu'il implique) et éthiques (ceux des critères de décision). C'est pourquoi le principe de précaution ne s'appréhende pas seulement dans l'interprétation juridique des textes réglementaires, il est l'objet d'un débat public sur ses fondements et ses implications.

Olivier Godard (1997) distingue deux versions possibles du principe, selon que l'on en fait un impératif absolu, ou un élément intervenant, parmi d'autres, dans la décision. Dans l'interprétation « forte », ou « absolutiste », l'idée de précaution est « un critère absolu, destiné à se substituer à toute autre exigence de signification ». La précaution y institue une « règle de l'abstention » qui comprend trois composantes : la référence au dommage zéro, la nécessité d'éviter le scénario du pire, l'inversion de la charge de la preuve (ce n'est plus à ceux qui craignent le risque de montrer qu'il existe, mais à ceux qui sont susceptibles de l'introduire de prouver qu'il n'existe pas). Godard y voit une attitude paradoxale vis-à-vis de la science : les raisons qui font qu'il y a incertitude sur les risques encourus, font qu'une certitude absolue ne saurait être atteinte. Il n'y a pas de dommage zéro, il y aura toujours une marge d'incertitude et d'imprévu. Dans une situation relevant du principe de précaution, on se trouve nécessairement en pleine controverse scientifique : il n'y a pas un scénario du pire, il y a plusieurs scénarios, diversement argumentés, et plus ou moins probables. En prônant l'abstention, ou en bloquant la décision, la version « absolutiste » va à l'encontre de la finalité même du principe de précaution, qui est d'être un principe d'action.

Godard se rallie à la version « faible », « raisonnable » ou « possibiliste » du principe de précaution : c'est, selon lui, un critère partiel, que l'on ne saurait écarter en raison de l'absence de preuves scientifiques de la nocivité d'une innovation, mais qu'il faut associer à d'autres critères, économiques en particulier, pour décider ou non d'assumer le risque probable (mais non prouvé), et surtout pour mettre en balance la multiplicité des risques. Un risque évité peut en entraîner un autre. On peut diminuer l'effet de serre par le développement de l'énergie nucléaire : c'est initier un nouveau scénario où le pire est tout aussi envisageable que si l'on négligeait de prendre en compte l'effet de serre. La question n'est pas celle du dommage zéro, mais du risque acceptable, et conduit à une interrogation sur l'équité dans la distribution des risques. Cela permet d'inscrire l'interrogation sur le risque à l'intérieur de la société et « ouvre un espace pour le débat public, à la délibération, le calcul économique ou tout autre procédure de justification, qui auront à définir le contenu des mesures à prendre ».

Prendre ses distances par rapport à la science, en laissant place à la construction sociale de l'incertitude, cela revient finalement, dans l'interprétation « faible », à laisser du temps au temps. Ce temps peut être celui d'attendre que, de la délibération sur les avantages et les inconvénients (ou des résultats des calculs des économistes), se décide l'acceptabilité (ou non) de la diffusion d'une innovation et des risques potentiels qui lui sont associés. Mais il peut être aussi celui qui ralentit le rythme de diffusion d'une technique, afin de pouvoir rectifier le tir s'il s'avère que sa généralisation représente un danger (telle est l'interprétation d'Hourcade, in *Le Principe de précaution,* 1997). La précaution relèverait alors de la simple prudence, de la prise en compte que nous ne pouvons jamais anticiper toutes les conséquences d'une action technique. On en revient alors au cas classique de la décision en situation d'incertitude. Le principe de précaution n'est plus alors qu'une prévention étendue, d'où disparaît la finalité même de son adoption : il ne s'agit pas tant de gérer l'attente, que d'éviter la catastrophe. Peut-on vraiment éviter l'anticipation du scénario du pire ?

Cela montre toute l'importance de la référence à Hans Jonas. L'idée de départ du *Principe Responsabilité* (*Das Prinzip Verantwortung,* 1979) est en effet que la puissance technologique moderne pose des problèmes éthiques d'un type nouveau. Si les rapports à la nature n'ont longtemps fait l'objet que d'une *technè* neutre, c'est en raison du caractère superficiel d'interventions techniques qui ne perturbaient que momentanément des équilibres naturels, qui se rétablissaient d'eux-mêmes : infiniment plus puissante que l'homme, la nature absorbait l'agir humain. Tel n'est plus le cas de nos jours. Nous savons aujourd'hui que notre technologie peut avoir des effets irréversibles, par son ordre de grandeur, comme par sa logique cumulative. Ce qui marque ce développement c'est aussi bien sa puissance, que l'impossibilité de séparer les effets dommageables des conséquences bénéfiques : « l'action a lieu dans un contexte où tout emploi à grande échelle d'une capacité engendre, en dépit de l'intention droite des agents, une série d'effets liée étroitement aux effets bénéfiques immédiats et intentionnés, série qui aboutit, au terme d'un processus cumulatif à des conséquences néfastes dépassant parfois de loin le but recherché » (« La technique moderne comme sujet de réflexion éthique », p. 232).

Jonas pose ainsi le problème même auquel le principe de précaution tente d'élaborer une solution : celui de la maîtrise de notre maîtrise, de la façon dont nous pouvons guider une puissance technique, qu'il n'est pas question d'abandonner, mais qui ne contient pas en elle-même ses propres correctifs. Le développement de notre puissance technique est celui de notre responsabilité (dont notre puissance est la mesure), à laquelle nous devons apporter une solution éthique. La question est celle des repères, non techniques, qui doivent guider la maîtrise de notre maîtrise.

Mais la façon dont Jonas, constatant l'impuissance de la technique à assurer sa propre maîtrise, opère un déplacement de la rationalité technique à l'éthique, fait apparaître le principe responsabilité comme la version absolutiste, impérieuse, du principe de précaution. C'est sur fond de catastrophe impossible à prévoir, mais dont il faut tenir compte, car elle est l'horizon de notre responsabi-

lité, que se fait la détermination du devoir impératif d'agir « de façon que les effets de (l')action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre ». Si notre responsabilité crée une obligation de savoir, celle-ci passe d'abord par une reconnaissance de notre ignorance scientifique. L' « heuristique de la peur », à partir de laquelle se découvrent nos devoirs, n'implique pas une connaissance descriptive, elle nous découvre nos attachements, les valeurs (l'humanité, la vie) auxquelles nous tenons. L' « heuristique de la peur » conduit alors nécessairement à privilégier le « scénario du pire ». La responsabilité hyperbolique qui s'en dégage retire à l'éthique de Jonas toute capacité d'informer sur les actions précises à entreprendre, invitant même, à la limite, à l'inaction. Enfin, la « prophétie de malheur », dont Jonas entend établir la légitimité politique, exclut toute possibilité de choix, toute délibération concernant l'importance, l'acceptable du risque, et les mesures de prévention appropriées. Le choix du scénario du pire interdit tout débat démocratique : sous la menace de la catastrophe imminente, on ne saurait délibérer. L'autoritarisme du vrai cède la place à celui des prophètes de malheurs.

On peut reprocher à Jonas sa façon d'opposer technique et éthique, en tenant pour acquis qu'il n'est d'autre développement de la technoscience que linéaire et cumulatif. Cela le conduit au décrochage vers l'irrationalité d'une éthique de la peur, alors qu'il est possible d'articuler science et politique, en prenant acte de la diversité des régimes de la rationalité. Nous vivons dans un univers incertain, pas dans un monde qui court à sa perte. Appliquer le principe de précaution, ce n'est pas renoncer au savoir scientifique, mais au contraire en convoquer toutes les procédures en les diversifiant. Marie-Angèle Hermitte montre ainsi (*Le Principe de précaution,* 2000) la nécessité de développer une « culture de la précaution » qui devrait permettre, dans une situation de crise (comme on en a connu avec le sang contaminé, ou la vache folle) de mobiliser toutes les ressources de la connaissance : appel à la mémoire scientifique (pour trouver des cas analogues), attention aux marges des domaines de recherche scientifique (où surgissent les problèmes), respect de la pluridisciplinarité des approches... L'obligation de savoir, liée à notre responsabilité, s'applique d'abord au domaine scientifique. Bien loin de laisser place à l'arbitraire d'une décision autoritaire, bien loin d'entraver la recherche, le principe de précaution peut être le moteur de recherches inattendues.

Une société technologique ne peut être gérée qu'en s'appuyant sur des données scientifiques. La science a donc son rôle à jouer. Cela n'exclut pas l'autonomie du choix politique, dont le principe de précaution est un instrument. En mettant l'accent sur la part d'incertitude inséparable de la recherche de la vérité, le principe de précaution ouvre les sciences à la discussion, les rend plus « gouvernables ». En matière de diffusion des plantes transgéniques, « prendre les mesures nécessaires pour réduire un risque suspecté » revient à retarder la commercialisation des OGM, tant que les recherches n'auront pas cerné les risques et procédé à leur évaluation. Les autorisations (ou les rejets définitifs) dépendent donc du développement des connaissances scientifiques sur le comportement des OGM et sur leurs effets sanitaires. S'interroger sur le dommage acceptable impose aux organismes de recherche de développer des investigations dans des disciplines scientifiques susceptibles d'évaluer les risques sanitaires, environnementaux. Enfin, cette application du principe de précaution peut être progressive : agir « large », pour commencer, quitte à réduire les précautions au fur et à mesure de l'amélioration des connaissances. Un moratoire est imposé, en cas de risque probable, jusqu'aux premiers résultats (et aux premières controverses) destinés à vérifier, en situation expérimentale, s'il y a risque (ou non) et s'il est fortement (ou peu) probable. On peut alors autoriser une commercialisation temporaire, associée à une biosurveillance des effets de la culture sur l'environnement et la santé. L'autorisation définitive n'intervenant que dans le cas où aucun effet pervers dommageable ne serait constaté.

Cette interprétation rigoureuse, mais ouverte, du principe de précaution conduit ainsi à une redéfinition de l'expertise. Dans cette confrontation des savants et des politiques, il s'agit moins de dire ce qui est scientifiquement validé, ce qui n'est encore qu'à l'état d'hypothèses, et ce que l'on ignore, que de porter sur la place publique les controverses et les incertitudes des scientifiques. On peut alors séparer la fonction d'identification et d'évaluation des risques de celle qui consiste à déterminer quels sont les risques acceptables au regard des différentes contraintes qui s'exercent sur la société. C'est ouvrir la possibilité d'une démocratie participative. Si les risques sont inséparables du développement technologique, celui-ci ne peut être laissé à l'automaticité de sa reconduction. Il importe de faire des choix, qui subordonnent l'acceptabilité du risque à l'utilité de l'innovation et à la légitimité de son introduction. Les crises révèlent, après coup, les choix qui ont été imposés aux consommateurs. Les citoyens peuvent exiger de pouvoir en délibérer au préalable. Le principe de précaution rentre alors dans l'objectif d'un développement durable, qui puisse civiliser le capitalisme.

► GILBERT C. dir., *Risques collectifs et situations de Crise. Apports de la recherche en sciences humaines et sociales*, Paris, L'Harmattan, 2003. — GODARD O. éd., *Le Principe de précaution dans la conduite des affaires humaines,* Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme et Éditions de l'INRA, 1997. — GODARD O., HENRY Cl., LAGADEC P. & MICHEL-KERJAN E., *Traité des nouveaux risques. Précaution, crise, assurance*, Paris, Gallimard, 2002. — JONAS H., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch*

einer Ethik für die technologische Zivilisation, Francfort-sur-le-Main, 1979 (trad. fr. J. Greisch, *Le Principe responsabilité. Essai d'une éthique pour la civilisation technologique,* Paris, Le Cerf, 1990) ; « La technique moderne comme sujet de réflexion éthique », *in* NEUBERG M. éd., *La Responsabilité. Questions philosophiques,* Paris, PUF, 1997, 231-240. — KOURILISKY P. & VINEY G. éd., *Le Principe de précaution,* Paris, Odile Jacob, 2000. — LARRÈRE C. & LARRÈRE R., *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement,* Paris, Aubier, 1997, chap. VI. — O'RIORDAN T. & CAMERON J. éd., *Interpreting the Precautionary Principle,* Londres, Eartscan, 1994.

Catherine LARRÈRE

→ *Bioéthique ; Catastrophisme ; Développement durable ; Environnement ; Jonas ; Organismes génétiquement modifiés ; Responsabilité ; Risque ; Santé publique ; Technique.*

PRÉFÉRENCES → Désir

PRESCRIPTIVISME → Hare ; Subjectivisme moral

PRICE Richard → Intuitionnisme

PROCRÉATION ASSISTÉE

Le terme de « procréation médicalement assistée » (PMA), ou plus récemment, d' « assistance médicale à la procréation » (AMP), se réfère à une approche de l'infécondité qui met en œuvre, dans un cadre médical, des techniques instrumentales de fécondation. Un médecin, confronté à l'inefficacité de son traitement de l'infertilité pour son ou sa patient(e), peut proposer une solution qui ne vise pas la cause, mais tente de répondre à sa conséquence, l'infécondité du couple. Le médecin s'adresse dans cette démarche, non plus à la pathologie, mais à son symptôme – démarche plus courante en médecine qu'on ne le pense habituellement – ; mais par là, il tente en même temps de remédier à un problème à la fois personnel et social : l'absence de descendance. Le sens de l'intervention thérapeutique du médecin se voit ainsi transformé.

Malgré son apparition récente sur la scène publique, cette approche de l'infécondité n'est pas radicalement nouvelle. Pensée et élaborée de manière artisanale au XVIIIe s. comme démarche expérimentale en biologie, elle s'est ensuite développée, mais très discrètement, au sein de la pratique médicale. Car dès le départ, cette assistance technique à la procréation a été explicitement associée à des questions de morale sexuelle : le fait qu'un tiers – même médecin – s'autorise à intervenir dans l'intimité sexuelle d'un homme et d'une femme était jugé immoral, scandaleux. L'idée introduite à la fin du XIXe s. de recourir au sperme d'un donneur pour suppléer le conjoint infertile n'a fait qu'accroître l'opprobre qui accablait cette pratique. Les protagonistes impliqués ont alors choisi le secret comme moyen d'échapper à cette forme puissante de contrôle social : la réprobation morale.

Restée longtemps inavouable, cette assistance à la procréation a pourtant fini par se faire une place reconnue et institutionnalisée. Cette évolution semble avoir été favorisée par des médecins qui ont tenté de répondre directement aux objections morales. Ils se sont tout d'abord donné les moyens techniques d'atténuer le rapprochement entre pratique médicale et conduites sexuelles désapprouvées ; ensuite ils ont cherché à établir un cadre normatif et les moyens institutionnels de l'imposer, pour maîtriser l'impact de ces techniques sur les modes de vie familiale. Car au-delà du sens moralement controversé des conduites procréatrices exigées par le recours à ces techniques, l'assistance à la fécondation proposée par le médecin était perçue également comme pouvant inspirer des désirs d'enfant « hors normes », qui chercheraient à se réaliser en contournant les contraintes biologiques de la reproduction sexuée, à savoir la rencontre sexuelle de deux personnes vivantes et fertiles de sexe opposé. Un contrôle social de la demande de procréation assistée semblait s'imposer : une distinction devait pouvoir se faire entre les demandes considérées comme socialement acceptables et celles potentiellement déstabilisatrices de la vie sociale et de l'équilibre psychique des individus.

C'est la notion d'une indication médicale de la procréation assistée, déployée au cœur même de la pratique quotidienne, qui a permis, dans un premier temps, d'opérer une telle distinction. En limitant l'accès à ces pratiques aux seuls couples dont l'infécondité résiste à tout traitement, elle semblait exclure d'emblée toute demande qui viserait à réaliser des projets parentaux hors normes. De plus, la notion d'une indication médicale transforme ces moyens techniques en thérapeutique de l'infécondité et instaure, par là, un contrôle de ces pratiques par une profession socialement reconnue et tenue pour moralement fiable. Cette idée d'une justification thérapeutique de l'accès à ces moyens techniques a donc été reprise dans un deuxième temps par le législateur, qui y a trouvé un repère normatif apparemment éprouvé et utile pour préparer la loi, promulguée le 29 juillet 1994, réglementant, entre autres pratiques, la procréation assistée.

Pourtant, le recours à un médecin pour une fécondation instrumentalisée fait basculer dans un tout autre domaine ce qui, sur le registre du corporel, du psychique, et du social, relève du sexuel, transformant le cadre symbolique où la procréation prend son sens. Même si les médecins se refusent par principe à anticiper sur tout changement

des formes de la vie familiale, les cas de figure dans lesquels le recours à une fécondation instrumentale paraissent médicalement justifiés ne pourront que faire évoluer notre conception de ce qui est moralement acceptable en matière de conduite procréatrice.

Biomédecine et reproduction sexuée

La stérilité n'affecte qu'une petite minorité de la population : en France, on estime entre 4 à 7 % le taux de stérilité totale dans la population ; entre 10 à 15 % le pourcentage des couples en âge de procréer qui consultent pour infécondité. Certains pourraient à la limite se demander pourquoi un nouveau traitement de la stérilité deviendrait l'objet d'un souci collectif. Toute société met pourtant en place des règles morales et juridiques pour structurer et donner sens aux processus biologiques qui assurent le remplacement des générations. Ces règles visent à tenir les conduites procréatrices à l'intérieur d'un champ normé de relations sociales : elles dictent, entre autres, les modalités de la formation du couple, les rapports sexuels licites ; elles déterminent ainsi la filiation légitime et elles peuvent prescrire, en cas d'absence de descendance, certaines solutions alternatives socialement approuvées.

Dans notre société, le modèle de référence de la procréation et de la parentalité – modèle qui semble se référer à un ordre naturel – est le couple hétérosexuel marié ou concubin qui engendre par ses propres moyens (génétiques et sexuels) son enfant. Le recours aux nouvelles thérapeutiques de l'infécondité bouleverse cette conception des choses : non seulement la stérilité rend impossible la conformité à ce modèle, mais les solutions instrumentales proposées éloignent le couple des *pratiques corporelles* et du *cadre relationnel et institutionnel* habituels de la procréation.

Certaines expressions tentent d'exprimer ces nouvelles réalités : la famille « artificielle » (qui ne se fonde pas sur le « naturel » d'une sexualité féconde) ; le « vrai » père (le donneur qui, lui, a du sperme fécondant) ; le « père scientifique » (le médecin qui remplace l'acte sexuel infécond par un acte technique fécondant) ; la « mère porteuse » ou « de substitution » (celle qui remplit le rôle de mère parce qu'elle porte et accouche). Toutes ces expressions indiquent que les représentations sociales actuelles de la légitimité du statut de parent, se construisent essentiellement sur des vecteurs biologiques et corporels. Ces vecteurs pourtant ne priment pas toujours dans les règles de notre droit : par exemple, est père le mari de la mère (quoique cette règle, qui privilégie le lien juridique, se fonde sur la présupposition normative que le mari de la mère est le géniteur).

Comment une société intègre-t-elle alors comme possibles et légitimes des pratiques qui heurtent des représentations courantes du moral, du naturel et du licite en matière de procréation ?

Pour clarifier la réflexion, il est utile de distinguer la procréation, qui est un processus social, de la reproduction sexuée, qui est un processus biologique. La procréation est de fait l'organisation sociale de la reproduction biologique. Ainsi le terme « procréation médicalement assistée » traduit bien l'idée de l'organisation *sociale* d'une nouvelle solution à l'absence de descendance. Les « techniques de fécondation » sont le moyen d'intervenir sur un processus biologique (la reproduction sexuée) dont le déroulement reste inchangé (rencontre de deux gamètes), que l'on soit dans le mode sexuel (technique du corps) ou le mode médical (technique instrumentale). Parler alors de technique *médicale* de fécondation veut dire que l'utilisation des techniques instrumentales est dans notre société réservée au corps médical.

Or les *pratiques* de « procréation médicalement assistée » se fondent essentiellement sur deux *techniques* de fécondation très différentes :

1) La première, très simple et ancienne, est l'insémination artificielle. Dans ce cas, le sperme est obtenu par masturbation (un acte sexuel et non médical) ; la fécondation se produit *in vivo* dans le corps de la femme, à la suite d'un acte technique simple (le sperme est déposé à l'orifice du col cervical) qu'il n'est pas nécessaire d'être médecin pour pratiquer. De plus, le « malade » – le mari stérile – n'est pas la personne traitée : la « patiente » est plutôt sa femme, qui doit nécessairement être fertile et qui n'aurait de ce fait nullement besoin de soins médicaux. Elle pourrait devenir enceinte en ayant recours à un autre partenaire, fertile, mais cette solution n'est justement pas estimée acceptable d'un point de vue moral.

2) L'autre technique est la fécondation *in vitro*, acte plus complexe nécessitant obligatoirement le recours aux compétences du médecin et du biologiste. Malgré l'existence de diverses variantes techniques, les trois étapes de base sont : extraction d'un ou de plusieurs ovocytes par cœlioscopie (un acte chirurgical) ; fécondation extra-corporelle en laboratoire, avec ou sans intervention technique sur les gamètes ; et transfert d'un ou de plusieurs embryons dans l'utérus par une intervention médicale mais non chirurgicale. La patiente est, en principe, une femme stérile, quoiqu'il devienne désormais courant de procéder ainsi pour des infécondités du couple d'origine masculine.

À ces deux techniques s'ajoute la possibilité de conserver par le froid des substances biologiques fécondantes – sperme, embryon, éventuellement ovocytes. Ceci permet de déjouer, dans l'application de ces techniques, diverses contraintes spatio-temporelles dans les modalités pratiques des interventions (sans toutefois éviter d'introduire par là de nouvelles difficultés). Ainsi, dans le cas de l'insémination artificielle avec sperme de donneur, la démarche du donneur et l'insémination de la femme peuvent être séparées dans le temps et l'espace ; dans le cas de la fécondation *in vitro*, des

cœlioscopies répétées peuvent être évitées à la femme, si elle subit une stimulation hormonale permettant de prélever un nombre plus important d'ovocytes et de congeler les embryons devenus « surnuméraires » pour transfert lors d'un cycle ultérieur.

La combinaison des techniques de fécondation avec les techniques de cryoconservation ouvre la porte à une série de possibilités reproductives, où le nombre de personnes mises en relation pour contribuer à une fécondation se multiplie (médecins, biologistes, donneurs, donneuses, etc.), et ceci dans un contexte relationnel et institutionnel inédit. Ces diverses possibilités peuvent être classées selon leur éloignement de notre mode habituel de procréation, la rencontre sexuelle – classement qui renvoie à une progression historique et, par là, à une projection dans l'avenir du développement de ces pratiques.

Première étape : Le rapport sexuel (une technique du corps) est remplacé par des actes techniques instrumentaux (par exemple, l'insémination artificielle ou la fécondation *in vitro*) pratiqués, le plus souvent, par un médecin ; ce sont les gamètes du couple qui servent à la fécondation. Le recours à l'acte technique se justifie par la volonté de contourner, chez un couple hétérosexuel marié ou concubin, des obstacles physiologiques à la fécondité dont les causes sont médicalement établies, mais qui ne peuvent être levés dans l'état actuel des connaissances et des pratiques. Contrairement aux apparences, cette étape est la plus radicale : c'est elle qui fait basculer un acte intime dans le champ médical. Nous y reviendrons.

Deuxième étape : Le rapport sexuel est remplacé par des actes techniques instrumentaux pratiqués par un médecin, qui font intervenir en plus une contribution génétique ou physiologique d'une personne extérieure au couple (par exemple, l'insémination artificielle ou la fécondation *in vitro* avec sperme de donneur, le don d'embryon, le recours à une « mère porteuse »). Cette contribution se justifie par la volonté de suppléer l'infertilité, apparemment incurable dans l'état actuel des connaissances médicales, de l'un ou des deux conjoints, pour rendre le couple fécond. Cette manière de procéder contrevient pourtant à certaines normes juridiques et sociales de la filiation ; de plus, la situation ainsi créée se rapproche de conduites sexuelles connues mais désapprouvées ou interdites (comme l'adultère ou l'inceste). Dans ce contexte, la médiation technique du médecin prend son sens avant tout sur le registre social et moral : elle donne à ce genre de transaction le statut d'acte médical et non de conduite sexuelle illicite.

Toutefois, la légitimité du recours à une « mère porteuse » est controversée, et ceci pour des raisons diverses, notamment l'exploitation par le couple infécond des difficultés matérielles et psychologiques de la « mère porteuse », et la transformation de l'enfant en objet de valeur marchande. De plus, l'acte de la femme qui porte et met au monde un enfant pour autrui ressemble trop, pour certains, à un abandon d'enfant. Le don d'embryon fait également l'objet de controverses. Pour certains, le don d'un œuf fécondé se réfère à un modèle social positif : l'adoption (qui est ici prénatale). Pour d'autres, il ouvre la porte à la production d'embryons en laboratoire, en dehors de tout projet parental.

Des transactions reproductives extra-conjugales paraissent alors acceptables, uniquement lorsqu'elles mettent en jeu des substances fécondantes (sperme et ovocytes), et ceci sous contrôle médical. La contribution de la personne extérieure au couple ne doit pas impliquer un investissement personnel physique et psychologique important et de longue durée. La transaction ne doit ni porter sur des enfants nés ou potentiels (œufs fécondés non implantés), ni porter atteinte aux images traditionnelles (idéales) de la cellule familiale et des rôles parentaux.

Troisième étape : L'acte technique instrumental deviendrait une alternative socialement acceptable au rapport sexuel, un moyen légitime de concevoir des enfants en dehors de toute justification d'ordre médical (par exemple, l'insémination artificielle pour des femmes célibataires ou homosexuelles, l'insémination *post mortem*, le recours à une « mère porteuse » par un homme célibataire ou par un couple d'homosexuels, voire dans l'avenir grossesse masculine, parthénogenèse, etc.). La possibilité de s'aventurer au-delà des schémas familiaux connus, et même au-delà des contraintes biologiques de la reproduction sexuée, serait admise ; les gamètes ou œufs fécondés (conservés ou non) deviendraient des substances disponibles pour ceux qui désirent ainsi procréer, quelle que soit leur situation sexuelle ou familiale. Dans certains pays (États-Unis, Grande-Bretagne, Pays-Bas), certaines options, telles que l'insémination des femmes célibataires, sont déjà acceptées et pratiquées, tout au moins par une minorité.

Une évolution générale de la pratique en ce sens se présente à première vue comme rupture radicale : pour certains, elle signifie l'autonomie et la liberté de choix dans un domaine intime ; pour d'autres, elle représente le risque de perdre des référents primordiaux de la vie en société (identité sexuelle, parenté, générations). Toutefois, cette crainte fascinée fait négliger le tournant radical que représente l'étape en apparence la plus banale : la toute première, où des médecins ont franchi l'obstacle du rapport sexuel impossible, infécond, ou interdit, transformant une technique instrumentale de fécondation en thérapeutique médicale de l'infécondité. Des nouveaux rapports à soi et à autrui sont déjà présents dans ces premières versions de la fécondation instrumentale, de par les expériences corporelles inhabituelles qu'elles proposent. En effet, il devient possible d'engendrer sans sexualité, ou de concevoir un enfant d'une

personne distante et inconnue, et il devient socialement acceptable de faire des enfants qu'on ne verra et ne connaîtra jamais. De plus, l'extériorisation de la fécondation rend problématique la notion même de grossesse et met l'embryon lui-même aux stades précoces en situation thérapeutique. En d'autres termes, ces techniques transforment les conditions anthropologiques de la conception.

Ces conditions sont à chaque fois remises en jeu par des variantes techniques d'un procédé existant, telles que le diagnostic préimplantatoire sur l'embryon (DPI) ou la fécondation assistée par injection intraovocytaire d'un spermatozoïde (ICSI). En effet, certaines personnes fertiles qui souhaitent éviter de transmettre une maladie héréditaire à leur progéniture, peuvent sauvegarder la possibilité de concevoir un enfant par rapport sexuel, si elles acceptent un diagnostic prénatal avec l'éventualité d'une interruption tardive de la grossesse ; le diagnostic sur l'embryon, en revanche, fait de la fécondation *in vitro* un passage obligé. Quant à l'hypofertilité masculine, elle peut être palliée par une fécondation instrumentalisée plus légère pour la femme (l'insémination artificielle), mais souvent à la seule condition d'accepter le recours aux gamètes d'un donneur ; l'ICSI, qui se contente d'un seul spermatozoïde, contourne la nécessité d'un donneur mais présuppose une fécondation extracorporelle. En d'autres termes, le choix d'éviter des dilemmes connus d'ordre moral ou social débouche nécessairement sur d'autres, inédits, propres à une médicalisation accrue de la conception.

La médiation du médecin

D'où provient l'idée d'une nécessaire médiation médicale dans l'organisation de ces pratiques ? Le fait que des médecins aient, depuis l'origine, pris l'initiative dans ce domaine, ne l'impose pas en soi. De plus, l'intervention d'une équipe de médecins et de biologistes n'est vraiment incontournable que dans la pratique de la fécondation *in vitro*. L'histoire de l'insémination artificielle – technique la plus ancienne qui ne requiert pas obligatoirement la présence d'un médecin – peut alors fournir quelques éléments de réponse.

Les premières expériences d'insémination instrumentale faites sur des animaux par Lazzaro Spallanzani datent de la fin du XVIIIe s. ; la première insémination artificielle humaine réussie, pratiquée par le Dr John Hunter en Angleterre, daterait de 1791. Cela veut dire que la pratique des inséminations a commencé bien avant que soient posés les jalons de la biologie de la fécondation (seconde moitié du XIXe s.) ou que soit décrit le cycle de fécondité de la femme : ce n'est, en effet, qu'en 1932 qu'Ogino et Knauss décrivent le cycle menstruel et repèrent, dans celui-ci, le moment de l'ovulation. Ainsi, pendant le XIXe s., les inséminations se pratiquaient souvent pendant les règles, estimées – à tort – comme le moment le plus favorable à la fécondation. L'appel à une médiation médicale ne semble donc pas relever d'une compétence scientifique particulière.

Ce ne sont pas non plus les vertus thérapeutiques de la solution proposée qui justifient la présence du médecin. En effet, ni la fécondation *in vitro*, ni l'insémination artificielle ne guérissent l'infertilité à l'origine de la demande de soins : elles ne sont qu'une solution palliative de l'infécondité du couple, une manière de contourner l'échec thérapeutique. Toutefois, le fait que le médecin s'adresse à un dysfonctionnement physiologique qu'il *aurait « dû » pouvoir soigner* lui permet d'incorporer des gestes techniques inhabituels – même moralement controversés – qui semblent y apporter un remède. Un acte fécondateur devient alors un acte médical, non plus parce qu'il est thérapeutique au sens strict de ce terme, mais parce qu'il peut s'inscrire dans la sphère des compétences du médecin.

Pendant presque deux siècles de réprobation morale, les médecins ont pu proposer ce « traitement » de l'infécondité parce qu'ils ont su organiser une pratique qui mobilisait peu de personnes et restait discrète. En tant que médiateurs socialement fiables dans une situation moralement délicate, ils ont su prendre les précautions nécessaires pour ne pas laisser de traces de leur intervention, surtout lorsqu'ils ont commencé à avoir recours à des donneurs (vers 1886). Ces conditions ne favorisaient nullement les connaissances et les progrès techniques, mais avaient l'avantage de permettre au couple de passer sous silence son recours à une fécondation instrumentalisée et de se présenter comme une famille « normalement » constituée. Le secret entourant cet acte médical peu ordinaire est resté longtemps une des valeurs primordiales de la pratique de procréation assistée, jusqu'à ce que la création de banques de sperme, et ensuite la mise au point de la fécondation *in vitro*, la rendent visible et posent publiquement le problème de sa légitimité.

L'intervention médiatrice du médecin produit, en effet, au-delà d'une modification de l'expérience procréatrice et de son cadre relationnel, un déplacement institutionnel de la conception. Jusqu'ici circonscrite à la rencontre sexuelle, avec toutes les conséquences qui en découlent dans la sphère des relations familiales, une fécondation instrumentalisée peut désormais s'effectuer dans un cadre où d'autres valeurs, celles de l'institution médicale, privilégient la qualité, la sécurité et l'efficacité d'un acte technique. Mais la visée procréatrice de la relation thérapeutique jette un trouble quant au sens de l'acte effectué et rend incertaine l'imputation des responsabilités pour ses conséquences. Les constructions nosologiques particulières sur lesquelles repose la légitimité de la pratique sont mises à l'épreuve par des situations thérapeutiques inattendues, où les règles classiques de la déontologie médicale se révèlent parfois insuffisantes comme principes d'action.

De telles situations sont suscitées, non seulement par des demandes jugées « hors normes » (par exemple, celle d'une femme célibataire), mais également par des événements imprévus affectant le cours d'une prise en charge habituelle (par exemple, la mort d'un conjoint) ou par la découverte d'une inattendue « contre-indication médicale » (par exemple, le risque de transmission d'une pathologie héréditaire). Ces situations ouvrent fréquemment sur des conflits, où la désorientation normative peut être telle que les protagonistes trouveront pour seul ancrage la notion d'intérêt de l'enfant à venir. En effet, l'enfant à venir attire sur lui, en tant que signe du désir mais également en tant que symbole de vie humaine, des projections de visions concurrentes de la personne, de la famille et de la vie en société. Les arguments feront valoir des critères divergents de la qualité de vie que chaque personne est en droit d'attendre et la responsabilité que les protagonistes en conflit se sentent devoir assumer à cet égard.

Les difficultés proviennent du fait que la demande (ou l'offre) d'intervention médicale réunit des protagonistes issus de deux mondes – le médical et le familial – qui comprennent différemment la nature de cette situation et les droits et les devoirs respectifs qui leur reviennent. Ils se disputent alors, au nom de leurs perceptions respectives de l'intérêt de l'enfant qui naîtra, la prérogative de toute prise de décision. Les tentatives de solution négociée, voire de l'arbitrage du conflit, mettront en balance des raisonnements et des justifications d'ordre différent, toujours pondérées par la manière dont le pouvoir de décision est distribué parmi les parties en présence.

Ce sont ces situations d'intervention, justifiées par le fait que l'avenir d'un enfant ne peut plus être laissé au hasard, qui révèlent de la manière la plus aiguë les modifications profondes introduites par ces pratiques médicales dans nos conduites et nos valeurs relatives à la procréation. C'est pourquoi l'interrogation philosophique la plus difficile sur le fond reste : quelles sont les implications pour une société d'avoir accepté – même dans les seuls cas d'une stérilité organique incurable – une fécondation instrumentalisée par médecin interposé ? En contournant la sexualité, les procédés techniques d'assistance à la procréation créent un morcellement de l'expérience procréatrice, une multiplication des personnes participant à ce processus, et des situations aux responsabilités mal définies proposant des choix inédits qui engagent l'avenir d'un être non encore conçu. Paradoxalement, la pratique définie comme acceptable, qui vise à première vue la protection d'une conception traditionnelle de la vie familiale, remet tout autant en cause les contraintes biologiques de la reproduction sexuée que les quelques demandes dites « hors normes ». Elle contribue ainsi à façonner de nouvelles exigences morales en matière de procréation.

▶ ANDORNO R., *La Distinction juridique entre les personnes et les choses à l'épreuve des procréations artificielles*, Paris, LGDJ-Montchrestien, 1996. — ATLAN H., AUGÉ M., DELMAS-MARTY M., POL-DROIT R. & FRESCO N., *Le Clonage humain*, Paris, Le Seuil, 1999. — BARTELS D. M. *et al.* éd., *Beyond Baby M : Ethical issues in New Reproductive Technologies*, Clifton (NJ), Humana Press, 1990. — BAUDOIN J.-L. & LABRUSSE-RIOU C., *Produire l'homme, de quel droit ? Étude juridique et éthique des procréations artificielles*, Paris, PUF, 1987 (Les voies du droit). — BLANK R. H., *Regulating Reproduction*, New York, Columbia Univ. Press, 1990. — COOK R. J., DICKENS B. M. & FATHALLA M. F., *Reproductive health and human rights : Integrating medicine, ethics, and law*, Oxford/New York, Clarendon Press, 2003. — DELAISI DE PARSEVAL G. & JANAUD A., *L'Enfant à tout prix : essai sur la médicalisation du lien de filiation*, Paris, Le Seuil, 1989. — DYSON A. & HARRIS J. éd., *Experiments on Embryos*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1990. — ELIAS S. & ANNAS G. J., *Reproductive Ethics and the Law*, Chicago, Yearbook Medical Publ., 1987. — FEUILLET-LE MINTIER B., *Les Lois « bioéthiques » à l'épreuve des faits*, Paris, PUF, 1999. — GLOVER J. *et al.*, *Fertility and the Family : The Glover Report on Reproductive Technologies to the European Commission*, Londres, Fourth Estate Ltd., 1989. — GROBSTEIN C., *Science and the Unborn : Choosing Human Futures*, New York, Basil Books, 1988. — HARRIS J., *Wonderwoman and Superman : The Ethics of Human Biotechnology*, Oxford, Univ. Press, 1993. — HARRIS J. & HOLM S. éd., *The Future of Human Reproduction : Choice and Regulation*, Londres, Oxford Univ. Press, 1998. — KASS L. R. & WILSON J. Q., *The Ethics of Human Cloning*, Aei Press, 1998. — KEVIN K. W., *Infertility : A Crossroad of Faith, Medecine and Technology*, Dordrecht, Kluwer, 1996. — LÉRIDON H., « Stérilité, hypofertilité et infécondité en France », *Population*, n° 4-5, 1982, p. 807-836. — MCGEE G. éd., *The Human Cloning Debate*, Berkeley Hills Press, 1998. — MCLEOD C., *Self-trust and reproductive autonomie*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2002. — MORGAN D. & LEE R. G., *Blackstones's Guide to the Human Fertilization and Embryology Act 1990 : Abortion and Embryo Research, the New Law*, Londres, Blackstone Press, 1991. — NOVAES S., *Les Passeurs de gamètes*, Nancy, Presses Univ., 1994. — OVERALL C., *Ethics and Human Reproduction. A Feminist Analysis*, Boston, Allen & Unwin, 1987. — PETRINOVICH L., *Human Evolution, Reproduction and Morality*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1998. — RAM K. & JOLLY M., *Maternities and Modernities*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998. — ROBERSTON J., *Children of Choice : Freedom and the New Reproductive Technologies*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1994. — RYAN M. A., *Ethics and economics of assisted reproduction : The cost of longing*, Washington DC, Georgetown Univ. Press, 2001. — SINGER P. & WELLS D., *The Reproduction Revolution : New Ways of Making Babies*, Oxford Univ. Press, 1984. — SHANNON T. A. éd., *Reproductive technologies : A rader*, Lanham : Rowman & Littlefield Publishers, 2003. — SNOWDEN R. & MITCHELL G. D., *The Artificial Family : A Consideration of Artificial Insemination by Donor*, Londres, Allen & Unwin, 1981. — SRONG C., *Ethics in Reproductive and Perinatal Medecine*, Yale Univ. Press, 1997. — STACEY M. éd., *Changing Human Reproduction : Social Sciences Perspectives*, Londres, Sage, 1992. — STANWORTH M. éd., *Reproductive technologies : Gender, Motherwood and Medicine*, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1987. — STEINBERG D. L., *Bodies in Glass : Genetics, Eugenics, Embryo Ethics*, Manchester, Manchester Univ. Press, 1997. — TESTART J. dir., *Le Magasin des enfants*, Paris, Fran-

çois Bourin, 1990 ; *L'Œuf transparent*, Paris, Flammarion, 1986. — Coll. : *Actes du Colloque Génétique, procréation et droit*, Arles, Actes Sud, 1985. — [Australie, Victoria]. Commission to consider the Social, Ethical and Legal Issues arising from *In Vitro* Fertilisation. *1)* 1982, *Interim Report. 2)* 1983, *Issues Paper on Donor Gametes in IVF. 3)* 1983, *Report on Donor Gametes in IVF. 4)* 1984, Waller Commission, *Report on the Disposition of Embryos produced by* In Vitro *Fertilisation*. — [Canada]. *Rapport du Comité de travail sur les nouvelles technologies de reproduction humaine*, Québec, Ministry of Health and Social Services, 1988. — *Le Don de la vie : instruction de la congrégation pour la doctrine de la foi*, Paris, Le Cerf, 1987. — [États-Unis d'Amérique]. Office of Technology Assessment. *Infertility : Medical and Social Choices*, Washington (DC), Congress of the US, 1988. — [France]. Conseil d'État. *Sciences de la vie : de l'éthique au droit*, Paris, Documentation française, 1987. — LENOIR N. & STURLESE B., Rapport au Premier ministre, *Aux Frontières de la vie. Tome 1 : Une éthique biomédicale à la française ; Tome 2 : Paroles d'éthique*, Paris, Documentation française, 1991. — ALNOT M. O., LABRUSSE-RIOU C., MANDELBAUM-BLEIBTREU J., PEROL Y. & ROSENCZVEIG J. C., *Les Procréations artificielles : rapport au Premier ministre*, Paris, Documentation française, 1986. — [Royaume-Uni]. *Fécondation et embryologie humaines. Rapport de la commission d'enquête présidée par Dame Mary Warnock*, Paris, Documentation française, 1985. — [République Fédérale d'Allemagne]. *Fécondation in vitro. Analyse du génome et thérapie génétique*. Rapport du Groupe de travail constitué en commun par le Ministère fédéral de la recherche et de la technologie et le Ministère fédéral de la Justice, Paris, Documentation française, 1987. — *Sortir la maternité du laboratoire. Actes du forum international sur les nouvelles technologies de la reproduction*, Québec, Conseil du Statut de la femme, 1988. — Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé. *La Constitution de collections de tissus et organes embryonnaires humains et leur utilisation à des fins scientifiques*. Avis n° 52, 11 mars 1997 ; *La Constitution de collections de cellules embryonnaires humains et leur utilisation à des fins thérapeutiques ou scientifiques*. Avis n° 53, 11 mars 1997 ; *La Constitution de collections de cellules, tissus et organes embryonnaires humaines et leur utilisation à des fins thérapeutiques ou scientifiques*. Avis n° 52, 11 mars 1997 ; *Réponse au Président de la République au sujet du clonage*. N° 54, 22 avril 1997. — *Cloning Human Beings*. Report and Recommendations of the National Bioethics Advisory Commission. Rockville, Maryland, June 1997.

Simone NOVAES

→ *Bioéthique ; Catholicisme contemporain ; Clonage ; Don ; Eugénisme ; Judaïsme rabbinique ; Maternité ; Maternité pour autrui ; Médicale (Éthique) ; Sexualité ; Technique.*

PROFESSIONNELLE (Éthique)

La principale question que soulève l'éthique professionnelle est celle de savoir s'il existe une éthique distincte, qui s'applique aux activités professionnelles, ou si les considérations morales suscitées par des activités professionnelles servent de la même façon que dans d'autres domaines pour définir ce que doivent être les membres de certaines professions. Cette question se pose en raison de la manière même dont sont identifiés ou définis les professionnels, à savoir par : leur expertise particulière, par les années de formation qui leur ont permis d'acquérir cette expertise, par les prestations spécifiques que ce savoir les rend aptes à fournir à leur clientèle, par leurs organisations, le plus souvent autonomes, et, surtout, pour notre présent propos, par leur attachement à une valeur fondamentale qui est l'objet même de leur expertise, de leur formation, des besoins de leurs clients et, par conséquent, de leurs prestations. Cette valeur peut être la santé (pour les médecins), la protection des droits juridiques (pour les avocats), l'éducation (pour les enseignants), ou l'information du public (pour les journalistes). Lorsqu'on souffre d'une lacune ou d'une défaillance dans l'un de ces domaines, le seul moyen d'y remédier est de s'adresser à un professionnel. Lorsqu'on fait appel à des professionnels, l'on s'attend habituellement à ce que ces spécialistes adhèrent aux valeurs fondamentales de l'exercice de leur profession.

De manière générale, les professionnels répondent largement à cette attente en percevant ces valeurs comme les valeurs dominantes de leur pratique, même lorsque dans les cas où les non-professionnels ne partagent pas ce sentiment. Le fait de servir les idéaux en question est à la source de leur prestige et de leur autorité. Ils ont été formés dans ce but, et leur engagement en faveur de ces valeurs s'est renforcé du fait de leur identification à leurs collègues et aux institutions dans lesquelles ils travaillent. On retrouve les normes spécifiques qui traduisent la prédominance de ces valeurs dans divers codes de déontologie adoptés par les organisations dirigeantes.

Conflits de valeurs

Des problèmes fondamentaux se posent dans ce domaine lorsque les valeurs dominantes au sein d'une certaine profession entrent en conflit avec d'autres valeurs, par exemple à l'occasion d'une prestation de service. Pour qu'une éthique professionnelle soit vraiment spécifique, il ne suffit pas que les professionnels entretiennent des relations privilégiées avec leurs clients. Tous les rôles sociaux impliquent en effet des relations qui déterminent leur caractère propre. Une délibération morale appropriée, menée dans un contexte professionnel, doit accorder un poids différent, systématiquement plus grand ou plus faible, aux considérations morales qui s'appliquent à d'autres domaines. Un professionnel doit être appelé à ignorer certains droits moraux, ou une certaine mesure d'utilité positive ou négative, qui emporteraient normalement la décision morale, dans des contextes non professionnels.

De nombreuses professions semblent admettre, au moins implicitement, que ces normes particulières guident effectivement leur pratique. Les médecins placent traditionnellement la santé de leurs patients au-dessus de toute autre considération

lorsqu'il s'agit de prendre une décision médicale. En Angleterre, aux États-Unis, et partout ailleurs, les avocats sont appelés à ignorer les intérêts des tiers lorsqu'ils poursuivent avec zèle, dans le respect des lois, les intérêts et les objectifs de leur client. Les juges doivent parfois rendre des décisions qu'ils désapprouvent moralement, mais qu'ils ont prises pour autant qu'ils doivent accorder dans leurs délibérations un poids plus grand aux exigences de la loi. Les journalistes ignorent couramment ce que d'autres personnes pourraient percevoir comme le droit à la protection de la vie privée, lorsqu'ils préparent certains reportages. Et ainsi de suite.

Cependant, du point de vue de la théorie morale, la question primordiale est celle de savoir si différents comportements sont moralement corrects, ou si le concept même d'une éthique professionnelle réellement distincte peut prétendre avoir la moindre cohérence. Du point de vue d'une théorie morale fondée sur l'individu ou sur les droits, il semble que l'on puisse passer outre aux droits moraux seulement si l'on entend défendre des droits plus importants ou plus fondamentaux. Dans le cas contraire, pour que l'on puisse prétendre les violer en toute impunité, ces droits doivent avoir été délibérément aliénés ou confisqués au préalable. Ce critère s'applique à tous les contextes tant institutionnels que non institutionnels. En revanche, du point de vue d'une théorie morale collectiviste ou utilitariste, il semble que l'on puisse imposer une perte d'utilité, réelle ou potentielle, dans le seul cas où l'on entend prévenir un plus grand mal collectif ou réaliser un plus grand bien collectif ; là encore, cette contrainte semble gouverner tous les contextes dans lesquels la théorie morale s'applique.

Pourtant, les praticiens d'une profession donnent fréquemment l'impression d'ignorer ces contraintes lorsqu'ils se conforment aux normes fondamentales de leur pratique. Traditionnellement, lorsque les médecins arrêtent une décision médicale au sujet de leurs patients (ou leur prescrivent un traitement), ils ignorent le fait que les personnes ont normalement le droit de prendre elles-mêmes les décisions susceptibles d'affecter leur propre intérêt ou leur existence. Cette augmentation du pouvoir de décision de la part des médecins, le fait qu'ils outrepassent le pouvoir de décision normal de leurs patients, ne peut se justifier en affirmant que des droits encore plus importants pour leurs patients et pour les autres en général sont en jeu dans de telles décisions. De fait, les médecins ont aussi tendance à ignorer des facteurs tels que les intérêts de tiers ou le coût pour la société, lorsqu'une décision médicalement optimale pour leurs patients l'impose, qui est préjudiciable à ces facteurs. De même, lorsqu'ils ignorent le droit à la protection de la vie privée, les journalistes ne peuvent pas toujours se justifier par le fait que le droit du public prime sur ce droit. Une partie du public ne revendiquerait pas lui-même ce droit (notamment dans le cas où les reportages ne concernent pas des personnalités politiques ou publiques). Lorsque, dans un système de débat contradictoire, un avocat obtient gain de cause pour un client moralement peu méritant, ou lorsqu'un juge applique une forclusion bancaire à l'encontre du bien d'une veuve démunie, ni l'utilité ni les droits moraux ne se trouvent du côté de ceux dont la loi fait respecter les droits légaux, et pourtant les comportements professionnels de l'avocat et du juge les poussent à ne pas tenir compte de ces considérations morales normalement prédominantes.

Une pluralité de normes

Comment de telles normes et injonctions spécifiques peuvent-elles être pertinentes du point de vue moral ? Comment notre cadre moral commun, qu'il soit fondé sur les droits ou sur l'utilitarisme, peut-il justifier ce qui apparaît comme des violations de ses propres exigences ? La réponse est que de telles normes sont (au moins) cohérentes lorsque le cadre moral est doté d'une complexité suffisante. En présence de plusieurs niveaux de réflexion morale, on peut distinguer entre la perception d'un agent relative à une action que la morale exigerait, et le pouvoir qu'a cet agent d'agir selon cette perception. Cette distinction existe dans plusieurs théories morales, dont celle de John Stuart Mill ; elle est justifiée par le caractère faillible de la perception et de la réflexion morales. Dans le contexte des pratiques professionnelles, les normes particulières peuvent être aussi justifiées directement par ce même phénomène de faillibilité. Lorsque les médecins assument la responsabilité de prendre des décisions médicales, ils présument que si les patients étaient livrés à eux-mêmes, dans leur ignorance de la médecine et la vulnérabilité de leur état, ils prendraient une décision qui ne leur conviendrait pas. Le mouvement de défense des droits des patients a profondément remis en question cette présomption au cours des dernières années. Que cette position soit juste ou non, cet exemple montre que les normes spécifiques qui accroissent ou diminuent le pouvoir de décision des professionnels sont du moins cohérentes lorsqu'elles se fondent directement sur des considérations de faillibilité. Les défenseurs d'un système légal fondé sur le débat contradictoire, avancent un argument important pour justifier la règle selon laquelle les avocats ne doivent pas contraindre leurs clients pour des motifs moraux ne relevant pas de la loi, et que leur autorité morale est moindre pour la même raison qui rend celle des médecins plus grande. Cet argument repose lui aussi sur le fait de souligner que les perceptions morales des intéressés peuvent être aberrantes ou objectivement injustifiables.

Dans d'autres cas, cependant, il semble déplacé de douter des capacités de l'agent à mesu-

rer les conséquences de ses décisions dans le contexte d'une vie pratique professionnelle. Par exemple, les enseignants doivent noter leurs étudiants en se fondant sur la seule qualité de leur travail, quel que soit l'effet de ces notes sur l'avenir des étudiants. Il s'agit là encore d'une norme professionnelle spécifique, puisqu'en temps normal, lorsqu'une décision ou un acte comportent des conséquences décisives pour les intérêts ou l'avenir de la personne concernée, ces intérêts doivent être pris en compte dans la décision. On ne peut nier que dans de nombreux systèmes éducatifs, les notes – voire une seule note – peuvent entraîner des conséquences dramatiques pour les perspectives d'avenir des étudiants. L'on pourrait avancer que dans ce cas les droits des autres étudiants à un traitement équitable sont en jeu, du fait qu'ils peuvent être défavorisés par la majoration des notes de tel ou tel étudiant qui briguait la même place dans une école ou une université. Mais il existe d'autres cas où les notes d'un seul étudiant n'ont aucune incidence sur les droits des autres étudiants, par exemple lorsque le nombre de places disponibles dans la classe supérieure n'est pas strictement limité. Dans de tels cas – les professeurs devraient néanmoins noter les étudiants uniquement en fonction de la qualité de leur travail. Cette norme n'est pas justifiée par le fait qu'il serait difficile de mesurer les conséquences de la notation, ni par le fait que le jugement du professeur serait faillible. De même, lorsqu'un juge expulse une veuve démunie de son logement, il peut en prédire sans difficulté les conséquences (il peut aussi, étant juge de tribunal correctionnel, savoir que les effets de cette seule décision seront négligeables).

La justification des normes particulières dans ce type de cas ne relève pas simplement des conséquences des décisions prises une par une, mais plutôt des conséquences de tous les raisonnements semblables que font les praticiens d'une même profession et qui s'élaborent directement à partir de ces conséquences. Si chaque enseignant tentait, lorsqu'il attribue des notes, de prendre en compte non seulement la qualité du travail mais également l'impact des notes sur les étudiants, alors la notation cesserait de fonctionner comme un moyen de sélectionner les étudiants capables ou non de poursuivre une formation supérieure et une carrière. À supposer qu'il s'agisse là d'une fonction légitime de la notation ou, du moins, que ce soit le meilleur moyen dont nous disposions pour parvenir à cette fin, le résultat cumulatif de tous les raisonnements individuels portant sur les conséquences, bien que correct dans les différents cas, serait désastreux. Nous retrouvons là une variante du fameux dilemme du prisonnier.

Le cas du juge et de la veuve infortunée est comparable. Tandis que le juge peut à juste titre estimer que les effets de sa décision sur le droit sont négligeables, le fait que les juges raisonnent tous de la même manière désorganiserait complètement le système juridique et le système bancaire, au détriment des veuves et autres personnes à la recherche de prêts immobiliers. De même, si tous les avocats renonçaient à défendre les objectifs de leur client pour des raisons externes à la justice, ils imposeraient ainsi leur orientation politique collective, et créeraient *de facto* une oligarchie d'avocats. De la même manière, si un journaliste renonce à un reportage pour des motifs ayant trait au respect de la vie privée ou par souci pour les parties concernées, cela ne nuit pas nécessairement au public, mais l'effet cumulé d'un tel renoncement, motivé par les mêmes raisons, de la part de l'ensemble des journalistes, entraînerait une carence considérable de l'information. En général, une seconde manière de justifier l'existence de normes professionnelles spéciales consiste à invoquer les conséquences nuisibles qui résulteraient du fait que l'ensemble des professionnels raisonnent directement en fonction des conséquences de leurs actes individuels.

Un kantien pourrait très bien objecter que de telles normes ne sauraient être distinctes ou particulières, car celui qui raisonne sur les questions morales doit toujours se représenter que tous les autres humains vont agir selon sa proposition. Mais les conséquences du fait que tout le monde ait un certain comportement n'entrent pas toujours en jeu dans les délibérations morales relatives au sujet de ce comportement. L'abstention lors d'une élection locale pourrait être excusée par le fait qu'on sait qu'un nombre suffisant d'électeurs peut exercer son droit de vote et l'exerce effectivement ; pourtant les conséquences d'une abstention généralisée seraient catastrophiques. Mentir pour éviter un plus grand mal peut se justifier ; mais, si tout le monde mentait dans de telles circonstances, le fait qu'on le sache ferait perdre à cette stratégie son utilité, et par conséquent, sa justification. Généralement, le test d'universalisation semble pertinent lorsque de nombreux individus agissent d'une manière qui se révèle nuisible par effet de cumulation, tout en se fondant sur un raisonnement moral conséquentialiste correct tant qu'il est mené au niveau de l'individu, et en l'absence de cette contrainte. Cela n'est pas toujours le cas, comme nous avons pu le voir pour les deux exemples précédents, mais cela peut arriver dans des contextes professionnels, comme l'ont montré les exemples de l'enseignant, du juge et du journaliste. Lorsqu'un tel cas se présente, nous exigeons des normes professionnelles particulières pour orienter le comportement.

Ainsi, ce sont de telles normes particulières qui désignent comme un mal le fait pour l'enseignant de prendre en compte dans sa notation toute considération autre que la qualité du travail, le fait que le juge laisse ses perceptions morales influer sur la façon dont il applique la loi ; et ce sont ces normes qui autorisent le journaliste à vio-

ler l'intimité d'autrui, alors que cela est interdit aux autres personnes. Des normes spéciales de ce type n'ont évidemment pas la primauté absolue, et dans certains cas extrêmes, elles peuvent céder devant des considérations morales plus impérieuses. Néanmoins, ces normes particulières donnent bien un poids supplémentaire aux valeurs qu'elles expriment. Une autre norme spéciale commune à l'ensemble des professions est le devoir de confidentialité. La valeur supplémentaire que les professionnels accordent à l'obligation de ne pas divulguer les informations confidentielles de leurs clients se justifie tant par le critère de faillibilité que par l'effet cumulatif. Les professionnels auraient trop tendance à divulguer les confidences de leurs clients pour des raisons ordinaires (ne serait-ce que pour agrémenter une conversation) s'il leur était permis de le faire. Alors qu'une seule révélation ponctuelle de ce type ne saurait dissuader le client de faire part des informations nécessaires, l'effet cumulé de nombreuses divulgations de ce type, même lorsque chacune d'elles est motivée par des raisons ordinaires, pourrait nuire aux relations entre les clients et les professionnels, et faire obstacle à un service adéquat et à la satisfaction de besoins vitaux.

Dans d'autres domaines de la pratique professionnelle, de tels arguments sont plus contestables. Étant donné que les avocats ont de nombreux points de vue moraux et politiques différents et qu'ils n'agissent pas habituellement de manière collective, peut-on affirmer que leur refus de poursuivre des objectifs légaux mais immoraux conduirait *de facto* à une oligarchie d'avocats ? La question reste ouverte. Lorsqu'on examine comment les professionnels justifient leurs normes particulières, on s'aperçoit que la théorie morale peut avoir autant à apprendre de l'éthique professionnelle que les professionnels en ont à apprendre de la théorie morale.

Pour résoudre les autres questions générales qui se posent en éthique professionnelle, il faut faire appel à une théorie morale ou sociale plus large. Lorsque ces questions demeurent sans réponse, c'est que ces points de vue opposés proviennent directement d'orientations politiques opposées. L'une de ces questions, parmi les plus importantes, concerne la répartition des services professionnels dans la société. Faut-il confier cette répartition au libre jeu des forces du marché, complété par la charité privée, ce qui entraînerait des prestations supérieures et plus nombreuses pour les riches, ou faut-il que le gouvernement garantisse une répartition plus équitable, ou fondée sur l'importance des besoins ? Les défenseurs du réalisme moral estiment qu'il existe des réponses vraies à ces questions et que, entre la personne de droite, qui défend les droits des professionnels, et la personne de gauche, qui revendique le droit aux services pour ceux qui en ont besoin, l'une des deux doit avoir objectivement raison. Les antiréalistes considèrent que seules des solutions politiques peuvent résoudre ces questions.

Les questions les plus primordiales dans ce domaine demeurent celles que pose l'existence de normes professionnelles particulières ou de systèmes de valeurs spéciaux. La question que la société doit poser à chaque profession est celle de savoir si elle sert correctement ses valeurs fondamentales ; mais il est parfois plus urgent de lui demander si elle ne les sert pas trop bien.

▶ BAUMRIN B. & FREEDMAN B. éd., *Moral Responsibility and the Professions,* New York, Haven Publ., 1983. — BAYLES M., *Professional Ethics,* Belmont (CA), Wadsworth, 1989. — BRINCAT C. A. & WIKE V. S., *Morality and the professional life : Values at work*, Upper Saddler River (NJ), Prentice Hall, 2000. — CALLAHAN J. éd., *Ethical Issues in Professional Life,* New York, Oxford Univ. Press, 1988. — CANTO-SPERBER M., « Philosophie morale et éthique professionnelle », in *Secrets professionnels,* Paris, Autrement « Essais », 1999, p. 103-117. — DAVIS M. & MILLS J., « Professional Ethics », *The International Journal of Applied Philosophy,* 1999, vol. 13, n° 2, p. 139-164. — FLORES A. éd., *Professional Ideals,* Belmont (CA), Wadsworth, 1988. — GOLDMAN A., *The Moral Foundations of Professional Ethics,* Totowa (NJ), Rowman & Littlefield, 1980 ; *Practical rules : When we need them and when we don't*, Cambridge/New York, Cambridge Univ. Press, 2001. — KOEHN D., *The Ground of Professional Ethics,* New York, Routledge, 1995. — ROWSON R., *An Introduction to Personal and Professional Ethics : Morality Explained,* Londres, J. Kingsley, 1999. — STEXHE G. DE & VERSTRAETEN J., *Matter of breath : Foundations for professional ethics*, Leuven, Peeters, 2000. — WINDT P., APPLEBY P., BATTIN M., FRANCIS L. & LANDESMAN B., *Ethical Issues in the Professions,* Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall, 1989. — Coll. : « Éthique professionnelle », *Sociétés contemporaines,* n° 7, sept. 1991.

Alan H. GOLDMAN

→ *Affaires ; Comités d'éthique ; Consentement ; Déontologie ; Éthique appliquée ; Finance , Médicale (Éthique) ; Militaire (Éthique) ; Sciences sociales.*

PROJECTIVISME → Subjectivisme moral

PROPRIÉTÉ → Travail

PROPRIÉTÉ INTELLECTUELLE → Vivant

PROSTITUTION

Dans la plupart des sociétés contemporaines la prostitution est l'objet de condamnations juridiques directes ou indirectes. Les formes qu'emprunte cette désapprobation – prohibitionnisme,

abolitionisme et réglementarisme – ne divergent que sur les moyens d'éradiquer ou de cantonner cette activité supposée être un mal (Cazals). La seule politique exceptionnelle dans ce domaine est celle des Pays-Bas où le droit se garde explicitement de porter des jugements moraux et déclare que la prostitution est un acte personnel n'engageant que la conception que chacun se fait de la sexualité. Afin de rendre viable cette neutralité éthique le gouvernement néerlandais a estimé indispensable que ce métier soit reconnu et qu'il soit exercé dans les meilleures conditions. Cette mesure a semblé la plus à même de combattre les stigmates dont les prostituées étaient l'objet. Les personnes prostituées sont considérées comme des « professionnelles de la sexualité », réalisant un « travail sexuel », et dès lors libres, non seulement de ce qu'elles font avec leurs corps mais également de l'argent qu'elles gagnent. Parmi tous ceux qui tirent avantage de la prostitution, doivent seulement être incriminés ceux qui contraignent une autre personne à la prostitution involontaire. De ce fait, la lutte contre la traite des êtres humains a été accentuée.

La politique des Pays-Bas coïncide avec les revendications des organisations des prostituées créées depuis les années 1980 dans la quasi-totalité des pays européens et nord-américains (Pheterson). Ces associations militent en faveur de la décriminalisation de la prostitution et de sa reconnaissance juridique en tant que profession. Cela implique que les prostituées bénéficient des mêmes droits que les autres travailleurs, comme le droit syndical et le droit à la sécurité sociale. Parallèlement à la revendication de leur indépendance, ces prostituées s'opposent à toutes les formes de prostitution forcée (Cazals).

Ainsi, loin de susciter un véritable consensus, la condamnation de la prostitution est objet de mises en cause très radicales à l'intérieur des politiques sexuelles de la modernité. Nous tenterons ici de présenter ces conflits comme portant sur le type de morale sexuelle que les sociétés veulent voir consacrer dans leur droit et plus précisément sur le sens qu'elles veulent accorder à la notion de liberté sexuelle.

Morales sexuelles substantielles et formelles

Dans le droit contemporain, on peut distinguer deux types de morale sexuelle. La première privilégie une certaine notion des bonnes mœurs – dans le sens que Montesquieu avait donné à cette expression, c'est-à-dire, « la manière dont on doit jouir des plaisirs attachés à l'usage des sens et à l'union des corps » considérée plus importante que la liberté des individus. Un exemple de ce type de morale est celle qui existait dans la plupart des pays occidentaux jusqu'il y a quelques décennies. La seule sexualité qui n'encourait pas de réprobation sociale ou qui n'était pas susceptible d'avoir des conséquences juridiquement nuisibles pour les individus était celle qui avait lieu dans le mariage. La seconde vise à privilégier la liberté de consentement de chaque individu à la sexualité et aux types d'actes sur lesquels cette liberté porte. Nous pourrions appeler cette morale formelle ou consensualiste par opposition à la première qui serait substantielle ou de contenu.

Le processus que l'on qualifie de « libéralisation des mœurs » a, dans une très large mesure, transformé dans les pays occidentaux les morales sexuelles substantielles en morales formelles. Un nouvel ordre sexuel est ainsi né qui pose, en substance, que pour qu'un acte de nature sexuelle soit licite il suffit qu'il se réalise entre deux adultes consentants, et l'on peut ajouter, sans que cela nuise aux tiers. Pour que ce nouvel ordre fonctionne, une ligne de partage très forte a été établie entre les actes sexuels consentis et non consentis et le droit pénal a accru les peines et les poursuites en cas d'agressions sexuelles pensées comme des agressions à la liberté de consentement des individus et non plus aux mœurs ou à la pudeur (Meyer, Nivôse). Dans le même sens, l'on a cherché à protéger les individus qui ne sont pas en mesure de donner un consentement juridiquement valable aux actes sexuels, comme les mineurs. Mais il faut aussi que les actes sexuels consentis ne nuisent pas à des tiers. Ainsi, les exhibitions sexuelles sont punies car cela implique d'imposer à des tiers non consentants des scènes de nature sexuelle. De ce fait, un certain nombre de comportements interdits en raison des mœurs ont été reconduits, parfois redéfinis, selon les fondements de la nouvelle morale consensualiste. L'on peut donc se demander si la désapprobation du droit à l'égard de la prostitution a été soumise au même processus, c'est-à-dire si le fondement de cette désapprobation n'est plus de nature substantielle mais formelle. Si c'est le cas, l'on doit d'emblée exclure les arguments les plus usités qui véhiculent des principes d'une morale sexuelle substantielle, comme par exemple ceux qui posent que la sexualité serait hors commerce car il s'agit d'une activité intime, engageant ce que les individus ont de plus personnel et de plus précieux. Selon ce point de vue, vendre un service sexuel équivaudrait donc à une forme d'esclavage, car c'est l'individu lui-même qui se vendrait. Ce grief implique très clairement de prendre parti à propos de ce que la sexualité devrait signifier pour chacun. De ce fait, il porte une entorse aux principes d'une morale sexuelle consensuelle non seulement parce qu'il exige quelque chose d'autre que le consentement et le fait de ne pas nuire aux tiers pour rendre licites des rapports sexuels, mais parce que de surplus il impose aux individus ce que la sexualité doit signifier pour eux. Ce qui paraît le plus important, et qui n'est pas suffisamment souligné, c'est que la formalisation de la sexualité porte aussi sur la signification que chaque individu accorde à la sexualité. Ce n'est pas seulement que chacun soit

libre dans ses actes par rapport à une activité qui aurait socialement une valeur commune mais que ce soit précisément cette valeur qui est soumise à l'empire de chacun. Il y a, en revanche, d'autres arguments qui n'évoquent pas *a priori* les prémisses d'une morale sexuelle substantielle. Ils posent que les personnes prostituées ne consentent pas à leur activité, ou bien, même si elles y consentent, qu'elles portent un tort à autrui et plus précisément aux femmes dans leur ensemble.

La liberté de se prostituer comme liberté impossible

Bien qu'apparemment libre, le consentement de la prostituée ferait défaut, selon certains auteurs *(Le livre noir de la prostitution)*. Les arguments que l'on avance pour dénier la qualité d'agent libre à la prostituée ne sont pourtant pas très convaincants. En effet, si c'est la nécessité de gagner leur vie avec la prostitution qui justifierait que l'on mette en cause leur liberté de consentir il faudrait, comme l'ont fait certaines critiques libertaires du début du XX[e] s., condamner toute forme de vente de travail (Corbin). Le fait de ne signaler l'exploitation que dans ce domaine-ci rend cet argument non pertinent. Au contraire, le fait d'admettre les problèmes communs que pose la vente de travail impliquerait, précisément ce que les détracteurs de la prostitution refusent, c'est-à-dire la reconnaissance d'un statut professionnel à la prostitution.

Mais ceux-ci posent une objection à cet argument :

« Les femmes sont attirées par la profondeur d'un amour et s'investissent dans la qualité d'une relation. (...) un rapport sexuel mécanique, sans tendresse et sans intimité, va à l'encontre des aspirations profondes d'une femme. Il est violence exercée sur son être qui se refuse de toutes ses forces » *(Le livre noir de la prostitution)*.

Mais cet argument n'est pas utile pour différencier les rapports sexuels marchands et non marchands. Une femme qui ne se livrerait pas à la prostitution mais qui aurait des multiples expériences sexuelles mécaniques ou anonymes serait tout autant victime de violence qu'une prostituée avec le désavantage supplémentaire de n'être pas rémunérée. Or, personne ne serait prêt à mettre en cause la liberté de la femme qui se livre volontairement à des multiples rapports sexuels sans tendresse et sans intimité dans la mesure où elle n'échange pas ses « faveurs » contre de l'argent. L'on pourrait par ailleurs adresser encore un autre grief à cet argument. Il n'est pas susceptible de donner des raisons pour la condamnation de la prostitution en général mais seulement de celle qui a lieu sans tendresse et sans intimité. Des recherches empiriques (Welzer-Lang) ont montré, au demeurant, que les sentiments de ce type peuvent être présents dans des rapports prostitutionnels avec des clients habituels, rapports qui peuvent durer de longues années. Par ailleurs, cette idée n'est pas suffisante pour condamner la prostitution masculine car les hommes qui se prostituent ne seraient pas, « par nature » victimes de la violence qui implique d'exercer une activité qui va à l'encontre de leurs aspirations profondes. De ce fait, les tenants de cette position, sous couvert d'un constat empirique font apparaître un jugement de valeur, une prescription morale à propos de ce qui doit être la bonne et la mauvaise sexualité pour les femmes, et notamment sur la signification qu'elle devrait avoir pour celles-ci, une signification qui ne serait pas réductible au consentement de chacun.

D'autres auteurs fondent cette absence de liberté dans la personnalité pathologique de la prostituée *(Le livre noir de la prostitution)*. L'on décrit ainsi des processus de déchéance sociale, d'abus sexuels, d'abandons, de dépendance amoureuse à l'égard des hommes qui leur demandent de se prostituer. Les prostituées seraient des créatures psychologiquement à part, lesquelles, dans leur fragilité constitutive, méritent la protection de la société contre elles-mêmes. Or, cet argument non seulement s'avère faux, si l'on tient compte des recherches empiriques sur les milieux prostitutionnels (Welzer-Lang), mais il apparaît de surcroît porteur de conséquences politiques très problématiques. En effet, il faudrait mettre les individus ayant eu des parcours biographiques identiques sous tutelle et, si leur qualité d'agent libre était mise en question, il faudrait sans doute surveiller la plupart des actes qu'ils réalisent, comme voter, se marier, ou faire des enfants.

Des torts que les prostituées produisent aux femmes

Une autre série d'arguments met en cause la liberté d'exercer la prostitution en soulignant les dommages plus symboliques, certes, que réels, qu'elle produirait à l'ensemble des femmes. Il ne s'agirait pas de protéger la prostituée contre elle-même mais de lui interdire de faire du mal à autrui avec l'usage de cette liberté. Ces arguments mettent en avant la dégradation et l'oppression des femmes que la pratique prostitutionnelle induit. La prostituée, réduite à un pur moyen, représente et perpétue quelques paradigmes culturels à propos des hommes, des femmes, et de la sexualité. Cela pourvoirait une justification à l'oppression des femmes dans des multiples domaines de leurs vies et porterait ainsi un tort aux femmes en général. La députe suédoise Inger Segestrom a exprimé ainsi cette position : « Nous ne pouvons pas accepter que des hommes puissent acheter une femme pour le plaisir. Ce n'est pas une question de sexualité, mais de pouvoir et d'égalité. Comment pouvons-nous interdire à un homme de frapper sa femme, de harceler sexuellement sa collègue de bureau s'il peut, en toute impunité, s'offrir une prostituée ? » *(Prostitution et société)*.

Il faudrait donc expliquer pourquoi la sexualité marchande porterait un tort aux femmes, tort comparable à celui d'être frappée, voire harcelée sexuellement par un homme. L'un de ces arguments est celui de la non-réciprocité. Les hommes utiliseraient les femmes comme un pur moyen pour assouvir leurs désirs et cela porterait un tort à l'image des femmes. Mais, comme I. Primoratz l'a souligné, tel serait le cas si une femme était violée et non pas lorsqu'elle consent, contre rémunération, à avoir un rapport sexuel avec un homme (Primoratz). Car la prostituée, elle, consent à l'acte sexuel selon les règles classiques du consentement. Ce n'est pas au plaisir qu'elles consentent, mais à se faire rétribuer pour le plaisir qu'elles donnent. Ceci paraît correspondre parfaitement aux principes d'une morale sexuelle consensualiste laquelle est susceptible de différencier le consentement du désir ou du plaisir. Car ce n'est pas le désir ou le plaisir dont cette morale doit tenir compte, mais le consentement des partenaires. Il y a beaucoup d'actes sexuels qui ne semblent pas intéresser les moralistes, qui sont simplement consentis, qui n'ont pas pour cause le désir ni pour conséquence le plaisir de l'un ou l'autre des partenaires mais la générosité ou la routine. Et, dans le sens inverse, l'on peut aussi imaginer qu'il y a des actes sexuels non consentis mais que les victimes désirent ou à travers lesquels elles éprouvent du plaisir. De tels actes ne laisseraient pas pour autant d'être considérés comme des agressions sexuelles.

Certaines féministes, comme Shrage, affirment que la tolérance de la prostitution nuit aux femmes, car, s'appuyant sur certains préjugés concernant la sexualité masculine et féminine, elle perpéturait et légitimerait de tels préjugés (Shrage). Ces prémisses seraient, entre autres, que dans notre société les multiples expériences sexuelles des femmes sont perçues comme des marques négatives.

Il est certain que jadis la stigmatisation de la prostitution et l'ensemble des règles qui contrôlaient la sexualité des femmes a servi pour créer ce que l'on a appelé une double morale pour les hommes et pour les femmes. Elle servait ainsi à maintenir le dédoublement de l'image des femmes (femmes honnêtes et malhonnêtes) et à contrôler par ce biais la sexualité de toutes. La question est de savoir si, à l'heure actuelle, la prostitution continue de reconduire un tel contrôle de la sexualité féminine. Si c'était le cas, la stigmatisation juridique de la prostitution devrait s'articuler comme jadis à des dispositifs juridiques qui condamneraient directement ou indirectement la liberté sexuelle des femmes. Or, le droit a fait disparaître toute conséquence négative à cette liberté et donne aux femmes les moyens d'avoir des relations sexuelles comme elles l'entendent. À l'appui de cette affirmation l'on peut citer le droit à la contraception, l'avortement, l'égalité des enfants légitimes et naturels, la possibilité d'établir des actions en recherche de paternité. En revanche, ce sont les stigmates de la prostituée qui n'ont pas disparu. De ce fait, l'on peut retourner l'argument de Shrage et affirmer que c'est peut-être la disparition de ces stigmates, c'est-à-dire, la légalisation de l'activité prostitutionnelle qui permettrait de lever la dernière entrave qui reste pour admettre d'une façon pleine et entière la liberté sexuelle des femmes.

De ce fait, l'on peut conclure que les arguments visant à condamner la prostitution sont voués à maintenir une morale sexuelle substantielle devant s'imposer par la voie du droit plus qu'à donner des bonnes raisons pour faire des entorses à une morale sexuelle consensuelle. Le contenu de cette morale étant qu'il n'est pas bon d'entretenir des rapports sexuels marchands car ceci met en question une signification sociale univoque de la sexualité selon laquelle elle serait intime, précieuse et que, dans ce sens, elle exige des conditions d'exercices particuliers comme l'amour et la tendresse – cette morale ayant, ainsi, une lourde charge symbolique de libération ou d'oppression des femmes.

La prostitution et l'avenir de la morale sexuelle

Contrairement aux détracteurs de la prostitution, les prostituées militantes posent un défi considérable à la morale sexuelle substantielle et par leurs revendications obligent nos sociétés à être cohérentes avec les principes d'une morale sexuelle formelle. Elles contribuent donc à transformer la signification sociale de la sexualité selon les prémisses de cette morale. Car, légitimer leurs demandes impliquerait, en quelque sorte, de ne pas donner de la sexualité une valeur univoque auquel tout un chacun devrait se conformer. Dans ce sens, les revendications des prostituées constituent un défi aux formes par lesquelles les pays occidentaux ont entendu se défaire de la morale sexuelle classique. C'est un défi à l'égard des utopies biologico-politiques qui contraignaient à libérer le désir (Reich), car le consentement de la prostituée est un acte volontaire et non pas de désir. Or, contrairement à ces utopies libertaires de réciprocités naturelles, l'existence même de prostituées suppose qu'il y a dans la société des demandes sexuelles qui restent insatisfaites. C'est un défi à l'égard de la libéralisation féministe qui s'est contentée de reconduire la morale sexuelle classique se limitant à échanger la place des bourreaux et des victimes afin de « civiliser » la sexualité masculine (Dworkin). Il est certain que tant que les hommes ne proposent pas aux femmes leurs faveurs sexuelles à vendre, ou, plutôt, tant que les femmes ne deviennent elles-mêmes acheteuses de services sexuels, la transformation culturelle que la prostitution promet à la sexualité ne sera qu'un signe de plus des inégalités réelles qui subsistent dans ce domaine entre les hommes et les femmes. Mais cela n'est sans doute pas l'affaire du droit.

► CAZALS A., *Prostitution et proxénétisme en Europe*, Paris, La Documentation française, 1995. — CORBIN A., *Les Filles de noce, misère sexuelle et prostitution (XIX[e] siècle)*, Paris, Champs Flammarion, 1982. — DWORKIN A., *Intercourse*, New York, The Free Press, 1987. — FERNANDEZ J. & SARAT A. éd., *Victimless crimes : Crime, justice, and punishment*, Philadelphia, Chelsea House Publishers, 2002. — MEYER D., « Le nouvel éclairage donné au viol par la réforme du 23 décembre 1980 », *D.*, Chr. XXXIX, 1981. — MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois* (1748), Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1951, t. II, « Sur la tranquillité des citoyens ou leur sûreté », XII, 4, p. 434. — NIVÔSE, « Des attentats aux mœurs et à la pudeur aux agressions sexuelles », *Dr. pénal*, Chron., 1995. — PHETERSON G. éd., *A Vindication of the Rights of whores*, Seattle, Seal Press, 1989. — PRIMORATZ I., *Ethics and sex*, Londres et New York, Routledge, 1999. — REICH W., *La Psychologie de masse du fascisme*, trad. fr., Paris, Payot, 1974. — SHRAGE L., *Moral Dilemmas of Feminism : Prostitution, Adultery, and Abortion*, New York, Routledge, 1994. — WELZER-LANG D., BARBOSA O. & MATHIEU L., *Prostitution : les uns, les unes et les autres*, Paris, Métaillé, 1994. — *Le livre noir de la prostitution*, préface de J.-M. Rouart, Paris, Albin Michel, 2000. — *Prostitution et société*, n° 125, avril-mai-juin 1999, « Le pays qui ne veut plus de clients de la prostitution ».

Marcela IACUB

→ *Pornographie ; Sexualité ; Tolérance.*

PROTECTION SOCIALE
Revenu primaire inconditionnel

C'est l'idée d'un revenu de base acquis à tout citoyen majeur, quelle que soit sa situation dans la production : chômeur, sans emploi, retraité, étudiant, mais aussi toute personne active possédant déjà un emploi rémunéré, auquel cas le revenu de base entre dans la composition de son revenu global. Il s'agit d'un revenu social : *primaire, inconditionnel, universel, substantiel, irrévocable,* de sorte que l'ayant droit – tout citoyen majeur de la communauté politique de référence – puisse cumuler ce « revenu de citoyenneté » dans son intégralité avec tout autre revenu, quelle qu'en soit la source. Le RPI se justifie par une obligation de solidarité que la société doit assurer à chacun de ses membres ; non pas, cependant, pour qu'ils ne meurent pas de faim ou de froid, mais pour qu'ils soient stabilisés moralement face aux aléas économiques et à la précarité sociale. Cela implique que le droit au revenu soit rendu indépendant de la situation que l'on occupe dans la production, et que les avantages de protection et de solidarité, qu'offre en principe l'État social à ses ressortissants, soient entièrement autonomisés, c'est-à-dire soustraits à la condition – implicite ou explicite – d'un lien présent, passé ou même futur au système du travail-emploi. Il est clair qu'un droit au revenu ainsi conçu comme droit inconditionnel se marque normalement par un versement *automatique, égalitaire, universel.*

C'est d'abord sur fond des droits civiques que s'élève la réclamation d'un droit inconditionnel au revenu de base. Maintenant, cela n'exclut pas des justifications d'un autre ordre : non seulement éthiques, celles qui touchent à la « vie bonne », mais également pragmatiques ou techniques, jusqu'à entrer dans des considérations fonctionnalistes, touchant à la rationalité du système économique. Au croisement des points de vue éthique et pragmatique, on centrera le propos sur le thème de la déconnexion de l'économie par rapport à la société et de sa reconnexion partielle pour les besoins de l'intégration.

Dans le camp occidental, c'est le développement de l'État social qui, avec l'accompagnement de la seconde révolution industrielle, a assuré le rapport fonctionnel de l'économie à la société. Jusque dans les années 1970, on pouvait valablement raisonner en termes d'économie nationale. L'économique, de ce fait, était subordonné au politique, les États des nations développées pouvant prétendre domestiquer les marchés sans en détruire les mécanismes. L'emploi national restait lié à la production nationale, et les États nationaux maintenaient leur souveraineté sur la création monétaire, la politique budgétaire, les taux d'intérêt. Or, aujourd'hui, cet ensemble favorable à l'intégration sociale par l'économie s'est effondré de façon relativement brutale. Non seulement la croissance de la production a chuté en Europe occidentale, mais à supposer même qu'elle se fût maintenue au même taux, elle n'eût de toute façon pas été autant pourvoyeuse d'emplois que naguère. Deux phénomènes clés pour l'explication : *la production intérieure s'automatise* ; *la production nationale se délocalise*. Ce sont là les raisons principales pour lesquelles s'est relâché le lien jadis positif entre la croissance de la production et l'augmentation de l'emploi.

Ces éléments que l'on vient d'évoquer : relâchement du lien positif entre production et emploi ; pression pour la déprotection sociale et le démantèlement du *Welfare State,* ne sont pas des fatalités de l'automation, de la délocalisation et de la mondialisation. Cependant, ils se cumulent pour opérer un retournement de l'économie contre la société. Depuis une quinzaine d'années, le phénomène de plus en plus net est que l'économie se déconnecte de la société. En même temps, elle échappe au contrôle politique et vient substituer sa régulation : celle du marché, à la régulation politique de l'État. Sa finalité sociale ultime, elle la perd de vue, dans la mesure où, étant livrée à ses seuls indicateurs de profit, son but n'est pas de satisfaire les besoins mais de conquérir les marchés. Or, la délocalisation aidant, cette logique devient aujourd'hui socialement désintégratrice pour les nations occidentales elles-mêmes, lorsqu'elle en vient à commander l'orientation de leur politique. L'instauration d'un Revenu primaire inconditionnel devient alors urgente du point de

vue, précisément, du risque majeur que fait courir la déconnexion de l'économie et la dévitalisation du social.

Comprenons d'abord techniquement en quoi la mise en place d'un tel revenu de citoyenneté, automatique et inconditionnel, permettrait une reconnexion partielle de l'économie. Pour cela, il nous faut radicaliser en imagination la perspective de l'automatisation et de la délocalisation. Ces deux tendances ne peuvent ni ne doivent être enrayées, mais méritent plutôt d'être assumées et accompagnées. Partons du schéma classique de la production/distribution – ce que l'on nomme « circuit d'économie monétaire » : l'entreprise est au centre de ce circuit ; d'un côté, elle produit des biens et services qui se portent sur le marché en tant qu'offre ; en contrepartie elle verse des revenus (salaires et dividendes) qui, dans la mesure où ils se traduisent en dépense (et non en épargne), se portent sur ce même marché en tant que demande solvable actuelle. Le marché est le lieu de rencontre où se forment les prix auxquels le produit offert sera absorbé par la dépense.

C'est le schéma classique. Maintenant, imaginons que toute la production réalisée sur le territoire national soit automatisée, tandis que la production nationale non automatisée serait réalisée à l'étranger ; c'est là, en effet, une façon de radicaliser les tendances fortes à l'automatisation et à la délocalisation : dans cette perspective radicalisée pour les besoins de la réflexion, l'entreprise cesse alors d'être le centre de la production et de la répartition de cette production, c'est-à-dire de la distribution de revenus monétaires directs (essentiellement, les salaires). Par hypothèse, en effet, l'entreprise ne verserait plus que des dividendes mais non plus des salaires, sur le territoire national, car la population nationale ne serait plus mise au travail pour assurer la production nationale. Nous pouvons raisonner ainsi au-delà du national, sur l'économie du Nord en général. Par hypothèse encore, la production nationale n'aurait plus besoin de l'emploi national ; ou plutôt, les qualifications d'emploi dont elle aurait encore et toujours besoin renverraient à des compétences pointues et à des activités immatérielles de conception, de communication, d'imagination – tous postes que l'on voit se profiler aujourd'hui sur des rémunérations parfois extravagantes, mais qui ne concernent que faiblement l'homme de la rue.

Ce qui est déprimant, à vrai dire, ce n'est pas la réalité économique elle-même. C'est plutôt la façon dont on ferme les réponses politiques à une situation problématique d'automatisation et de délocalisation croissantes des productions nationales sous nos latitudes. Les stratégies de réponse sont généralement axées sur deux volets : 1 / la flexibilisation de l'emploi ; 2 / la formation professionnelle. Les États-Unis d'Amérique mettent l'accent sur le premier volet, et l'Union européenne l'équilibre fortement par le second. Or, cette double réponse européenne des stratégies officielles pour « la croissance, la compétitivité, l'emploi » mérite d'être décodée. Derrière la devanture rhétorique du « partage du travail » et des « gisements d'emploi », ces stratégies procèdent de la conviction que les emplois sont maintenant à grappiller sur les aspérités du mur qu'oppose désormais le système de production aux offres de travail (ou demandes d'emploi). Celles-ci devront s'ajuster et s'adapter drastiquement à des offres d'emploi toujours plus sélectives, tandis qu'il n'y aura plus guère de place à prendre que dans des activités de pointe, entreprises sur un large partenariat international, et pour des personnes jeunes, formées, souples, mobiles, rapides, fonctionnelles, adaptées, intelligentes, capables de « rebondir » ! En Europe, on critique la « pensée unique » ; aux États-Unis, on se targue de « pensée dure » ; et l'idéologie qui s'en réclame, celle du *Workfare State,* se développe à présent sans honte, outre-Atlantique. Là-bas, déjà, ce sont les sans-abri qui doivent avoir honte.

Le Revenu primaire inconditionnel vaut techniquement comme une solution de rechange face à l'orientation « dure » et fière de l'être, du « modèle » américain. Au lieu de plier la société à l'économie, le RPI redéploie celle-ci vers des activités socialisantes. Comment ?

Reprenons le raisonnement à propos du circuit d'économie monétaire. On se souvient, celui-ci est « brisé » par l'automatisation de la production et la délocalisation des activités nationales ; l'entreprise produit, mais elle ne verse plus aux nationaux une contrepartie de salaires, formant ainsi pour les ménages un revenu qui leur permettait de soutenir une forte demande intérieure. Deux phénomènes massifs attestent l'actualité de cette tendance : d'une part, le développement éhonté de revenus spéculatifs ; d'autre part, la pénétration rapide des économies nationales dans l'économie mondiale. Le revenu national se recompose donc au détriment du salariat. Sa composition organique se modifie en baisse pour les salaires, en hausse pour les plus-values, les dividendes, les rentes, les bénéfices d'exploitation, les honoraires, les indemnités et transferts sociaux. Pour un même montant global de ressources, les emplois ou affectations du revenu se modifient également : baisse de la propension à consommer ; hausse de la propension à épargner. En vue prospective, le revenu intérieur, vraisemblablement, diminue ou cesse de croître, ainsi que le produit intérieur, sous nos latitudes ; et l'économie nationale, normalement, se laisse tirer par l'extérieur, en particulier vers l'est et le sud-est, où elle redéploie ses activités (investissements, emplois nouveaux).

Ce processus correspond sans doute à un *trend* trop puissant pour être renversé. Mais il peut être équilibré pour partie par une nouvelle source – exogène – de distribution de revenus nationaux

primaires additionnels : non plus l'agent « entreprises », mais l'agent « administrations publiques » (quel qu'en soit le trésorier) intervient alors pour reformer le circuit d'économie monétaire, et cela, nécessairement, en versant aux ménages ce *transfert sans contrepartie* qu'est le Revenu primaire inconditionnel. C'est bien par la redistribution de l'État social, que le capitalisme avait pu trouver un second souffle : celui des Trente Glorieuses ; et le secret de ce nouveau dynamisme ne résidait certes pas dans la croissance bureaucratique : il était plutôt enraciné dans l'institution de transferts sociaux (prestations de l'État social) et économiques (subventions de l'État interventionniste) *sans contrepartie*. En dépit des apparences toujours sauvegardées d'équilibre comptable, la multiplication du crédit bancaire et l'effet multiplicateur de la dépense budgétaire alimentaient la croissance de la production et l'emploi par la demande des ménages dont la propension à consommer était en outre activée par les effets redistributifs des systèmes sociaux et fiscaux. Ainsi l'État social commençait-il d'ailleurs à démasquer le mythe de la contributivité : la redistribution ne permettait plus d'indexer aussi fermement le revenu de chacun sur sa contribution productive. Or, le RPI ne ferait qu'intensifier cette autonomisation du revenu par rapport à sa justification conventionnelle en tant que rémunération des facteurs de production. En consacrant un droit inconditionnel au revenu, le RPI explicite et officialise la percée cognitive ainsi réalisée par l'État social.

D'un point de vue fonctionnel, le Revenu primaire inconditionnel permettrait à l'économie de se recentrer sur la base sociétale de son essor, en se tournant à nouveau vers le marché propre, tout au moins pour la part correspondant au montant du Revenu : je pense à 15 % du PNB à l'horizon 2010, à partager entre les citoyens majeurs de la communauté de référence, et pour la part de ce montant consacré à la dépense des ménages affectée à la production intérieure, tandis qu'ainsi, le chômeur de longue durée n'aurait plus à se percevoir comme quelqu'un qui vit sur l'aide sociale aux frais des travailleurs, dès lors qu'il serait celui qui, ainsi que beaucoup d'autres, passe simplement d'un revenu d'emploi à son revenu de base, auquel il a droit de toute façon, en tant que citoyen.

Soit !, dira-t-on. Mais il n'en est pas moins chômeur de longue durée, c'est-à-dire quelqu'un qui, après une année, continue de chercher du travail sans en trouver, et qui a besoin d'un revenu plein. Deux réponses :

D'abord, tous les membres majeurs de sa famille reçoivent le revenu de base. En effet, le RPI est individuel et son montant n'est pas modulé en fonction d'une situation par rapport au conjoint ou aux parents ; il n'est pas taillé sur la notion comptable de « ménage », comme, par exemple, le RMI, en France.

Ensuite, le RPI met beaucoup plus sérieusement le *demandeur d'emploi* en situation d'*offreur de travail*, parce que, d'une part, celui qui cherche un emploi a moins le couteau sur la gorge ; il peut mieux négocier son profil d'activité ; d'autre part, il peut davantage prendre un risque d'entreprise et offrir ses compétences sur un mode de coresponsabilité associative.

Le pari qui réside au cœur de la thèse est que *le droit au revenu fortifiera le droit au travail*. Ou encore : *c'est en instaurant un droit au revenu, que l'on restaure le droit au travail*. Deux considérations à cet égard devraient pouvoir ouvrir le débat :

1 / L'instauration d'un droit indépendant au revenu, du moment qu'il ne s'agit jamais que d'un revenu de base, diminuera l'angoisse liée à une précarité croissante des emplois, sans pour autant supprimer l'incitation à travailler et à entreprendre. Au contraire, la motivation sociale s'en trouvera plutôt réactivée.

2 / À l'heure où la condition salariale entre en crise, une telle innovation favorisera l'essor d'un secteur d'activités non mécanisables, moins vulnérables aux mutations techniques et aux aléas des marchés mondiaux, que celles qui résultent d'une organisation conventionnelle du travail-emploi.

▶ EWALD F., *L'État-providence*, Paris, Grasset, 1986. — FERRY J.-M., *L'Allocation universelle. Pour un revenu de citoyenneté*, Paris, Le Cerf, 1995. — ROSANVALLON P., *La Nouvelle Question sociale. Repenser l'État-providence*, Paris, Le Seuil, 1995. — VAN PARIJS Ph., *Sauver la solidarité*, Paris, Le Cerf, 1995.

Jean-Marc FERRY

→ *Communauté ; Société ; Sociologie.*

PROTESTANTISME

La réflexion éthique dans le protestantisme contemporain

Même si, dès ses origines, le protestantisme a suscité l'organisation de nouveaux systèmes d'emprises ecclésiastiques, même s'il a entraîné l'apparition d'une nouvelle forme de cléricature marquée par le magistère intellectuel et moral du pasteur, reste qu'il a d'emblée profondément renouvelé l'approche de la question morale. En remettant en cause le magistère romain et en affirmant le *Sola Scriptura*, en décléricalisant et en désacralisant l'institution ecclésiastique, la Réforme protestante a en effet amorcé un processus d'individualisation et de sécularisation de la morale qui constitue un élément important de la modernité occidentale. Individualisation en faisant reposer sur l'individu la responsabilité de sa démarche croyante et de sa conduite personnelle ; sécularisation en proposant, comme idéal de la vie chrétienne, non le retrait de

la vie mondaine, mais l'exercice de la vocation chrétienne dans le monde. Le protestantisme a partie liée avec l'émergence de la modernité en plusieurs de ses traits constitutifs : l'affirmation de l'individu, la valorisation du temporel, le pluralisme, le désenchantement du monde et la généralisation de la réflexivité critique. En faisant de la Bible la source fondamentale de la vérité théologique et de la rectitude morale, le protestantisme a transformé en problème herméneutique tant la question de la vérité du christianisme que celle de la morale. Le problème moral s'en trouvait dès lors posé de façon très différente, comme en témoigne notamment l'œuvre calvinienne dans laquelle Gilbert Vincent voit « l'émergence d'une position inédite de la conscience, adonnée à interpréter une écriture pour y découvrir une voix, ou une vocation, dont le sens éthique ne se révèle que dans l'interpréter même » (*Exigence éthique et interprétation dans l'œuvre de Calvin*, 1984, 289). Faire du texte biblique et de son interprétation la référence fondatrice, c'était en effet relativiser toutes les autres sources de la loi morale : de là la méfiance protestante envers la morale naturelle, méfiance qui différencie toujours fortement la réflexion éthique dans le protestantisme et dans le catholicisme (cf. Mehl, *Éthique catholique et éthique protestante*, 1970). Ainsi, commentant l'encyclique papale *Veritatis Splendor*, Paul Ricœur y perçoit-il trois emplois du mot nature (la nature rationnelle de l'homme, la dignité de sa personne et la nature biologique) et y dénonce-t-il le passage non critique d'un emploi à l'autre, par exemple quand, dans le domaine de l'éthique sexuelle notamment, Jean-Paul II invoque la dignité de la personne pour justifier un usage biologisant du mot nature (Ricœur, « La Bible dit-elle ce que lui fait dire l'encyclique ? », 1993, 19). La seule autorité accordée à la Bible plongeait en même temps la réflexion morale protestante dans un débat herméneutique permanent où allaient se nouer divers conflits d'interprétation autour du texte biblique. Comme le dit Pierre Bühler, « cette insistance sur la Bible comme source matérielle d'éthique comporte le danger d'un biblicisme éthique. Elle risque d'instaurer en éthique le principe d'une simple déduction biblique, évacuant toute conscience herméneutique » (Bühler, *in* Fuchs & Hunyadi éd., *Éthique et Natures*, 1992, 45). En ce sens, on peut dire que la réflexion éthique protestante est traversée par la tension, constitutive du protestantisme, entre libéralisme et fondamentalisme, tension qui met en jeu tant le rapport au texte biblique et la façon de concevoir son autorité que le rapport individu/groupe et qui, dans le domaine moral, se traduit par l'opposition entre une éthique individuelle de la responsabilité et une éthique communautaire de la conformité. La morale protestante oscille en effet entre ces deux pôles : d'une part, une éthique individuelle de la responsabilité qui, rétive à tout magistère et désireuse de laisser l'individu libre de ses choix moraux, est attentive tant à la pluralité des morales que l'on trouve dans le texte biblique qu'à la nécessité de prendre en compte les situations concrètes dans lesquelles évolue l'individu ; d'autre part, une éthique communautaire de la conformité qui, percevant dans la Bible un code moral et des préceptes directement applicables, n'hésite pas à exiger du chrétien une conformité stricte à ces préceptes et à attendre de la communauté ecclésiale qu'elle contrôle étroitement le comportement de ses membres (l'engagement religieux appelant une vie morale irréprochable). L'œcuménisme éthique n'emprunte pas les mêmes voies que l'œcuménisme doctrinal : cette éthique rigoriste de la conformité, majoritairement mise en avant par des courants protestants peu favorables à l'œcuménisme avec l'Église catholique, n'en rejoint pas moins, sur de nombreux points, les positions morales du magistère romain, alors que les tenants de l'éthique individuelle de la responsabilité, très opposés à l'« intransigeantisme moral » du pape, sont parmi les protestants les plus œcuméniques. Aux États-Unis, le pasteur baptiste Jerry Falwell, avec l'aide de politiciens conservateurs qui souhaitaient réhabiliter dans la société américaine des valeurs morales qu'ils jugeaient menacées, fonda en 1979 le mouvement intitulé The Moral Majority qui rassembla œcuméniquement les fidèles de diverses religions qui souhaitaient une restauration morale : il s'agissait de dénoncer la pornographie, l'avortement, l'homosexualité, la drogue, le tabac, l'alcool, les relations sexuelles avant le mariage... et de réhabiliter la morale familiale traditionnelle ainsi que la prière à l'école. Dans les courants protestants fondamentalistes, la morale chrétienne apparaissant clairement identifiable et opérationnalisable, la priorité est donc donnée à l'action et on ne peut pas dire que la réflexion éthique y soit très développée. Si, dans ces courants, la Bible tend à être identifiée à un code de loi morale, elle est plus souvent considérée, notamment dans les Églises réformées et luthériennes, comme source d'une interpellation éthique qu'il appartient à l'homme de mettre en œuvre dans des situations concrètes où le chrétien, engageant sa responsabilité, est appelé à discerner la façon d'y manifester l'amour divin. Ce protestantisme étant en affinité positive avec la modernité, il s'est d'autant plus interrogé sur la question de savoir comment il pouvait y situer son témoignage éthique.

Un autre aspect essentiel est à souligner d'emblée : c'est le caractère second, mais non secondaire, de la question de la morale dans le protestantisme. En proclamant le salut par la foi seule et en dénonçant toutes les méthodes consistant à acquérir son salut par des œuvres, on peut dire que le protestantisme a disqualifié l'éthique comme moyen de salut. La recherche de perfection morale s'y trouve d'emblée suspectée d'être la manifestation du désir de l'homme d'atteindre

Dieu par ses propres forces, comme si l'homme était capable, par lui-même, de faire le bien. De fait, la question éthique est seconde dans la réflexion des Réformateurs, elle n'est pas systématisée pour elle-même. Ce refus du salut par les œuvres, associé à une forte conscience du péché, a certes abouti à des attitudes de retrait par rapport au monde dans certaines branches du protestantisme, mais, de façon paradoxale, cette position a également été à l'origine d'un fort activisme caritatif et social ayant créé une multitude d'œuvres (dans les domaines éducatif, médical, social...). Paradoxe apparent, car si le protestantisme a décléricalisé l'Église, c'est pour mieux souligner le sacerdoce universel des croyants et faire de tout chrétien un prêtre ; s'il a insisté sur la condition radicalement pécheresse de l'homme, c'est pour mieux engager le combat contre le péché ; s'il a proclamé le salut par la foi seule, c'est pour mieux souligner, surtout dans sa postérité calviniste, la sanctification du temporel et la nécessité d'y manifester la gloire de Dieu, la vocation de l'homme croyant n'étant pas de fuir le monde (condamnation du monachisme), mais de s'y insérer pleinement pour y exercer sa vocation. C'est bien le protestantisme méfiant vis-à-vis de la morale qui a produit un certain moralisme et des contrôleurs sourcilleux des mœurs, c'est bien le protestantisme opposé à la justification par les œuvres et ayant une vive conscience du mal qui a produit la « dame d'œuvres » et le chrétien social, le puritain entreprenant et le méthodiste rigoureux, le piétiste éducateur et le missionnaire « civilisateur » (constructeur d'écoles, d'hôpitaux...). La morale a-t-elle pour autant un statut central dans la théologie protestante ? Non, car l'activisme moral du protestantisme ne l'empêche pas de considérer comme plutôt problématique l'existence même d'une éthique chrétienne.

Le caractère problématique d'une éthique chrétienne

On trouve un indice de la réticence protestante face à la morale dans le fait qu'on parle souvent des « moralistes catholiques » et des « éthiciens protestants », de professeurs de « théologie morale » du côté catholique et de professeurs d' « éthique » du côté protestant. Les protestants tiennent d'autant plus à la distinction entre éthique et morale qu'ils sont opposés à tout positivisme moral (en particulier à celui de la loi naturelle) et qu'ils insistent sur le caractère originaire, par rapport à toute morale, de l'intention éthique. La distinction, opérée par le philosophe protestant Paul Ricœur, entre éthique et morale est, en ce sens, éminemment caractéristique du style de la réflexion protestante dans ce domaine : pour Ricœur, l'intention éthique précède, dans l'ordre du fondement, la loi morale, laquelle est seconde parce que dérivée. L'éthique, constituée autour des pôles « je », « tu » et « il » est en quelque sorte l'infrastructure de la morale, cette dernière étant « tout ce qui, dans l'ordre du bien et du mal, se rapporte à des lois, des normes, des impératifs » (Ricœur, *Encyclopædia Universalis*, 1984, 42). Une telle distinction entre éthique et morale permet d'éviter une captation confessionnelle de la morale, tout en laissant la place à une reprise théologique. Car « le problème de toute éthique théologique est de déterminer comment le statut particulier, proprement "confessant", du fondement théologique de l'éthique peut déboucher sur un principe d'universalisation qui ne signifie pas la rechute [...] dans la recomposition d'un christianisme de type constantinien » (Müller, *Les Lieux de l'action*, 1992, p. 41). À cette question, Ricœur (*Soi-même comme un autre,* 1990, 37) répond : « Même au plan éthique et moral, la foi biblique n'ajoute rien aux prédicats "bon" et "obligatoire" appliqués à l'action. L'agapè biblique relève d'une économie du don de caractère méta-éthique qui me fait dire qu'il n'existe pas de morale chrétienne, sinon au plan de l'histoire des mentalités, mais une morale commune [...] que la foi biblique place dans une perspective nouvelle, où l'amour est lié à la "nomination de Dieu". »

Dans le même sens, le penseur protestant Jacques Ellul (1912-1994) insiste lui aussi sur le fait qu'il n'y a pas, à proprement parler, de « morale chrétienne ». Il affirme à la fois l'impossibilité et la nécessité d'une éthique chrétienne : si faire le bien, dans la conception biblique, c'est faire la volonté de Dieu et non satisfaire les exigences de telle ou telle morale, le christianisme lui semble plutôt constituer une « Antimorale » (non seulement parce qu'il ne peut donner naissance à aucune morale qui soit l'expression fidèle de la vérité révélée, mais aussi parce qu'il est destructeur de toute morale). Cette impossibilité intrinsèque d'une éthique chrétienne n'a bien sûr pas empêché la formation historique de diverses morales chrétiennes. Au demeurant, reconnaît Ellul, l'élaboration d'une éthique chrétienne est d'ailleurs indispensable : non seulement parce qu'elle est utile au niveau de la conduite individuelle de chacun, mais aussi parce qu'elle est appelée par le caractère même du christianisme qui articule foi et œuvres et incite le chrétien à agir en ce monde. En écrivant trois tomes d'une *Éthique de la liberté*, Ellul aura à cœur de montrer combien il appartient au chrétien d'être libre à l'égard de toutes choses (en particulier de la technique, de la propagande et de la politique) tout en agissant néanmoins avec espérance et conviction dans la société pour y exercer un rôle de « sentinelle » tentant de discerner les évolutions au-delà des apparences du moment.

Pour Gabriel Vahanian, qui enseigna l'éthique à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg, le problème de l'éthique chrétienne n'est à proprement parler qu'un cas particulier du problème ecclésiologique, l'éthique étant un aboutissement de l'ecclésiologie : « En rattachant l'éthique à l'ecclésiologie, nous tentons simplement de

recouvrer la notion biblique de la foi comme révélation de l'homme à sa vocation iconoclaste, comme existence eschatique du croyant en tant que personne humaine pour qui l'Église c'est sa responsabilité envers ses semblables » (*La Condition de Dieu*, 1970, 151). De là une « éthique du Royaume » articulée autour des notions iconoclastes de vocation (impliquant l'égalité de tous les hommes devant l'humain), de responsabilité (des chrétiens pour les non-chrétiens) et de liberté (faisant de l'homme le coopérateur de Dieu). Selon Vahanian, l'éthique chrétienne se distingue encore par sa volonté d'échapper au téléologisme de l'histoire autant qu'au nécessitarisme de la nature.

L'éthique protestante entre tradition luthérienne et tradition calviniste

Dans le monde protestant, traditions calviniste et luthérienne se différencient quelque peu dans leur approche de l'éthique. Si ces deux traditions ont en commun le rejet du salut par les œuvres et l'affirmation de la justification par la foi seule *(sola fide)*, la tradition réformée a beaucoup plus insisté que la tradition luthérienne sur la nécessité de la sanctification, c'est-à-dire sur l'obligation, pour le chrétien convaincu de la grâce de Dieu en Jésus-Christ, de témoigner de l'amour divin en menant une vie exemplaire, consacrée à manifester la gloire de Dieu sur terre. Pour Luther, la foi est la bonne œuvre par excellence et le bien n'est pas définissable en dehors d'elle. En vertu de la doctrine des deux règnes, le spirituel et le temporel, Luther a établi une nette distinction entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, précisant que ce dernier était particulièrement destiné aux non-chrétiens, lesquels appartiennent au « royaume du monde » alors que les croyants qui sont en Christ appartiennent au « royaume de Dieu » : « Dieu a institué les deux règnes : le spirituel qui, par le Saint-Esprit, sous la loi du Christ, fait des chrétiens et des gens de biens ; et le temporel, qui fait obstacle aux non-chrétiens et aux méchants, afin qu'ils soient obligés, par des contraintes extérieures, de respecter la paix et de rester tranquilles, qu'ils le veuillent ou non » (Luther, *De l'autorité temporelle et dans quelle mesure on lui doit obéissance*, 1973, p. 85). Calvin cherche beaucoup plus, par le biais de l'éthique, à articuler les deux règnes du spirituel et du temporel. Comparé à la vision négative de la Loi que l'on trouve chez Luther – la Loi comme révélant le péché originel et la nature corrompue de l'homme –, le réformateur de Genève, qui accorde une grande attention à l'Ancien Testament, a une compréhension de la Loi beaucoup plus positive : sans être moyen de salut, celle-ci invite le croyant à manifester sa régénération par des œuvres. Pour Calvin, nous sommes en effet élus par Dieu pour mener une vie sainte : la postérité puritaine du calvinisme l'illustrera particulièrement dans la vie économique en pratiquant une ascèse intramondaine favorisant l'accumulation capitaliste (cf. Max Weber, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, 1964) et dans la politique en faisant de celle-ci un travail systématique et rationnel visant le contrôle des hommes (cf. Walzer, *La Révolution des saints*, 1987). Éric Fuchs (*L'Éthique protestante*, 1990, 44) résume très bien cette différence de sensibilité entre calvinisme et luthéranisme : « Luther et ses disciples insistent sur la foi, d'où découle l'action, alors que Calvin et les siens mettent en avant l'action qui découle de la foi. Pour Luther, il faut toujours revenir à la foi, au risque de devenir indifférent aux engagements éthiques et de se replier sur une forme de piétisme intérieur ; pour Calvin, il faut sans cesse se demander à quoi la foi nous engage, au risque de retomber dans un certain moralisme. »

Cette différence de sensibilité entre les approches calviniste et luthérienne de la question éthique, on la retrouve chez des éthiciens protestants contemporains comme Jean Ansaldi (Faculté de théologie protestante de Montpellier) et Éric Fuchs (Faculté de théologie protestante de Genève). Dans une perspective très luthérienne, Ansaldi oppose ainsi radicalement éthique et sanctification : « La sanctification s'inscrit dans l'Alliance en Adam, restaurée en Christ ; elle appartient à la volonté éternelle de Dieu. L'éthique relève de l'Alliance de Noé ; elle appartient à la volonté accidentelle de Dieu. [...] la sanctification fait partie intégrante de la création : vocation universelle de l'homme, elle est à nouveau offerte à tous en Christ ; elle structurera la vie du Royaume. L'éthique est aménagement : située dans un monde qui a revendiqué son indépendance, qui a rompu l'Alliance, elle repose sur la patience et l'espérance de Dieu et non sur sa volonté première » (*Éthique et Sanctification*, 1983, 130). Dès lors, dans la perspective d'Ansaldi, « la finalité de l'éthique est avant-dernière : conserver et si possible améliorer la vie biologique et sociale en vue d'une possible reprise de l'Alliance primitive » (*ibid.*, 130). Dès lors, « *le chrétien participe à l'éthique individuelle ou sociale comme tout homme*, ni plus ni moins. Sa foi peut certes le sensibiliser à tel ou tel secteur ; sa liberté peut lui donner du recul dans une situation précise ; *en aucun cas il ne peut tirer de sa foi des certitudes absolues sur le contenu du bien à un moment de l'histoire*. La théologie peut certes fonder la nécessité et les finalités de l'éthique, *mais en aucun cas ses contenus. Elle n'appose aucun label divin sur les valeurs* » (*ibid.*, 152). Même s'il conclut à un nécessaire engagement éthique de l'Église, Ansaldi trouve beaucoup d'arguments qui militent en faveur d'un « silence éthique de l'Église » : l'Église n'est pas appelée à une mission éthique particulière, elle n'est pas particulièrement compétente pour trier entre les valeurs, la parole éthique de l'Église paralyserait plutôt l'engagement éthique de ses membres. L'engagement éthique est inévitable, mais c'est une concession au réel de la vie des hommes : c'est

parce que l'éthique est une des retombées « de la patience de Dieu permettant à la vie biologique et sociale de durer jusqu'aux temps de la foi et du Royaume » (*ibid.,* 176) que l'engagement éthique de l'Église est malgré tout nécessaire. La finalité de cet engagement est de vérifier que les deux interdits de base au fondement de la morale sont respectés : l'interdit du meurtre qui permet l'existence d'une personne physique, et l'interdit de l'inceste qui permet la percée d'une personne culturelle. Si ces deux interdits sont respectés, la tâche de l'Église est de prêcher la justification et la venue du Royaume. Cette vision, qui distingue nettement entre la vocation de l'Église qui est de « représenter Dieu devant la création et la création devant Dieu » et celle de l'éthique qui « est confiée à la communauté humaine dans son ensemble » (*ibid.,* 189), plaide donc pour une Église éthiquement modeste. Ce faisant, Ansaldi s'inscrit en faux contre la tendance actuelle à valoriser le rôle des Églises dans les débats éthiques qui se sont particulièrement développés dans les sociétés sécularisées et pluralistes du monde occidental.

Éric Fuchs plaide au contraire, à partir d'une éthique de la responsabilité d'inspiration calvinienne, pour une insertion positive des Églises protestantes dans la société pluraliste et sécularisée contemporaine : « Le protestantisme n'est pas un territoire, où l'on défendrait, contre les assauts de la vilaine raison critique, les vertus des mystères irrationnels et des morales autoritaires, il est un état d'esprit, marqué par la conviction que la sagesse de Dieu révélée en Jésus-Christ illumine de l'intérieur la raison humaine, et la garde des perversions qui la menacent » (*L'Éthique protestante,* 1990, 86). Insistant sur l'opposition radicale entre l'éthique protestante et l'éthique du catholicisme officiel, souhaitant également se démarquer nettement des orientations protestantes fondamentalistes, Fuchs, comme Müller, souligne la nécessité pour le protestantisme de continuer à s'insérer de façon positive dans la modernité tout en faisant entendre sa voix critique. Tout en reconnaissant que nombre de théologiens catholiques ont une autre position, Fuchs refuse l'orientation éthique du magistère romain pour quatre raisons : parce qu'elle ne prend pas en compte la réalité ; parce qu'elle ne pense la responsabilité morale qu'en termes d'obéissance à des prescriptions émises par les autorités ecclésiastiques ; parce qu'elle aboutit à dénaturer l'Écriture, la Bible ne servant qu'à confirmer le discours dogmatique et moral de l'Église ; enfin parce qu'elle revient à refuser la modernité. Face aux protestants fondamentalistes qui font valoir de façon univoque et partielle l'autorité d'une interprétation particulière de la Bible, Fuchs souligne la pluralité des morales que l'on trouve dans les Écritures : « Entre la foi nationaliste de certains textes du Pentateuque, invitant les Israélites à massacrer tous les habitants des villes "vouées à l'interdit", par obéissance à la volonté de Dieu, et la foi des prophètes réclamant la justice pour les petits et les pauvres comme condition du respect de l'alliance avec Dieu, il y a plus que des nuances, il y a une contradiction. Et la polygamie des patriarches ne peut guère s'harmoniser avec l'enseignement de Jésus sur le mariage » (*ibid.,* 98). Les engagements prioritaires de l'éthique protestante doivent, selon Fuchs, se déployer dans trois directions : la politique, la valorisation de l'économique, la mise en évidence de la force structurante du couple homme-femme pour toute vie personnelle et sociale. Dans un ouvrage remarqué, *Le Désir et la Tendresse* (1982), l'éthicien de Genève a montré ce que pouvait être une éthique chrétienne de la sexualité qui soit vraiment libératrice tout en étant bibliquement fondée : libératrice aussi bien par rapport aux « morales chrétiennes » qui ont voulu réprimer le désir que par rapport au discours sexologique moderne qui risque de tuer la tendresse, bibliquement fondée par la reconnaissance du sens profond de l'altérité de l'autre qui peut permettre d'inscrire l'amour conjugal dans un projet à la fois de liberté et de fidélité. De façon générale, la vocation spécifique de l'éthique protestante, selon Fuchs, est de faire mémoire du modèle biblique pour montrer comment faire un bon usage du monde, c'est-à-dire un usage orienté vers « un ascétisme modéré » et mettant en œuvre « une manière de vivre eucharistique » centrée sur la reconnaissance (*ibid.,* 116).

L'éthique protestante dans une société pluraliste et laïque

La réflexion éthique dans le protestantisme contemporain, c'est tout d'abord la mise en valeur d'une façon d'intervenir dans le débat public qui soit respectueuse de la laïcité et éloignée de tout cléricalisme. Introduisant un ensemble de textes, présentés comme des éléments de réflexion, issus du travail de la Commission d'éthique de la Fédération protestante de France (FPF), Olivier Abel précise significativement : « Ce ne sont pas des instructions données par quelque magistère, et nul d'ailleurs n'est habilité à représenter le protestantisme en matière d'éthique. Les "éléments de réflexion" n'ont de signification que comme des matériaux pour la formation d'une responsabilité qui reste celle de chacun, interprétant l'Évangile dans les situations de son existence. Simplement, cette responsabilité ne se forme que dans le partage communautaire des voix : les textes que l'on trouve ici n'ont d'autre but que de favoriser ce partage et ce débat, où la communauté exprime sa propre concorde et accepte ses discordances » (*Livre blanc de la Commission d'éthique,* 1994, 2). Cette façon d'intervenir dans le débat éthique est sous-tendue par une approche positive de la sécularisation et de la laïcité dont témoigne tout particulièrement cette déclaration de l'Assemblée protestante européenne qui rassembla à Budapest

en 1992 les Églises luthériennes et réformées d'Europe : « L'Église ne peut pas vouloir revenir à une époque où l'enseignement chrétien et l'ordre social étaient étroitement liés. Le message chrétien a sans nul doute contribué, souvent de manière cachée, au processus de libération humaine qui a eu lieu dans les derniers siècles. Les Églises sont pour le moins prêtes à reconnaître expressément que les "Lumières" ont permis le déploiement de valeurs essentielles qui ont leur fondement dans l'Évangile » (« Assemblée protestante européenne, Responsabilité chrétienne pour l'Europe », § 17, 1992, 10).

Les interventions éthiques des Églises protestantes n'ont donc pas la prétention d'exercer un quelconque magistère moral ; elles s'offrent aux discussions internes (à l'intérieur des Églises) et externes (dans la société), constituant des perspectives d'orientation chrétienne proposées aux individus dans le but de leur permettre d'en débattre et d'exercer librement leur responsabilité personnelle. Quatre domaines ont particulièrement retenu l'attention de la réflexion éthique dans le protestantisme contemporain : l'éthique sexuelle et la bioéthique, l'éthique économique et sociale, la question des droits de l'homme et celle de l'écologie.

L'éthique sexuelle et la bioéthique

Le protestantisme, qui a été à l'avant-garde des combats en faveur de la régulation des naissances, s'est prononcé très tôt pour la « parenté responsable » en légitimant l'emploi des moyens modernes de contraception. Il reconnaissait par là que la sexualité ne se réduisait pas à la procréation et que rien ne justifiait la différence faite entre méthodes « naturelles » et « artificielles » de régulation des naissances. Dans un texte de 1952, l'Église réformée des Pays-Bas s'opposa clairement à la façon dont, dans le catholicisme, la loi de la nature était identifiée à la loi de Dieu et dénonça le malentendu consistant à considérer « comme une preuve de piété et de foi dans la providence de Dieu de s'en tenir à l' "ordre naturel des choses" » (cité dans Dumas, *Le Contrôle des naissances. Opinions protestantes*, 1965). Dans le même sens, le Conseil de la Fédération des Églises protestantes de la Suisse déclarait en 1968 : « En notre qualité de chrétiens évangéliques, nous ne reconnaissons pas la prétendue "nature" comme l'instance supérieure, mais bien le Dieu qui a délégué à l'homme le pouvoir de dominer sur la nature et qui lui a ordonné et permis de former et de transformer la nature afin de rendre possible la vie commune des hommes. » Sur la question controversée de l'avortement, les instances protestantes ont privilégié une éthique de la responsabilité attentive aux situations concrètes : considérant que, dans certains cas de détresse, l'avortement était un moindre mal, plusieurs instances protestantes, tout en rappelant la nécessité de développer la contraception, se sont prononcées en faveur des lois autorisant l'interruption volontaire de grossesse dans des conditions bien précises : ainsi la Fédération protestante de France a-t-elle approuvé la loi Veil de 1975 sur l'IVG, en particulier parce qu'elle laisse à la femme la libre décision d'estimer si « ces conditions matérielles et morales d'existence » lui permettent ou non d'avoir un enfant (cf. FPF, *La Sexualité*, 1975, § 86-94). Dans un texte nuancé publié en 1994, *Bilan et éléments de réflexion sur l'interruption volontaire de grossesse*, la FPF « estime que la loi Veil a eu des conséquences bénéfiques » tout en affirmant que « l'avortement doit être combattu » par diverses mesures sociales et éducatives. Dans l'Allemagne réunifiée et face aux problèmes posés par la législation plus libérale qui existait en RDA, le Conseil de l'Église protestante en Allemagne, tout en prenant en considération « la protection de la vie humaine qui n'est pas encore née » a rappelé en 1994 qu'il revenait « à la femme d'assumer elle-même la responsabilité de cette décision » et « qu'en aucune circonstance, la décision de poursuivre sa grossesse ne devrait lui être imposée ». Sur la question de l'avortement, des protestants (calvinistes et luthériens « orthodoxes », fondamentalistes...) réagissent vivement en n'hésitant pas à entreprendre des actions de commandos dans les établissements pratiquant des IVG : en France, quelques cliniques protestantes ont été momentanément occupées par des militants anti-avortement ; aux États-Unis, des protestants sont très mobilisés dans les mouvements anti-avortement Pro-Life et les actions du type Operation Rescue (en Floride, en 1994, un ancien pasteur presbytérien a même assassiné un médecin et son accompagnateur qui pratiquaient des avortements).

Les Églises protestantes ont accepté sans problèmes les campagnes entreprises en faveur du préservatif dans le cadre de la lutte contre l'extension du virus du sida, le Conseil œcuménique des Églises approuvant, dès 1986, un document intitulé *L'Église, une communauté de guérison* qui insiste sur le fait que le sida n'était pas une punition de Dieu sur ceux qui en étaient atteints et qu'il ne fallait surtout pas isoler les « sidaïques » dans un quelconque ghetto. En 1987, presque en même temps que l'*Instruction sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation* publiée par l'Église romaine, la FPF publiait un document, *Biologie et Éthique. Éléments de réflexion, reconnaissant, dans la perspective* « de l'amour, de la liberté humaine et de la responsabilité parentale », le caractère positif, non seulement de la contraception « qui dissocie sexualité et fertilité face à la détresse d'une fécondité qui peut constituer une menace », mais aussi de la procréation médicalement assistée « qui réassocie sexualité et fertilité face à la détresse d'une stérilité persistante ». Olivier Abel, professeur d'éthique à la Faculté de théologie protestante de Paris ayant participé à la rédaction de ce texte, tout en oppo-

sant la « modeste contribution à un débat » que constituaient ces *Éléments de réflexion* à l'*Instruction* romaine qui présentaient « des conclusions homogènes et magistérielles », précisait : « Nous ne prétendons pas que nos convictions éthiques puissent donner lieu à une législation juridique, ni même à une quelconque parole d'autorité dans nos Églises : séparant la sphère éthique de la sphère juridique, nous tenions à ce que la parole éthique reste une simple parole, qui ne force à rien » (*Réforme*, 28 mars 1987, p. 3). Dans le groupe de rédaction de ce texte, des divergences se firent jour à propos des techniques qui, faisant appel à un tiers – à travers des dons de sperme, d'ovules, d'embryons –, dissocient la parenté de la filiation génétique : certains, insistant sur la dimension symbolique de la transmission de la vie, soulignèrent le fait que le projet parental impliquait union de la chair et sens de l'ascendance ; d'autres, reconnaissant que, de fait, les techniques de procréation artificielle faisaient presque toujours appel à un tiers, insistèrent sur la catégorie biblique d'adoption et dénoncèrent la tendance – qu'ils identifièrent à « une idolâtrie du patrimoine » – à vouloir sacraliser la filiation génétique. Tout en reconnaissant que l'embryon est « une personne humaine potentielle », la FPF se refuse à sacraliser l'embryon : elle estime inutile la conservation d'embryon surnuméraire et n'est pas opposée à la possibilité, sous le contrôle d'un comité d'éthique, de certaines expérimentations sur l'embryon à des fins de recherches visant l'éradication des maladies génétiques.

L'éthique sociale et économique

Marquée par sa forte valorisation de l'individu, l'éthique protestante s'est pourtant ouverte aux dimensions sociales de l'éthique en développant, en particulier sous la poussée des courants du christianisme social (Social Gospel aux États-Unis), une riche réflexion dans ce domaine. Dans le contexte des luttes anti-impérialistes et anticapitalistes des années 1960, cette réflexion se développa particulièrement dans les milieux théologiques protestants (cf. Roger Mehl, *Pour une éthique sociale chrétienne*, 1967). D'autant plus d'ailleurs que la célèbre étude de Max Weber sur *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* montrait qu'il y avait une affinité entre l'esprit du capitalisme et l'*ethos* des protestants puritains. Aujourd'hui, la recherche en éthique sociale a largement débordé le cercle des chrétiens sociaux pour devenir une préoccupation de nombreuses Églises protestantes (les Églises protestantes suisses disposent par exemple d'un Institut d'éthique sociale). Parmi les réflexions contemporaines, on retiendra particulièrement celle du théologien protestant suisse Arthur Rich (1910-1992) qui fut professeur d'éthique sociale à l'université de Zurich. Il a élaboré une imposante éthique sociale d'inspiration chrétienne à partir de deux principes directeurs : la conformité au réel (la *Sachgemässheit* qui correspond à la nécessité de prendre en compte les contraintes de toutes sortes) et une exigence idéale de justice (*das Menschengerechte* : « ce qui rend justice à l'humain »). La tâche éthique, selon Rich, ne consiste pas seulement à critiquer le relatif au nom de l'absolu, mais aussi à faire droit au relatif, ce qu'implique selon lui un usage vrai de l'absolu. Conscient du poids du réel, Rich multiplie les médiations pour passer du théologique à l'économique. L'humain auquel l'économique doit faire droit se définit selon Rich par, notamment, la « créaturalité » *(Geschöpflichkeit)*, la solidarité avec la création *(Mitgeschöpflichkeit)*, la distance critique à l'égard de tout système et la participation. La conviction de Rich est que le respect de ces critères, loin de contrevenir à la nécessaire conformité au réel, contribue à l'efficacité économique. C'est à partir de ces critères que Rich évalue les systèmes économiques fondamentaux (l'économie de marché et l'économie planifiée) et relativise leurs atouts respectifs en élaborant sa préférence pour une économie sociale de marché prenant en compte les impulsions de deux autres modèles : celui du « socialisme à visage humain » et celui « de l'économie de marché régulée selon des critères écologiques » (*Éthique économique,* 1994, 593-594). Au niveau de l'économie mondiale, Rich, à l'instar de nombreux autres apports en éthique sociale chrétienne contemporaine, est particulièrement sensible à la nécessité de réduire les disparités économiques et sociales entre le Nord et le Sud.

Tirant les leçons du débat œcuménique sur la vie économique, le Conseil œcuménique des Églises, tout en se refusant à « traduire des convictions fondamentales de la foi chrétienne en modèles d'économie politique universellement valables et applicables ou en projets de société » (*La Foi chrétienne et l'économie mondiale aujourd'hui*, 1994, p.14-16), dégage néanmoins quatre principes pouvant servir de points de repère d'un point de vue chrétien : « *1)* le fait que l'ordre créé est essentiellement bon et que la responsabilité en a été confiée à l'humanité. *2)* La valeur et la liberté innées de chaque être humain et de toute l'humanité. *3)* Le regard de Dieu et l'alliance en Christ embrassent toute l'humanité, renversant toutes les barrières que nous dressons entre nous. *4)* La norme suprême des rapports entre les êtres humains et de la conduite à tenir est la justice de Dieu qu'il faut découvrir à travers une « option préférentielle pour les pauvres. »

Proposant, avec le sociologue Paul Ladrière, une « éthique de l'intelligibilité et de la gouvernabilité », l'économiste protestant français Claude Gruson inscrit sa démarche dans une perspective théologique en cherchant à mettre en lumière les implications éthiques de l'annonce de l'Évangile dans le domaine économique (Ladrière & Gruson, *Éthique et gouvernabilité...*, 1992). Ce faisant, il

propose une éthique rationnelle qui, comme le souligne Ladrière, « a clairement cessé de faire de la Nature son fondement et de faire de la religion la force structurante de la société », une éthique qui s'inscrit donc dans le cadre de la laïcité. C'est pourquoi Ladrière voit une « affinité élective entre l'exigence évangélique de l'amour fraternel et l'éthique rationnelle » (celle de l'agir communicationnel selon Habermas).

Les droits de l'homme

L'attention contemporaine aux droits de l'homme a incité les théologiens protestants à apporter leur réflexion sur le fondement des droits de l'homme, tout en soulignant qu'il ne s'agissait pas pour eux de vouloir récupérer des droits qui, bien que d'inspiration juive et chrétienne, ont été élaborés, pour une grande part, hors de la sphère des Églises chrétiennes (cf. Collange, *Théologie des droits de l'homme*, 1989). Dans la réflexion protestante sur les droits de l'homme, certains, comme Éric Fuchs, tout en reconnaissant le rôle joué par le recours à la « loi naturelle » dans la fondation des droits de l'homme, soulignent les ambiguïtés de cette notion, notamment dans sa difficulté à tenir compte du mal : « Le concept de loi naturelle, parce qu'il conduit toujours à réduire la dramatique faillibilité humaine à un simple égoïsme irrationnel et finalement désavantageux, ne peut plus nous suffire, après Auschwitz et le Goulag, pour fonder les droits de l'homme » (« Droits de l'homme, nature et loi », *in* Fuchs & Hunyadi, *op. cit.,* 253). De là la proposition de Fuchs de revenir aux sources bibliques et théologiques de cette fameuse « loi naturelle » qui a été invoquée aux fondements des droits de l'homme. Les sources bibliques insistent à la fois sur le don et sur la limite, sur le don de la liberté, de la vie et du monde et sur la limite qui consiste à s'accepter comme créature et à reconnaître autrui. Cette compréhension biblique de la Loi, qui s'oppose à la convoitise (refus du don), à la violence (refus de la limite) et à l'objectivation d'autrui (refus du respect), lui semble, mieux que le recours à une « loi naturelle », pouvoir fonder en vérité la proposition éthique contenue dans les diverses déclarations des droits de l'homme. Cependant, en tant que les droits de l'homme garantissent l'existence même de l'homme, ils doivent échapper à l'emprise de l'homme et à l'annexion par un quelconque pouvoir (qu'il soit politique, idéologique, religieux...) : « Les droits de l'homme, c'est l'expression reconnue et proclamée que le seul point sur lequel l'accord des hommes est indispensable pour qu'ils vivent comme des hommes, est que cette garantie leur échappe, qu'elle vient comme un absolu et d'un absolu » (Fuchs & Stucki, *Au nom de l'Autre*, 1985, p. 157). D'un point de vue chrétien, Fuchs et Stucki pensent que cet absolu des droits de l'homme, résumés dans l'affirmation de la dignité de tout être humain, quel qu'il soit, et dans la vocation de l'homme à la liberté et à la fraternité, est fondé « sur la volonté créatrice de Dieu » (*op. cit.,* 158). Mais, selon eux, la foi chrétienne ne s'épuise pas pour autant dans la nécessaire défense des droits de l'homme : « Il importe que les chrétiens les plus convaincus de l'importance des droits de l'homme ne confondent pas leurs engagements au service de ces droits avec leur foi dans le Dieu de Jésus-Christ. C'est à cette condition que l'engagement éthique pourra être nourri, et critiqué, par cette foi, comme la foi pourra se manifester dans sa vérité par la qualité des engagements éthiques qu'elle suscitera » (*ibid.,* 207).

L'écologie

Dans la réflexion protestante, comme dans d'autres secteurs de réflexion, la crise écologique a provoqué un retour de la question de la nature à la fois comme limite apposée à la liberté et comme questionnement critique par rapport à tous les engagements personnels et collectifs (notamment politiques) qui croient que tout est possible. Ce retour de la question de la nature est d'autant plus frappant en théologie protestante que celle-ci, comme le rappelle Pierre Gisel (« Du concept de nature en théologie », *in* Fuchs & Hunyadi éd., *op. cit.*), est traditionnellement porteuse d'une critique de la notion de nature d'un point de vue épistémologique (à quel objet correspond ce concept ?), théologique (hérérogénéité radicale de la grâce et inadéquation d'un discours sur la surnature) et éthique (l'homme apparaît avant tout comme un être libre marquant un surplus, un excès par rapport à la nature). Il faut aussi rappeler le net refus d'une « théologie naturelle », opposée à une « théologie révélée », que l'on trouve chez divers théologiens protestants, de Schleiermacher à Karl Barth : la « théologie naturelle » porte atteinte à l'absoluité de Dieu et à son incarnation car elle présuppose que connaître Dieu relève d'une possibilité humaine alors que, pour le christianisme, c'est Dieu qui se révèle en Jésus-Christ. Mettant en valeur la vision biblique et chrétienne de la création où s'institue une différence originaire (Dieu n'est pas le monde et le monde n'est pas Dieu), Pierre Gisel opère un déplacement significatif de l'idée de nature à celle de création (Gisel, *La Création*, 2ᵉ éd., 1987). Celle-ci est comprise comme une irruption et une nouveauté où l'humain est d'emblée plongé dans l'histoire, une histoire limitée par le réel qui lui est tout à la fois extérieur et donné. « Il y a l'origine, inappropriable du monde (avec ce qu'il cristallise en lui de nature), monde qui précède l'humain en tout point. Il y a l'origine, elle aussi inappropriable, de l'histoire humaine (avec le mal qui s'y loge) » (Gisel, « Du concept de nature en théologie », 117). Réfléchissant sur le concept de nature en éthique de l'environnement, le théologien et biologiste Otto Schäfer-Guignier tire parti dans trois directions de cette théologie de la créa-

tion : *1)* « La création originairement différenciée coupe court à toute nostalgie de l'Un ou de l'Origine indifférenciée, nostalgie qui hante effectivement la référence à la nature dans bien des milieux sensibilisés à l'écologie ». *2)* « Le dédoublement de l'origine et, donc, l'impossibilité de ramener l'histoire humaine à l'histoire naturelle, et inversement [...] paraît essentiel pour éviter des idéologies unificatrices, telles que les diverses variantes organicistes (qui sont d'ailleurs des tentatives de conjurer et de juguler le mal) ». *3)* « L'articulation du particulier et de l'universel » correspond, dans le registre théologique, à « la préoccupation de lier correctement identité et ouverture à la diversité » que l'on retrouve sous le thème de la multiplicité dans la nature (« Le concept de nature en éthique de l'environnement », *in* Fuchs & Hunyadi éd., *op. cit.*, 148).

Otto Schäfer-Guignier, sensible aux pièges organiciste, raciste et fusionnel qui guettent diverses façons de valoriser la nature, plaide pour que « des valeurs anthropologiques viennent éclairer et limiter la normativité de la nature » (*ibid.*, 146). « De ce fait, la normativité de la nature ne sera admise que médiatisée au travers de la confrontation de l'humain appelé à s'inventer dans la liberté et le courage d'une parole d'amour qui lui donne existence », la dignité spécifique de l'humain « relevant d'un autre ordre que l'ensemble du monde créé » (*ibid.*, 146). S'appuyant sur la mise en parallèle par l'apôtre Paul de la justification par la foi (constitutive du sujet responsable) et de l'activité créatrice de Dieu (constitutive du réel par un acte d'appel à l'existence), Schäfer-Guignier veut introduire « les réalités de la création dans la dynamique langagière de la justification », refusant ainsi toute ontologie substantialiste faisant de la nature une norme incontournable. Sensible au jeu gratuit, à la floraison de l'inutile, à la bizarrerie clownesque qui caractérisent aussi la nature, il dénonce « une sorte de cuistrerie écologique dont le discours culpabilisant dessert sa propre cause » (*ibid.*, 147). On comprend dès lors pourquoi ce théologien, loin de prôner un nouveau modèle de l'ascétisme protestant, se livre à « un plaidoyer pour l'écologiste bon-vivant ». Il tente de promouvoir une écologie multidimensionnelle laissant sa place au plaisir et faisant preuve d'esprit de responsabilité, une écologie articulant une esthétique, une éthique, une spiritualité et une diaconie (*Et demain la terre...*, 1990). Une esthétique écologique avec une culture des sens incluant la culture de la perception, de la sensualité et du goût. Une éthique écologique qui, sensible à la cohabitation conflictuelle du vivant, pratiquerait la conciliation du vivant en cherchant à arbitrer les intérêts divergents en vue d'un accommodement acceptable entre les droits de l'homme et les droits de la nature. Enfin, une spiritualité écologique sensible au deuil et à la fête de la création et une diaconie écologique soucieuse de sauvegarde de la création à travers diverses initiatives locales.

Tels sont les domaines sur lesquels la réflexion éthique protestante s'est particulièrement concentrée en cette fin de siècle.

▶ ANSALDI J., *Éthique et sanctification. Morales politiques et sainteté chrétienne*, Genève, Labor & Fides, 1983. — BEACH W. & NIEBUHR H. R. éd., *Christian Ethics*, 2e éd., New York, Ronald Press, 1973. — COLLANGE J.-F., *Théologie des droits de l'homme*, Paris, Le Cerf, 1989. — DUMAS A., *Le Contrôle des naissances. Opinions protestantes*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1965. — ELLUL J., *Le Vouloir et le Faire. Recherches éthiques pour les chrétiens. Introduction I*, Genève, Labor & Fides, 1964 ; *Éthique de la liberté*, Genève, Labor & Fides, 3 t., 1973, 1975, 1980. — FORELL G., *Faith Action in Love*, Minneapolis (Minn.), Ausburg Publ. House, 1954. — FUCHS É., *L'Éthique protestante. Histoire et enjeux*, Genève, Labor & Fides, 1998. — FUCHS É. & HUNYADI M. éd., *Éthique et Natures*, Genève, Labor & Fides, 1992. — GISEL P., *La Création*, Genève, Labor & Fides, 2e éd., 1987. — HOPFL H., *The Politics of John Calvin*, Cambridge, Univ. Press, 1985. — LADRIÈRE P. & GRUSON C., *Éthique et gouvernabilité. Un projet européen*, Paris, PUF, 1992. — LAZARETH W., *Luther on the Christian Home : An Application of the Social Ethics of the Reformation*, Philadelphie, Muhlenberg Press, 1960. — LONG E. L., *A Survey of Recent Christian Ethics*, Oxford, Univ. Press, 1982. — LUTHER M., *De l'autorité temporelle et dans quelle mesure on lui doit obéissance, in Luther et l'autorité temporelle, 1521-1525, Textes allemands originaux*, trad. et notes J. Lefebvre, Paris, Aubier-Montaigne, 1973. — MALCOLMSON C., *Heart-work : George Herbert and the Protestant ethic*, Stanford, Calif., Stanford Univ. Press, 1999. — MEHL R., *Pour une éthique sociale chrétienne*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1967 ; *Éthique catholique et Éthique protestante*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1970. — MÜLLER D., *Les Lieux de l'action. Éthique et religion dans une société pluraliste*, Genève, Labor & Fides, 1992. — QUÉRÉ F., *L'Éthique et la Vie*, Paris, Le Seuil « Points », 1992. — RICH A., *Éthique économique*, Genève, Labor & Fides, 1994. — RICŒUR P., « Avant la loi morale, l'éthique », *Encyclopædia Universalis, Symposium, Les enjeux*, 1985, p. 42-45 ; *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990 ; « La Bible dit-elle ce que lui fait dire l'encyclique ? », *L'Actualité religieuse dans le Monde*, n° 116, 15 nov. 1993, p. 18-19. — SCHÄFER-GUIGNIER O., *Et demain la terre... Christianisme et écologie*, Genève, Labor & Fides, 1990. — VINCENT G., *Exigence éthique et interprétation dans l'œuvre de Calvin*, Genève, Labor & Fides, 1984. — WALZER M., *La Révolution des Saints. Éthique protestante et radicalisme politique*, Paris, Belin, 1987. — WEBER M., *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904-1905), Paris, Plon, 1964. — Coll. : Assemblée protestante européenne de Budapest, « Responsabilité chrétienne pour l'Europe (document préparatoire) », *Foi et Vie*, vol. LXXXXII, n° 2, avril 1993, p. 3-29. — Conseil œcuménique des Églises, *La Foi chrétienne et l'économie mondiale aujourd'hui*, Genève, WCC Publ., 1994. — Fédération protestante de France, *La Sexualité. Pour une réflexion chrétienne*, Paris/Genève, Le Centurion/Labor & Fides, 1975.

Jean-Paul WILLAIME

→ *Amour familial et conjugalité ; Calvin ; Christianisme ; Grâce ; Jésus ; Laïcité ; Luther ; Piétisme ; Puritanisme ; Ricœur.*

PRUDENCE

Dans le langage d'aujourd'hui, être prudent c'est savoir prendre des précautions contre un ou des dangers qui nous menacent. Autrement dit, la prudence, dans notre quotidien, a perdu toute coloration éthique, alors que la tradition morale enseignait jusque récemment qu'elle était « la première des vertus cardinales » (Furetière), suivie du courage, de la tempérance et de la justice. Ce n'est que par une opération supplémentaire que la prudence, ou peut-être mieux l'imprudence, peut être mâtinée de morale : l'automobiliste imprudent est aussi moralement condamnable parce que, pour des buts personnels souvent futiles, il met la vie ou l'intégrité d'autrui en danger. Paradoxalement pourtant, cette dérive du concept de prudence ne peut être considérée comme une rupture avec ses usages antérieurs : elle ne fait que privilégier, jusqu'à lui faire occuper toute la place, l'une des faces d'une notion ambiguë et instable.

C'est Cicéron qui a fait entrer le terme *prudentia* dans la langue philosophique. Le mot est une contraction de *providentia* qui désigne la capacité de voir à l'avance, de prévoir, et Cicéron tire argument de cette étymologie pour faire de la prévision l'une des caractéristiques de la prudence. Cicéron donne aussi comme établie – mais peut-être l'a-t-elle été par lui-même – la double équivalence des termes latins *prudentia* et *sapientia* avec les termes grecs *phronèsis* /φρόνησις et *sophia* /σοφία. De là vient sans doute notre habitude de traduire *phronèsis* par « prudence ». Cicéron, enfin, quand il définit la *prudentia*, le fait en termes stoïciens : c'est « la science des choses qu'il faut rechercher et de celles qu'il faut fuir ». Il faut préciser, pour être complet, qu'il propose cette définition dans son dernier ouvrage, le traité *Des devoirs*, dans lequel il suit de très près le traité, aujourd'hui perdu, portant le même titre du moyen stoïcien Panétius de Rhodes. Ainsi l'emploi de *prudentia* par Cicéron porte-t-il en germe les deux aspects, différents et parfois presque opposés, que la notion de prudence va charrier avec elle dans la tradition occidentale.

Le moment d'Aristote

Le spectre sémantique originel du terme grec *phronèsis* est si large qu'il a pu désigner presque toute activité mentale. On relève chez Platon une tendance à indiquer par ce terme l'activité intellectuelle la plus haute, et cela reste vrai dans certains passages d'Aristote, non seulement des ouvrages « de jeunesse » comme le *Protreptique*, mais aussi dans des textes comme la *Physique* ou la *Métaphysique*. Il n'en est que plus frappant que ce soit dans l'éthique aristotélicienne que se trouve thématisée la différence à laquelle Cicéron fait allusion entre *phronèsis* et *sophia*. Alors que la « sagesse » est « à la fois intellect et science, comme si la science portant sur les réalités les plus hautes avait une tête » (*Éthique à Nicomaque [EN]*, VI, 13, 1141 *a* 18), la prudence *(phronèsis)* aristotélicienne est la vertu, c'est-à-dire l'excellence, de l'intellect pratique. Aussi Aristote l'aborde-t-il selon trois directions différentes. Si l'on se souvient que pour Aristote « toute pensée est soit pratique, soit productrice, soit théorétique » (*Métaphysique*, E, 1, 1025 *b* 24), le fait que la prudence ait un rôle éminent dans le domaine pratique lui confère un certain nombre de caractéristiques. Cela signifie d'abord qu'elle ne produit rien et n'est, par conséquent, pas un art. Cela signifie surtout qu'elle n'est pas un savoir théorétique : elle ne porte pas sur des objets éternels et immuables dont elle chercherait à traduire l'ordre nécessaire dans un discours démonstratif. Aristote tient, concernant la sagesse théorétique et ceux qui la pratiquent, un discours à double face, dont l'ambivalence repose en dernière instance sur sa conception de l'univers et de la connaissance que nous en avons : « La sagesse est à la fois science et raison intuitive des choses les plus nobles par nature. C'est pourquoi d'Anaxagore, de Thalès et de ceux qui leur ressemblent nous disons qu'ils sont sages mais non qu'ils sont prudents, quand on les voit ignorer ce qui leur est profitable à eux-mêmes : on reconnaît qu'ils possèdent un savoir portant sur des réalités incomparables, merveilleuses, difficiles et divines, mais qui est inutile du fait que ce ne sont pas les biens proprement humains qu'ils recherchent » (*EN*, VI, 7, 1141 *b* 2). Aristote n'exprime pas seulement ici le point de vue de la servante thrace qui s'amuse de voir Thalès tomber dans un puits ; il s'agit de la distinction, absente chez Platon, entre deux types de rationalité. Le monde dans lequel se déploie l'action humaine, la région de ce qu'Aristote appelle « les affaires humaines », bien qu'elle soit incluse dans un univers globalement parfait, n'en est pas moins soumise à une double contingence. Située dans la région dite sublunaire parce qu'elle est située sous l'orbite de la Lune, elle ne saurait prétendre à la rigoureuse nécessité et à l'éternité des mouvements célestes : le hasard tempère la rigueur des régularités naturelles, la matière résiste de multiples manières à la forme qui la façonne – c'est par exemple ce qui, dans la génération, donne naissance aux monstres –, la suite indéfinie des générations et des disparitions des êtres périssables ne mime qu'imparfaitement l'immutabilité des êtres éternels. De plus les humains – et dans une moindre mesure certains animaux –, bien qu'ils soient, en tant qu'objets naturels, soumis à ce que nous appellerions les lois de la nature, ne font pas moins du monde dans lequel ils vivent le lieu du déploiement de leur liberté, le rendant ainsi encore plus désordonné et imprévisible. Dans un ouvrage magistral consacré à *La Prudence chez Aristote* Pierre Aubenque a montré qu'Aristote avait accordé une dignité propre à cette région des affaires humaines, dont il reconnaissait, comme tous les penseurs grecs, l'imperfection ontologique. La

liberté humaine va utiliser les failles du monde sublunaire pour acquérir une consistance véritable et une efficace sur ce monde. La conséquence épistémologique de cette distinction à l'intérieur du monde d'Aristote marque une profonde rupture avec le platonisme. La région des affaires humaines acquiert une cohérence et une autonomie propres qui font que ces « affaires » sont justiciables d'une rationalité qui leur est propre. D'où l'expression aristotélicienne de « science pratique » opposée à la « science théorétique » : les actions humaines ne doivent pas être pensées avec les mêmes concepts et les mêmes méthodes que les objets immuables de la science théorétique.

Telle est donc la première face de l'analyse aristotélicienne de la prudence, celle d'une faculté éminente relative au domaine de la pratique, qu'Aristote définit : « Une disposition pratique, accompagnée d'une règle vraie, concernant ce qui est bon et mauvais pour l'homme » (*EN*, VI, 5, 1140 *b* 5). Le prudent diffère donc du théoricien sur deux points essentiels. D'abord son but n'est pas le simple fait de connaître, quelque plaisir que cette connaissance puisse procurer, mais les biens humains, dont l'ensemble harmonieusement équilibré s'appelle le bonheur. C'est en ce sens qu'Aristote répète sans cesse que le but de l'éthique n'est pas de nous enseigner ce que sont la vertu et le bonheur, mais de nous rendre effectivement vertueux et heureux. Et l'on doit ici rappeler que pour Aristote le bonheur, même dans ses aspects contemplatifs, est une *activité* et non un état passif d'absorption ou de fusion dans une réalité supérieure. Ensuite le prudent doit prendre en compte des données que le théoricien se fait précisément gloire d'avoir éliminées. Et Aristote nous offre un portrait saisissant de l'homme prudent qui, pour parvenir à ce but ultime qu'est le bonheur humain, sait apprécier les obstacles, tirer parti des caractéristiques absolument singulières d'une situation donnée, choisir le moment opportun pour toute entreprise, prévoir jusqu'à l'inattendu. Ainsi l'homme prudent partage-t-il avec les techniciens et surtout les politiques une pratique fondamentale, celle de la délibération. La délibération (*bouleusis* /βούλευσις), qui précède le choix, ne porte évidemment pas sur ce qui ne dépend pas de nous (*ibid.*, III, 5). Elle ne porte pas non plus sur la fin, mais, la fin étant donnée, sur les moyens de l'atteindre. Aristote marque fortement cet aspect de la prudence en lui assignant une partie spéciale de l'âme. L'âme rationnelle, qui s'oppose à l'âme irrationnelle, se divise en deux : la partie « scientifique » « par laquelle nous contemplons les êtres dont les principes ne peuvent pas être autrement qu'ils ne sont » (1139 *a* 7) et la partie « calculatrice », qu'Aristote caractérise aussi comme faculté de délibérer ou d'opiner, « par laquelle nous connaissons les choses contingentes ». De cette partie calculatrice, opinative ou délibérative de l'âme, la prudence est la vertu.

Mais la seconde face de la prudence aristotélicienne montre qu'elle a partie liée avec l'éthique et qu'elle ne saurait se réduire à une simple habileté. L'habileté (*deinotès* /δεινότης), dit Aristote (VI, 13, 1144 *a* 23), c'est la faculté qui nous fait simplement trouver les moyens d'atteindre les fins que nous voulons. Et Aristote de préciser : tous les prudents sont habiles, mais tous les habiles ne sont pas prudents ; ainsi « les roués ». Le bonheur que vise le prudent c'est, en effet, le bonheur de l'homme vertueux, état dans lequel il est courageux, tempérant, juste... parce que le courage, la tempérance, la justice... sont tellement enracinés dans l'âme de l'homme vertueux qu'il trouve dans leur pratique la satisfaction profonde de sa vraie nature. Seul le vertueux est prudent. Mais réciproquement le vertueux ne peut pas être vertueux sans prudence, parce que sans prudence le vertueux ne pourrait pas *mettre en œuvre sa vertu*. Selon une formule fameuse, Aristote définit l'acte vertueux comme le fait de faire « ce que l'on doit, pour quoi on le doit, à propos de qui on le doit, en vue de quoi on le doit, comme on le doit » (II, 5, 1106 *b* 21). Être courageux, par exemple, ce n'est pas adopter un comportement identique en toutes circonstances et face à toutes les sortes de gens. La prudence indique donc les moyens pour parvenir à une fin éthique de l'activité humaine, fin qui est déterminée par la vertu éthique.

Pour finir ce bref portrait de la prudence aristotélicienne il convient de rappeler qu'elle n'est pas pure empirie mais, comme cela a déjà été dit, vertu *intellectuelle*. Comme le précise la définition citée plus haut, le prudent met en œuvre une « règle vraie ». Mais ce n'est pas dans un savoir théorique universel que le prudent va chercher cette « règle vraie ». Pierre Aubenque a fait faire un pas décisif à notre compréhension de la prudence aristotélicienne en montrant qu'en l'absence de norme transcendante ou simplement universelle, c'est *le prudent lui-même*, notamment tel qu'il peut être incarné dans des hommes comme Périclès, qui est la norme. Ainsi le prudent d'Aristote se rapproche-t-il, sur ce point, du sage stoïcien qui étend sa propre perfection aux actes qu'il accomplit : on ne peut dire, par exemple, que ne pas mentir, ou mentir, soit vertueux ; si, au vu des circonstances, le sage adopte l'une ou l'autre de ces deux conduites, cette conduite sera vertueuse.

Selon l'opinion commune, nous dit Aristote, la prudence concerne les affaires de la personne privée. Mais puisque l'homme est « un animal politique par nature », la forme la plus déployée de la prudence c'est la prudence politique. Bien plus, « la politique et la prudence sont une seule et même disposition, bien qu'elles diffèrent par leur être » (*EN*, VI, 8, 1141 *b* 23), c'est-à-dire que cette disposition envisagée comme une discipline définie par son objet, la cité (*polis* /πόλις), doit être appelée « la politique », et envisagée comme la

vertu de l'homme d'État prudent, elle doit être appelée « prudence ».

Premier philosophe de la prudence, Aristote en laisse donc l'image d'une vertu en laquelle se rencontrent des réalités hétéronomes : l'intellect et le contingent, l'habileté et l'exigence éthique. Parmi les successeurs d'Aristote certains tenteront de maintenir cet équilibre instable, alors que d'autres le rompront au nom de leur conception du savoir ou de l'éthique, donnant ainsi à la prudence une nouvelle figure. Examinons deux de ces ruptures, que l'on pourrait dire paradigmatiques en ce qu'elles rompent les deux couples que nous venons de citer : la première, celle qui est opérée par les Stoïciens, refuse à la prudence tout domaine propre, alors que la seconde, celle de Kant, lui dénie toute valeur morale. Nous pourrons ainsi nous intéresser aussi à quelques tentatives de conserver la richesse contradictoire de la notion aristotélicienne.

La prudence devenue science : la critique stoïcienne

Les Stoïciens continueront d'utiliser le terme *phronèsis* au sens apparemment aristotélicien d'une vertu qui unit en elle le savoir éthique et la détermination des conduites vertueuses, mais ils vont, au nom de leur rationalisme extrême, dénier toute autonomie à la *phronèsis*. Sur la vertu en général et la prudence en particulier, comme sur bien d'autres points, les Stoïciens ont été obligés d'évoluer à partir des positions des fondateurs qui se révélaient intenables. Reprenant la question socratique de l'unité des vertus, les premiers Stoïciens ont considéré la vertu comme unique et les différentes vertus, et notamment les vertus « premières » dont la liste remonte à Platon – prudence, justice, courage, tempérance –, comme des manières différentes de décrire une même réalité. Avec cependant des nuances remarquables. Ariston de Chios, l'un des premiers disciples du fondateur du stoïcisme Zénon de Cittium, soutenait, nous dit Plutarque, que la vertu « est une selon la susbtance », mais prend plusieurs noms selon ce avec quoi elle est en rapport, comme si la vision changeait de nom selon la couleur des objets qu'elle voit ; ainsi « la vertu, en tant qu'elle considère ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire, a été appelée *prudence*, quand elle met de l'ordre dans les passions et donne une juste mesure aux plaisirs on l'a appelée *tempérance*... ». Plutarque expose ensuite la position de Zénon lui-même : quand la *phronèsis* rend à chacun son dû elle est justice, quand elle nous indique ce qu'il faut éviter elle est tempérance, quand elle nous aide à supporter l'adversité elle est courage ; et Plutarque d'ajouter : « Ceux qui sont de cet avis pensent que ce que Zénon a appelé "prudence" c'est la science. » Zénon semble donc conserver une place centrale et en quelque sorte matricielle à la prudence en en faisant la vertu de base qui peut prendre une coloration particulière, devenant ainsi une des autres vertus premières. Chrysippe, troisième chef de l'École stoïcienne et figure dominante de l'ancien stoïcisme, renonce, à la suite de difficultés qui ne nous intéressent pas directement ici, à cette doctrine de l'unicité de la vertu et déclare que les quatre vertus premières sont bel et bien distinctes mais qu'elles s'impliquent les unes les autres de sorte qu'on les possède toutes ou qu'on n'en possède aucune. Mais nos sources, si fragmentaires et incertaines soient-elles, s'accordent à donner à la prudence une place fondamentale. Elle est définie comme « la science de choses qu'il faut faire, de celles qu'il ne faut pas faire et de celles qu'il ne faut ni faire ni ne pas faire, ou la science des choses qui sont bonnes, de celles qui sont mauvaises et de celles qui ne sont ni bonnes ni mauvaises ». La comparaison de cette définition avec celles des autres vertus premières est instructive. La tempérance est, selon Chrysippe, la science des choses qu'il faut choisir ou fuir, le courage la science des choses qu'il faut supporter ou ne pas supporter, la justice la science des choses qu'il faut répartir. Alors que les autres vertus ont directement rapport à l'activité du sujet, la prudence donne le cadre plus général de l'action vertueuse ; c'est pourquoi la prudence seule est dite « science des choses bonnes, mauvaises et ni bonnes ni mauvaises ».

Pourtant les caractéristiques propres de la prudence aristotélicienne ont disparu, parce que le domaine propre de la prudence a disparu. Dans un monde absolument déterminé, se reproduisant un nombre infini de fois de manière identique jusque dans ses détails les plus infimes – les mêmes causes produisant les mêmes effets, un nombre infini de fois Socrate boira la ciguë... – le contigent n'existe pas plus que le hasard. Alors que la connaissance non rigoureusement démonstrative du prudent aristotélicien était une forme *adéquate* de savoir, en vertu des caractéristiques mêmes de son objet, pour les Stoïciens une connaissance approximative et non ferme vient des déficiences du sujet connaissant. Au sage la prudence, en tant que science, dicte donc absolument ce qu'il doit faire, c'est-à-dire le bien absolu tel qu'il doit se manifester dans chacun des détails de sa vie. L'idée d'un bien proprement humain, distinct du bien absolu, n'a plus lieu d'être.

Cette résorption de la prudence dans la sagesse n'a pas été remise en cause par les Stoïciens ultérieurs, même quand leurs doctrines semblaient au premier abord revenir à une forme plus proche de l'aristotélisme. Ainsi Panétius, au IIe s. avant J.-C., assigne à la prudence « la recherche du convenable », le convenable (*kathèkon* / καθῆκον) étant défini, depuis Zénon, comme « ce qui est rationnellement fondé » – les exemples donnés par le doxographe Diogène Laërce sont : honorer ses parents, sa patrie... Mais il n'y a là nul reflux vers une rationalité moins exigeante que la rationalité

scientifique, puisque pour Panétius la recherche du « convenable » est la sagesse elle-même.

Alors que la plupart des penseurs du Moyen Âge occidental s'efforceront de maintenir le difficile équilibre de la prudence aristotélicienne, la critique stoïcienne ressurgira avec une force nouvelle dans la philosophie moderne.

Thomas d'Aquin consacre plusieurs questions de la *Somme théologique* (II a - II æ, q. 47-56) à la *prudentia.* Il y maintient l'essentiel de l'enseignement aristotélicien sur la *phronèsis* : la prudence se situe dans la faculté de connaître et non dans la faculté de désirer ; mais elle relève de la raison pratique et non de la raison spéculative – et quand saint Augustin, dans son traité *Du libre arbitre*, donne une définition stoïcisante de la prudence comme « *science* de ce qu'il faut rechercher et fuir », Thomas le réfute en disant qu'il emploie alors « prudence » « en un sens large » ; comme telle, elle connaît à la fois des principes universels et des réalités singulières ; elle est une vertu intellectuelle qui concerne les choses contingentes qui sont de l'ordre de l'action et non de l'ordre de la production ; elle fournit les moyens d'atteindre une fin par ailleurs fixée par les vertus éthiques. On pourrait aller chercher ailleurs dans la *Somme* d'autres traits aristotéliciens de la prudence thomiste, par exemple qu'elle est vertu de la partie « opinative » de l'âme (I a - II æ, q. 57, a. 4). Thomas d'Aquin distingue plusieurs sortes de prudence, et cela de plusieurs points de vue. Le premier point de vue, aristotélicien, fait une différence entre prudences personnelle, familiale, politique, cette dernière étant « la prudence ordonnée au bien commun » (II a - II æ, q. 74, a. 2). Selon une autre distinction, il y a trois sortes de prudence : la simple habileté, qui peut être prudence du voleur habile ou du séducteur habile en « prudence de la chair » ; la prudence qui a une fin réellement bonne mais qui est insuffisante, soit parce qu'elle vise une fin particulière – le navigateur ou le marchand prudents – ou qui vise le bien général de l'homme mais en reste à l'intention ; la prudence au sens absolu qui considère aussi les moyens d'atteindre cette fin. Cette dernière prudence ne peut se trouver chez les pécheurs. Ainsi la prudence se trouve-t-elle fortement liée à l'éthique. Thomas d'Aquin va jusqu'à attribuer une forme de prudence à Dieu, après s'être fait à lui-même l'objection selon laquelle cela semble impossible puisque le prudent est celui qui cherche des conseils dans l'incertitude et le doute, ce qui ne saurait être le cas de Dieu (I a, q. 22, a. 1) : en tant qu'il dirige les choses vers leur fin Dieu est prudent, sa prudence étant providence.

Cette exaltation de la prudence, à la fois vertu véritablement intellectuelle et sommet de la vie éthique, a pu prendre, chez certains Médiévaux, des formes fantastiques. Au milieu du XIII[e] s., Arnoul de Provence, maître ès arts à Paris, soutient la doctrine suivante : le bien de l'homme est double, le bien divin procuré par Dieu auquel l'homme peut s'unir et qui procure la félicité, le bien humain que l'homme peut accomplir quand il est vertueux. Cela correspond à la doctrine, d'origine avicennienne, des deux faces de l'âme, l'une par laquelle elle est tendue vers Dieu, l'autre par laquelle elle se tourne vers le corps et le dirige. Arnoul range alors trois des vertus intellectuelles distinguées par Aristote – les deux autres étant l'art et la science –, à savoir l'intelligence, la sagesse et la prudence, qu'il rend par : *intelligentia, sapientia* et *fronesis.* L'*intelligentia* est celle qui implique le moins d'amour, alors que la *sapientia* qui en implique plus nous rapproche davantage de Dieu, et que la *fronesis* marque le point le plus haut de la contemplation amoureuse et identifie vraiment l'homme à Dieu. Arnoul distingue enfin deux prudences : la *fronesis* est celle de la face supérieure de l'âme, la *prudentia* celle de sa face inférieure. On ne peut pas attribuer entièrement cette étonnant emploi du terme *phronèsis* à la connaissance imparfaite qu'Arnoul avait des textes d'Aristote, puisqu'il connaissait l'*Éthique à Nicomaque.* Si l'amour est une activité plus parfaite que la connaissance, il faut bien que l'union amoureuse en Dieu soit le couronnement de la vie éthique de l'homme. Il y a là une tentative extrême pour sauver la doctrine aristotélicienne de la prudence en la conciliant avec les exigences chrétiennes. Mais cela se fait au prix d'un démembrement de la *phronèsis* car, évidemment, l'union en Dieu ne s'accommode d'aucune des ruses dont est aussi fait l'exercice de la prudence.

La naissance de la science moderne, au début du XVII[e] s., qui considère la contingence comme pur produit de l'ignorance humaine, et l'à-peu-près comme déficience provisoire de la mesure, ne pouvait rester sans influence sur la conception que l'on se faisait de la prudence. Il n'est que de comparer ce que disent, à cinquante ans de distance (1604, 1651) le *De la sagesse* de Pierre Charron et le *Léviathan* de Thomas Hobbes. Pour le premier, qui conserve à la doctrine de la prudence une économie *grosso modo* aristotélicienne, la prudence, première des vertus, « consiste en trois choses qui sont de rang : bien consulter et délibérer, bien juger et résoudre, bien conduire et exécuter » ; elle se divise en prudence « privée [...] solitaire et individuelle », prudence « sociale et économique en petite compagnie, et prudence publique et politique ». Pour Hobbes, au contraire, si la philosophie peut se définir comme le savoir acquis par la raison, « il ressort avec évidence qu'on ne doit pas compter comme une partie de la philosophie cette connaissance originaire nommée expérience, sur laquelle est fondée la prudence, puisqu'elle n'est pas obtenue par la raison, et qu'au contraire on la rencontre chez les bêtes brutes aussi bien que chez l'homme » (*Léviathan,* chap. 46). Un nouveau monde est né et avec lui une nouvelle prudence : l'évêque Richard Cumberland, qui publie en 1672

un *Traité philosophique des lois naturelles* avec comme but principal de réfuter Hobbes, en témoigne malgré lui. Alors même qu'il se réfère à Aristote pour décrire les opérations de la prudence – il faut, pour être prudent, sagacité, sage délibération, circonspection, promptitude ou subtilité d'esprit, habileté... –, il affirme à l'orée de son étude de la prudence que celle-ci « a son fondement dans une vraie connaissance de toute la nature, surtout de celle des êtres raisonnables [...]. Car elle consiste à acquiescer aux maximes pratiques de la raison », lesquelles, dit ailleurs Cumberland, ont la même exactitude que les propositions des mathématiques.

Bien sûr, certains résistent à cette soumission de la prudence à la tyrannie de la science, ou à sa réduction à une astuce empirique. Outre une abondante littérature chrétienne d'inspiration thomiste, on pourrait citer l'*Abrégé de la philosophie de Gassendi* – charmante antiphrase tant cet « abrégé » est énorme – que François Bernier publie en 1684. On pourrait surtout invoquer Giambattista Vico et sa *Méthode des études de notre temps* (1709) qui tente de faire une place, à côté du rationalisme moderne dont il dénonce les visées hégémoniques, à la prudence et aux disciplines qui s'en servent, notamment, pour Vico, la dialectique et la rhétorique.

Kant : la prudence chassée de l'éthique

Kant va lui aussi détruire l'équilibre instable de la prudence aristotélicienne, mais pas en lui déniant tout champ possible. Non seulement Kant reconnaît l'existence de la contingence dans le monde extérieur, mais il réserve à la pensée pratique un « royaume » qui est sous la dépendance de la liberté humaine et non du déterminisme physique. C'est la seconde union constitutive de la prudence aristotélicienne, celle de l'habileté et l'exigence éthique, que Kant refuse. La doctrine de la prudence *(Klugheit)* est exposée pour elle-même par Kant dans la deuxième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* mais n'est pas absente d'autres ouvrages. Ainsi l'introduction de la *Critique de la faculté de juger* situe-t-elle la prudence dès sa première section. La philosophie contient, dit Kant, des principes de la connaissance rationnelle par concepts. Par ailleurs la volonté humaine comme faculté de désirer est bien une cause produisant des effets, mais à la différence des causes naturelles elle agit d'après des concepts. Or l'on sait que pour Kant il y a deux sortes de concepts, les concepts naturels et le concept de la liberté. Il s'agit donc pour lui de refonder la différence ancienne entre philosophie théorique et philosophie pratique. « Si le concept qui détermine la causalité est un concept naturel, les principes sont *pratiques techniquement* ; mais si c'est un concept de la liberté ils sont *pratiques moralement* ; [...] les premiers appartiendront à la philosophie théorique (comme théorie de la nature), tandis que les seconds, uniquement, constitueront la seconde partie, c'est-à-dire la philosophie pratique (comme morale) » (trad. A. Philonenko). Nous sommes bien dans le domaine de la pratique puisqu'il s'agit des effets d'une volonté, mais il faut distinguer les règles techniques-pratiques et les prescriptions morales. Par une ironie terminologique que souligne Kant, les règles techniques-pratiques, qui prennent en compte au premier chef les lois de la nature avec lesquelles elles doivent composer, ne sauraient prétendre au titre de « lois », alors que les prescriptions morales, qui se déploient pourtant dans un domaine qui s'est, d'une certaine manière, affranchi des lois de la nature, doivent être appelées « lois » du fait de leur caractère absolument universel et prescriptif.

Dans cette division fondamentale de la philosophie, la prudence n'appartient pas à la philosophie pratique entendue comme morale. Elle tombe du côté de l'habileté : « Toutes les règles techniques-pratiques (c'est-à-dire celles de l'art et de l'habileté en général ou aussi de la prudence comme habileté à agir sur les hommes et leur volonté) ne doivent, dans la mesure où leurs principes reposent sur des concepts, être comptées que comme des corollaires de la philosophie théorique. » Auparavant, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant avait décrit en termes d'*impératifs* la situation de la prudence, mais les deux doctrines sont tout à fait consonantes. Les impératifs de la prudence sont des « impératifs hypothétiques assertoriques ». Ce sont des impératifs hypothétiques, et non catégoriques comme le sont les impératifs moraux, parce qu'ils commandent des actions qui ne sont pas bonnes en elles-mêmes mais sont des moyens en vue d'une fin. Ce sont des impératifs assertoriques et non problématiques parce qu'ils ne commandent pas une fin possible mais une fin réelle. L'art et l'habileté ont aussi leurs impératifs, mais ils sont à la fois moralement neutres et indifférents aux buts proprement humains que se proposent les hommes. La prudence au contraire est « l'habileté dans le choix des moyens en vue d'atteindre notre propre bonheur ». La prudence se trouve dans un entre-deux qui obscurcit ses impératifs : ils n'ont ni la nécessité des impératifs catégoriques, que Kant dit « apodictiques », ni l'efficace neutralité des règles de l'art et de l'habileté. Ce que Kant résume de manière plus frappante en disant qu'on peut appeler « les impératifs du premier genre *techniques* (se rapportant à l'art), ceux du second genre *pragmatiques* (se rapportant au bonheur), ceux du troisième genre *moraux* (se rapportant à la libre conduite en général) ». Pour Kant comme pour Aristote, donc, la prudence se trouve placée entre les recettes de l'habileté et les exigences éthiques, mais, alors que pour Aristote la prudence était du côté de l'éthique, elle est, pour Kant, du côté de l'habileté. Mais cela tient avant tout aux concep-

tions différentes que les deux philosophes ont de l'éthique elle-même. Dans l'éthique aristotélicienne, où la vertu, qui vient d'une accoutumance au bien dès l'enfance, se propose comme but principal de procurer le bonheur, les stratégies et les tactiques déployées par le sujet face au monde extérieur tombent évidemment dans l'éthique. Dans la morale kantienne où la loi, purement formelle et inconditionnée, doit être obéie pour elle-même, et où il ne saurait y avoir de délibération sur les moyens, la prise en compte des situations réelles, psychologiques, sociales et historiques, ne peut tomber que du côté de l'habileté.

Il faut pourtant ajouter que cette expulsion de la prudence hors de la sphère morale n'en diminue pas l'importance, même si Kant, plus préoccupé de dégager l'espace de la moralité, n'a pas développé autant qu'il l'aurait pu son analyse de la prudence. En un sens l'éthique aristotélicienne tout entière pourrait être annexée par Kant à sa propre morale à condition de cantonner cette éthique à la sphère *pragmatique* au sens kantien du terme. L'universelle aspiration au bonheur et les moyens que l'on se donne pour le réaliser en agissant sur soi-même et sur le monde extérieur, même s'ils n'appartiennent pas à la sphère de la moralité, ne sont en rien contraires à la moralité et méritent toute l'attention du philosophe. Ainsi la prudence, dans des textes comme l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* ou les *Réflexions sur l'éducation* se voit-elle investie d'un rôle de *formation* de l'individu *et du citoyen*. Il arrive alors à Kant de dire que si elle a moins de valeur que la moralité, elle en a plus que l'habileté : « l'éducation pratique comprend : *1)* l'habileté ; *2)* la prudence ; *3)* la moralité. [...] Pour ce qui est de la prudence *(Weltklugheit)*, elle consiste dans l'art d'appliquer notre habileté à l'homme, c'est-à-dire à savoir user des hommes pour nos propres fins. À proprement parler la prudence est ce que l'homme acquiert en dernier ; toutefois, au point de vue de la valeur, elle occupe le second rang » (*Réflexions sur l'éducation*, trad. A. Philonenko, p. 132).

La nostalgie moderne

Kant a sans doute voulu sauver la morale d'un réductionnisme scientiste, qui, par le biais d'une psychologie « scientifique », voulait faire de l'éthique un pur savoir et de la prudence une déduction de la conduite à tenir à partir de la prévision rationnelle permise par cette psychologie scientifique. Mais c'est, entre autres choses, en expulsant le « savoir prudent » de l'éthique. De nos jours les philosophes moraux, et notamment ceux qui se préoccupent aussi d'histoire de la philosophie morale, se plaisent souvent à noter un regain d'intérêt contemporain pour la prudence. Il est remarquable que la plupart de ces tentatives pour rendre un certain lustre *éthique* à la prudence se fassent au nom d'un retour à l'éthique ancienne et/ou d'une critique du kantisme. Cela était déjà perceptible dans la grande synthèse historico-théorique de l'ouvrage de Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* (1874). Sidgwick caractérise de manière très fine la différence entre l'éthique moderne, c'est-à-dire postkantienne, et l'éthique antique. La première se fonde sur la notion de « juste » et aboutit à un idéal moral *impératif*, alors que la seconde, construite sur la notion de « bien », offre un idéal *attractif*. Cette dernière approche est d'autant moins considérée comme obsolète par Sidgwick que la critique essentielle qu'il adresse au kantisme est d'avoir découplé moralité et bonheur : pour lui le bonheur, défini en termes de supériorité des plaisirs sur les peines, est, sinon le bien, du moins un symptôme du bien.

Pour Sidgwick les « principes absolus pratiques » de toute morale sont le principe de justice, celui de prudence et celui de bienveillance qui commande à chacun de considérer le bien de n'importe quel individu comme aussi important que mon bien propre. Pour Sidgwick la prudence c'est avant tout la faculté qu'a le sujet de prévoir les conséquences de ses actes en fonction de son bien moral. À tel point qu'il emploie presque indifféremment les termes de « prudence » et de « prévision » *(foresight)*. Sans doute l'universalisme kantien auquel Sidgwick adhérait l'a-t-il empêché d'aller plus loin dans la « réhabilitation » de la prudence aristotélicienne comme facteur essentiel de vertu et de bonheur.

Les dernières décennies ont connu un remarquable renouveau des théories éthiques fondées sur la notion de vertu. Un article pionnier d'Élisabeth Anscombe, « Modern moral philosophy », publié en 1958, soulignait que les concepts majeurs de la philosophie morale contemporaine, comme les concepts d'obligation et de devoir, ne peuvent plus avoir la portée morale qu'on requiert d'eux, une fois détachés d'un cadre de référence théologique, et recommandait en conséquence le retour aux notions de vertus. Alasdair MacIntyre, dans un ouvrage fameux, *After Virtue* (1981), critiquait à son tour le caractère fragmentaire et disparate des convictions morales de l'homme d'aujourd'hui et proposait de recourir à des notions plus denses capables de former « un exemplaire de vie humain ». Pour d'autres auteurs, comme Philippa Foot, Stanley Hauerwas, Lawrence Blum et Dilbert Meilaender, le retour à la notion de vertu s'inscrit dans la tentative de donner une image plus plausible de la complexité de l'expérience morale humaine. Au sein d'une telle théorie des vertus, la vertu intellectuelle de prudence joue un rôle capital. Elle est la faculté capable de percevoir les traits moralement pertinents d'une situation et d'être au principe de la délibération qui s'ensuit. C'est un recours comparable à la notion de *phronèsis* que propose Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre* (1990, p. 208). La prudence est le jugement moral singulier, « le jugement pratique en situation » qui seul assure la perception de la

particularité morale de l'action. Dans ce dernier sens, la notion de prudence est proche de son sens grec de *phronèsis* et assez éloignée du sens qu'elle prend dans des expressions comme « considérations de prudence » ou « raisons prudentielles », car ce dernier sens, étudié dans les théories récentes de la rationalité en éthique, relève de la rationalité instrumentale ou rationalité des moyens par rapport à une fin donnée.

Bien que le terme vienne du latin, la prudence est donc un concept radicalement grec, et plus particulièrement aristotélicien. C'est avec Aristote qu'il a présenté la forme la plus riche, et cette ombre aristotélicienne a plané sur les autres figures de la prudence qui ne se sont guère construites qu'en réaction contre la prudence aristotélicienne ou pour en retrouver un ou plusieurs aspects. Aucune des formes ultérieures de la prudence n'a, évidemment, retrouvé la diversité contradictoire de l'archétype perdu.

► ANSCOMBE É., « Modern moral philosophy », *Philosophy*, 33, 1958 (repris in *Collected Philosophical Papers*, vol. III, Ethics, religion or politics, 25-42). — ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959 ; éd., trad. et comm. R. A. Gauthier & J. Y. Jolif, 4 vol., Louvain, Nauwelaerts, 1970. — AUBENQUE P., *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963 ; « La prudence chez Kant », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1975, p. 156-182. — CHARRON P., *De la sagesse*, 1601, rééd. Paris, Fayard, 1986. — CUMBERLAND R., *Traité philosophique des lois naturelles*, trad. J. Barbeyrac, 1744. — FOOT Ph., *Virtues and Vices*, Berkeley, Univ. of California Press, 1978. — GARVER E., *Machiavelli and the History of Prudence*, Madison, Univ. of Wisconsin Press, 1987. — GAUTHIER R.-A., « Arnoul de Provence et la doctrine de la *fronesis* vertu mystique suprême », *Revue de Moyen Âge latin*, t. 19, 1963, p. 129-170. — HABBOT J. D. & HORSBURGH H. J. N., « Prudence », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 36, 1962, p. 51-64, 65-76. — HAUERWAS S., *Vision and Virtue*, Notre Dame Ind., Fides/Clarelian, 1974. — HIBBS T. S., *Virtue's splendor : Wisdom, prudence, and the human good*, New York, Fordham Univ. Press, 2001. — HOBBES T., *Léviathan*, trad. fr. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971. — KANT E., *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1968 ; *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1958 ; *Œuvres philosophiques*, dir. F. Alquié, 3 vol., Paris, Gallimard « Pléiade », 1980, 1985, 1986. — MCINERNY R., « Prudence or conscience », *The Thomist*, 38, 1974, 291-305. — MACINTYRE A., *After Virtue : A Study in Moral Theory* (1981), Notre Dame Ind., Univ. of Notre Dame Press, 1981 (trad. fr., Paris, PUF, 1997). — NAGEL T., *The Possibility of Altruism*, Oxford Univ. Press, 1970. — NELSON D. M., « Prudence », *Encyclopedia of Philosophy*. — PIEPER J., *The Four Cardinal Virtues*, Notre Dame Ind., Univ. of Notre Dame Press, 1966. — RAYNAUD Ph., « Prudence et politique. D'Aristote à Vico », *Esprit*, n° 7-8, 1988, p. 101-118. — RAYNAUD Ph. & RIALS S. éd., *Une prudence moderne ?*, Paris, PUF, 1992. — RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990. — SIDGWICK H., *The Methods of Ethics* (1874), rééd., Indianapolis/Cambridge, Hackett, 1982 (trad. fr., Paris, PUF, 1998).

Pierre PELLEGRIN

→ *Antiquité ; Aristote ; Décision ; Kant ; Morale ; Philosophie pratique ; Platon ; Pratique ; Rationalité ; Sagesse et tempérance ; Sidgwick ; Stoïcisme jusqu'au XVIIe s. ; Thomas d'Aquin.*

PSYCHANALYSE

Éthique de la psychanalyse

Dans le domaine psychanalytique, la question éthique apparaît comme un cas particulier du problème de la sublimation. Que celle-ci revête, en effet, une forme artistique, religieuse, scientifique, éthique ou même morale, elle se détermine toujours à la fois comme un fait culturel, caractéristique des sociétés proprement humaines, et comme un processus issu de stimulations déterminées, correspondant à des aspirations spécifiques et mis en œuvre par le talent ou le génie. Ici, une exigence dont témoignent des processus de création d'une plus ou moins grande originalité, là, au contraire, un phénomène de normalisation ou d'adaptation sociale, une possibilité qui serait à peine ressentie comme telle, puisque non véritablement choisie. D'un côté, un dépassement qui frôle la perversion et surtout la névrose, mais donne issue à des œuvres dont le prix ne laisse pas d'étonner ; de l'autre, un renoncement au premier objet sexuel et à la première motion agressive, renoncement en l'absence duquel on ne saurait manquer de sombrer dans la perversion ou la névrose (S. Freud, *La Disparition du complexe d'Œdipe*, 1924).

Mais le propre de la psychanalyse, c'est de mettre quasiment sur le même plan exigences et automatismes, idéaux et préjugés, choix et conformismes, dans la mesure même où elle n'y perçoit que des données à reconnaître et à expliquer, et pour autant qu'elle s'efforce de suspendre, dans la limite du possible, tout jugement de valeur. Elle constate toutes sortes de mécanismes sublimatoires, mais se prononce moins sur leur valeur relative que sur les risques qu'ils font encourir et les dégâts qu'ils engendrent, souligne à quel point ils échappent à la volonté claire et démontre leur caractère le plus souvent compulsif.

De là les deux griefs formulés à son endroit : elle serait inutile et dangereuse. Inutile, parce qu'elle met hors jeu des certitudes qui sont essentielles dans le comportement quotidien. Dangereuse parce qu'elle s'élève contre des idées communément acceptées et qui sont au fondement même du processus de la civilisation.

Ces objections, Freud les prend extrêmement au sérieux, comme l'attestent et son admirable correspondance privée et ses œuvres essentielles. Rien ne l'intéresse davantage que l'amélioration des relations au sein de la société restreinte ou élargie, ainsi que l'exploitation des ressources de l'éducation. Sa vocation première ne l'avait d'ailleurs pas entraîné vers la médecine : il était

« mû, de son propre aveu, par une soif de savoir, qui portait plus sur ce qui touche les relations humaines que sur les objets propres aux sciences naturelles » (*Ma vie et la psychanalyse*, 1925, chap. I).

Seulement, la psychanalyse qu'il a inventée n'est ni une conception du monde, ni une philosophie ; il n'a pas conçu de doctrine positive et ne prétend en aucun cas délivrer un message. À l'en croire, d'ailleurs, la psychanalyse n'est qu'une méthode permettant la recherche : c'est un « outil impartial » que son caractère opératoire permet de comparer au calcul infinitésimal, par exemple (*L'Avenir d'une illusion*, 1927, chap. VII). La psychanalyse servirait d'auxiliaire dans une démonstration, mais elle ne démontrerait rien par elle-même. Car l'analyse doit rester l'analyse : cela veut dire que la synthèse ne lui incombe pas. « Dans la technique psychanalytique, il n'est point besoin d'un travail spécial de synthèse ; cela, l'individu s'en charge mieux que nous » : voilà ce que Freud martèle à l'intention du pasteur Pfister (9 oct. 1918). C'est dans cette même logique qu'il put soutenir, non peut-être sans une certaine ironie, que « la psychanalyse est pour le moins compatible avec diverses conceptions du monde » (à Putnam, 8 juill. 1915).

Mais la psychanalyse constitue-t-elle dès lors une éthique ? Et, dans l'affirmative, sera-ce une éthique réservée à des spécialistes, ou bien sa portée s'étendra-t-elle au-delà du champ psychanalytique ? Soutenons trois thèses : *1)* Si la psychanalyse constitue une éthique, c'est non pas en dépit de l'absence d'une conception du monde, mais au contraire, *en raison de* cette absence. *2)* Si la psychanalyse constitue une éthique, celle-ci est nécessairement freudienne, puisqu'elle consiste à mettre en œuvre une *méthode*, qui exige de la part de l'analyste un très grand dépouillement. Il lui faut suspendre ses propres désirs, fussent-ils de salut ou même de guérison à l'égard du patient, en vue de prêter à son écoute ce caractère flottant qui, seul, permet au discours du patient de manifester sa secrète autonomie. *3)* Si la psychanalyse constitue une éthique, c'est dans la mesure où elle atteint chacun dans le rapport qu'il institue à lui-même, mettant au premier plan la question du sacrifice à consentir, de son coût et de son bénéfice toujours retardé. Pour se connaître, se supporter et, éventuellement, se vouloir, il dépendra d'un chacun d'élire la méthode ; chacun l'assumera à ses propres périls et en paiera personnellement le prix. Bref, lorsqu'on aborde un champ d'intérêt aussi vital que celui de la vérité que le sujet pourrait acquérir sur lui-même, le profane est nécessairement concerné. Et Freud fait fonction, dans cette perspective, moins de maître à penser que de modèle de rigueur.

Introduirait-il alors une révolution dans la morale ? Les implications morales du choix de la méthode qu'il a fondée ont en tout cas permis à Philip Rieff de le considérer comme le « premier moraliste sans religion » ou le premier moraliste sans message moralisant (*Freud : the Mind of the Moralist,* 1959).

Sans doute vaut-il mieux, dans une première approche, utiliser, sur les traces de Lacan, le terme d'éthique. Ainsi mettra-t-on l'accent moins sur les commandements qui se présentent au sujet que sur leur caractère conflictuel. Mais, surtout, on abandonnera l'étude du fondement subjectif de l'usage de la liberté, au profit d'une recherche concernant le réel ou la chose énigmatique qui constituerait l'ultime visée d'un chacun. Bref, d'une philosophie de la volonté on en reviendra à ce qui se nommait, dans la tradition humaniste, la théorie du souverain bien. Cela, à une réserve près : c'est que le souverain bien aura disparu au profit d'un réel que notre seule grandeur consisterait sans doute à ne pas désavouer. De fait, Lacan consacrera un de ses plus remarquables séminaires à *L'Éthique de la psychanalyse* (1960-1961, publié en 1986), et il avouera en 1972, dans le séminaire *Encore* (publié en 1975), ne vouloir désormais préparer d'ouvrage en vue de la publication que si le thème en était l'éthique.

L'inconscient : un concept éthique

Face aux lacunes que présentent les données de la conscience, face à l'incompréhensibilité et à l'incohérence d'un certain nombre de nos idées, de nos désirs et de nos actes, devons-nous déclarer forfait ? Si l'on reconnaît qu'est tragique l'initiative dont le sens méconnu précipite les héros antiques dans une faute inexpiable, alors la psychanalyse serait le seul outil dont nous disposerions pour nous représenter le tragique de notre existence. Freud se prononce clairement : malgré l'absence de tout penchant en cette direction, nous « devons » considérer les éléments que nous n'avons pas réussi à nous approprier « comme si » ils relevaient d'une autre conscience, ou d'une pluralité d'autres consciences (*L'Inconscient*, 1915, chap. I).

Mais alors, puisque la notion de conscience inconsciente est absurde, nous évoluerons d'une position installant l'*alter ego* dans les tréfonds de notre intimité, à une mise en cause de l'existence de cette altérité comme foyer d'intentionnalité : nous supposerons l'existence de « pensées » et de processus psychiques, toujours évanouissants, que la conscience vigile refuse de prendre à son compte. Bref, après nous être dessaisis du privilège que nous croyions détenir dans la connaissance de nous-mêmes, nous ne projetterons plus une forme d'organisation prédéterminée sur ce qui ne peut se concevoir que dans les vicissitudes d'un destin, à travers la série des signes troubles que chacun produit, par devers lui, de son être éclaté.

Si maintenir le point de vue qu'exige l'admission de l'inconscient constitue alors une tâche épuisante, c'est qu'il nous oblige à penser notre

identité sans cesse à nouveaux frais ; c'est qu'il ruine à jamais l'idée d'une unité du psychisme : des désirs nous divisent, issus d'une nécessité première qui nous expose à la bonne ou à la mauvaise fortune. Le doute demeure constitutif, puisqu'on ne saurait en lever l'hypothèque surtout en ce qui concerne les manifestations de l'inconscient. Si déroutantes, suspectes et mensongères soient-elles, elles n'en constituent pas moins des données essentielles.

Le problème n'est plus d'être ou de ne pas être trompé ; car la vérité s'engendre d'elle-même au point où les signes se recoupent : telle est la certitude de Freud. Trop volatil pour accéder à un statut ontique, l'inconscient assume ainsi ce « statut éthique » que lui a reconnu Lacan dans l'œuvre de Freud (*Les Quatre Concepts...*, 1973, p. 34). L'inconscient se montre : notre devoir est d'y prêter attention.

Du désir de l'analyste

Si trop vouloir la vérité peut être le plus sûr moyen de la manquer, du moins peut-on tenter de neutraliser les obstacles qui s'opposent à son émergence. Seulement, dans cette perspective, un conflit surgit bientôt entre le respect d'une vérité encore à naître et le désir d'apporter un secours, si faible soit-il, à la détresse d'autrui.

Par ailleurs, que serait ce désir de vérité s'il ne se reflétait dans un discours vérace ? Or, que la véracité soit incompatible avec la vertu, au sens traditionnel du terme, telle est la dure leçon que Freud s'éprouve contraint de rappeler à son fidèle ami, le pasteur Pfister. « L'analyse souffre du mal héréditaire de... la vertu ; [...]. Il en résulte que la discrétion est incompatible avec un bon exposé d'analyse ; il faut être sans scrupules, s'exposer, se livrer en pâture, se trahir [...]. Sans quelqu'une de ces actions criminelles, on ne peut rien accomplir correctement » (2 mai 1910). Si la vérité se montre souvent laide et cruelle, la véracité, par la publicité qu'elle lui donne, devient un crime. Aussi bien la vraie énigme est-elle qu'on puisse à ce point s'éprendre du vrai.

Freud a beau opposer la réserve de l'analyste à la généreuse ingéniosité du pasteur d'âmes, reste que le désir de vérité ne suffit pas à assurer la bonne marche de l'analyse et que la « passivité analytique » ne saurait se confondre avec une « indifférence quelque peu excédée » (22 oct. 1927) : celle-ci gâcherait, au contraire, l'action de l'analyse.

Car où gît tout le secret de la psychanalyse sinon dans le maniement du transfert, dans la série des résistances qu'il engendre, dans leur analyse approfondie ? Le but de l'analyse consiste, en effet, à remplacer une névrose ordinaire par une névrose de transfert, de manière à créer un domaine intermédiaire entre la maladie et la vie réelle et à effectuer un « passage » de l'une à l'autre. Tout au long de ce processus, le psychanalyste est sévèrement impliqué, puisqu'il doit réussir à soutenir toutes les fluctuations de cet incommode transfert. Il lui faut distinguer ce qui se déroule dans l'analyse de ce qui se produit « dans la vie », vaincre les affects qu'il éprouve ordinairement pour autrui, qu'il s'agisse d'intolérance, de dégoût ou d'amour, et développer une relation humaine simplement cordiale ; il lui faut également surmonter la *furor sanandi*, cette fureur de guérir devenue sans objet, dès lors que les symptômes manifestent un désir de satisfaction *sui generis* ; mais il lui faut d'abord et surtout ne pas tricher sur son propre désir.

Dans un texte plein d'humour, *Observations sur l'amour de transfert* (1915), Freud montre qu'il n'a pas besoin de s'appuyer sur « la morale ordinaire » pour condamner l'analyste qui céderait à la concupiscence dans le cadre analytique. Il suffit de « remplacer, sans que les résultats puissent s'en trouver modifiés, les décrets de la morale par des égards dus à la technique analytique ». Si le patient gagnait et réussissait à le séduire, le psychanalyste serait dans la même situation que ce curé, venu convertir un agent d'assurances et renvoyé avec un contrat tout neuf ! L'attitude du psychanalyste est *conforme à la morale*, même si elle ne se réclame point d'elle. Mais Freud n'interdit pas seulement à l'analyste les amours de passage ; il lui interdit le prêche et le mensonge. Foin, ici, des « discours sublimes » qui inciteraient la patiente à « sublimer » sa passion ! Mais foin aussi de l'hypocrisie qui consisterait à faire croire à une issue heureuse seulement retardée ! « Le traitement psychanalytique repose sur la véracité, c'est même à cela qu'est due une grande partie de son influence et de sa valeur éthique. »

Toute passion suppose une croix, et la « croix » de la psychanalyse a pour nom transfert. C'est lui qui incite un matériel signifiant, jusque-là méconnu, à émerger et à se reconfigurer ; c'est lui qui permet l'appropriation des symptômes dans l'actualisation, toujours redoutable, de motions interdites.

En somme, la passion de l'analyse qui domine l'analyste ne se laisse pas réduire au désir de la vérité, puisque l'émergence de celle-ci est conditionnée par le transfert, *aventure à deux* qui favorise l'insurrection, au sein du cabinet analytique, d'un désir déraisonnable et chaotique dont on ignore la puissance. L'analyste ressemble par là moins à l'accoucheur, exerçant un métier bien déterminé, qu'à l'alchimiste qui opère sur des explosifs, mais dont la pureté d'âme est requise pour assurer la fécondité de l'opération (Lacan, *Les Quatre Concepts...*, p. 14).

Ne pas reculer devant les mots, c'est avouer qu'une forme d'amour entre alors en jeu : un amour qui ne se fonde ni sur la visée d'un souverain bien, ni sur la charité chrétienne, un amour qui ne vise ni l'apostolat, ni la guérison, mais un amour tout de même, avec ce que cela peut comporter d'exorbitant et d'injustifiable. « Nous contraignons

le patient à renoncer à ses résistances par amour pour nous. Nos traitements sont des traitements par l'amour », déclare Freud (*Minutes de la société psychanalytique de Vienne*, 30 janv. 1907). Mais qu'est-ce qui permet la mise en œuvre de cet amour sinon un rôle donné à ce que Lacan appelle « une certaine idée de l'amour achevé » ou une « érotique » originale (*L'Éthique de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 17) ?

Cet idéal d'amour, il ne faut alors pas seulement le coupler avec celui de véracité, mais, comme le fait Lacan, avec celui d'une « prophylaxie de la dépendance ». Quoi qu'elle en ait, la psychanalyse rencontre alors des difficultés qui sont celles de toute éducation, prise entre les dangers du laisser-faire et ceux de la répression. Comme chaque fois qu'un idéal entre en scène, le piège risque de se refermer. Désir de vérité, volonté d'un amour formateur, souci d'autonomisation... Ces idéaux qui font partie du patrimoine de l'humanité ont une genèse qu'il importe assurément d'élucider, sous peine de ne plus rien comprendre à la vulnérabilité des fondements de la civilisation et au caractère ravageur de certaines de ses exigences.

Des deux sources du « rétrécissement pulsionnel »

Si l'on définit avec Freud l'éthique comme ce qui limite la pulsion ou, encore, comme ce qui la « rétrécit » (« Ethik ist aber Triebeinschränkung », *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, 1938, II, *d*), la question est de savoir comment justifier pareille amputation. « Une partie des prescriptions (de l'éthique) se légitime de façon rationnelle par la nécessité de délimiter les droits de la communauté face à l'individu, ceux de l'individu face à la société et ceux des individus les uns par rapport aux autres. Mais tout ce qui, dans l'éthique, nous apparaît grandiose, mystérieux, mystiquement évident, doit ces caractères à son rapport avec la religion, à son origine dans la volonté du père » (*L'Homme Moïse...*, II, *d*).

L'éthique rationnelle, non assise sur une religion, voilà ce dont Freud reconnaît la nécessité, quelles que soient, par ailleurs, ses incidences sur la nervosité moderne. Car l'objectif de l'humanité n'est rien de moins que d'assurer sa survivance. Supposons que nous laissions libre cours à nos pulsions, la « nature » se chargerait de les restreindre d'une façon encore plus brutale que la civilisation : elle nous détruirait purement et simplement, et parfois même à l'occasion de nos satisfactions. L'éthique est donc d'abord le bouclier par lequel la civilisation nous protège de la nature.

Mais une chose est la cohérence relative issue des exigences de la vie en commun, autre chose l'impératif catégorique ou l'autorité absolue d'un Être suprême. Non que la religion ne décèle aucun contenu de vérité, mais il importe à la raison de dégager l'impératif social du commandement religieux qui l'enveloppe et le soutient. Pour ce faire, il faut qu'elle effectue la genèse du concept d'autorité au cours de la phylogenèse et de l'ontogenèse.

Concernant l'histoire de l'humanité, Freud soutient, pourrait-on dire, quatre thèses : *1)* L'interdit frappant certaines satisfactions pulsionnelles n'a pas d'abord été formulé par une religion, quelle qu'elle soit : il émane auparavant du chef de la horde, dont l'autorité fut un temps souveraine (*Totem et Tabou*, 1912). *2)* Les doctrines religieuses sont apparues à des moments déterminés de l'histoire. Elles énoncent, de manière déformée, parfois même affectée de l'indice de la négation, ce qui est une vérité historique : le meurtre d'un personnage gigantesque, élevé ensuite au rang divin. *3)* Si la religion a, certes, rendu de grands services à la civilisation en socialisant l'individu, non seulement éthique et religion ne progressent point du même pas, mais de nombreuses transgressions des lois éthiques ont pu bénéficier du quasi-soutien de l'Église, soucieuse d'étendre son pouvoir temporel et de préserver le mystère de la grâce divine. N'arrive-t-il pas que la pénitence se transforme en technique, assurant le criminel du pardon divin et l'autorisant du même coup à toutes les audaces ? Mais l'infantilisation et l'interdit de penser qui en résultent sont encore les préjudices les plus graves causés par la religion. On se cramponne alors à elle comme à la seule digue susceptible de nous préserver de la barbarie. Or il est *contraire à l'éthique* de n'envisager que des bénéfices pratiques d'un système, sans s'interroger sur sa « teneur en vérité ». *4)* Il vaut la peine d'essayer de se passer de religion et d'éduquer nos enfants « en vue de la réalité », en leur apprenant à renoncer à leurs désirs infantiles, à reconnaître leurs illusions et à consentir au destin. Sans doute cette voie est-elle aride et difficile ; et on aura beau jeu de soutenir que l'intellect humain est démuni par rapport aux pulsions. Freud n'exclut pas la possibilité de l'échec de pareille « expérience ». Mais un espoir le guide : « Si la voix de l'intellect est basse, elle ne s'arrête point qu'on ne l'ait entendue » (*L'Avenir d'une illusion*, *op. cit.*, 1927, chap. X).

À cela on pourra bien rétorquer qu'entre le domaine de la science et celui du quotidien le fossé ne saurait être comblé. Reste que l'éthique de Freud est d'une rigueur absolue, puisqu'elle consiste à tenir bon sur l'exigence de vérité. Qui cède sur le mot cède sur la chose. Qui plie sur le moyen plie sur la fin. Qui entretient ses illusions capitule devant la vérité. Seulement ne sommes-nous pas, dès le plus jeune âge, acculés à la défaite, face à la volonté souveraine de nos parents ? L'éthique de vérité est-elle compatible avec le besoin d'autorité et l'idéal de l'amour ?

Avant d'accuser Freud d'un excès d'optimisme quant aux effets de la vérité, il faut se rappeler quel jugement réaliste il porte sur l'humanité et avec quelle vigueur il dépeint les tentations auxquelles nous sommes exposés : « L'homme n'est

point cet être débonnaire, au cœur assoiffé d'amour, dont on dit qu'il se défend quand on l'attaque » (*Malaise dans la civilisation*, 1929, chap. V). Ses pulsions sexuelles sont perverses et mal unifiées ; la jouissance qu'il recherche est le plus souvent indifférente au bien d'autrui, quand elle ne se montre pas maligne ou même sadique. Son besoin d'amour est en permanence déséquilibré par une agressivité qui le pousse à exploiter son prochain, à le dépouiller de ses biens, à le martyriser et à le tuer. Bref, si l'on songe que les deux interdits sur lesquels se fonde la civilisation concernent l'inceste et le meurtre, on est frappé de constater à quel point la résurgence des désirs incestueux et des pulsions meurtrières menace en permanence ses acquis. L'étonnant, alors, c'est qu'ils puissent se maintenir. Et on ne peut se défendre de l'impression que le processus de civilisation se déroule largement au-dessus de nous : nous le subissons tout autant que nous nous subissons nous-mêmes.

Face aux pulsions qui la menacent, la civilisation dispose de deux types d'armes : la peur du gendarme et l'angoisse de culpabilité. Il y a, pourrait-on dire, une éthique par défaut et une éthique par surcroît. Il y a une éthique extérieure, faite de règles adoptées sous la contrainte, et dont l'efficience risque de sombrer en même temps que cesse la crainte d'être découvert ; et il y a une éthique qui s'édifie à partir des coordonnées individuelles, selon le degré d'intériorisation des interdits, le tempérament et les vicissitudes de l'histoire.

On pourrait croire que la seconde éthique contribue avec une totale efficacité au progrès de la civilisation ; mais le propre de la psychanalyse est de montrer comment elle sape paradoxalement son édifice de l'intérieur. Car, même si le rétrécissement pulsionnel auquel la civilisation nous contraint n'engendre pas un sentiment de culpabilité reconnu comme tel, reste que le malaise, généralement éprouvé, risque un jour d'augmenter jusqu'à devenir intolérable.

Genèse de la culpabilité

Tout comme Nietzsche, Freud ne saurait admettre l'existence d'une conscience, « instinct divin », qui jugerait immédiatement du bien et du mal. Rien de plus absurde à ses yeux que l'hypothèse d'une faculté originelle, naturelle, de distinguer le bien et le mal (*Malaise*, chap. VII) : la conscience morale s'est historiquement constituée et garde de ses avatars historiques un aspect largement arbitraire. On est bien obligé de constater qu'elle décrète ce qu'on doit appeler le bien et le mal, en se moquant de ce qui est souhaitable et nuisible pour chacun en particulier. Mais, alors que Nietzsche renvoie à un principe d'évaluation et de création des valeurs dont il essaie de comprendre la mise en œuvre au cours de l'histoire chez les hommes supérieurs, les champions de l'ascétisme et les victimes du ressentiment, Freud analyse les vicissitudes du concept d'autorité pour comprendre à quelle exigence économique obéit l'évaluation du bien et du mal. Autant Nietzsche fait de l'homme « l'animal évaluateur par excellence » et s'indigne du « renversement des valeurs » qui, sous l'influence du judéo-christianisme, a transformé les vices d'impuissance et de servilité en vertus de bonté et d'obéissance, autant Freud fait du sujet de l'inconscient un être dessaisi de sa capacité d'initiative et analyse patiemment les raisons d'une culpabilité et d'un malaise qui s'accentuent avec les progrès de la civilisation.

Est originairement éprouvé comme mal l'acte qu'on ne saurait commettre sans risquer de l'expier par une sanction plus ou moins grave, allant de la perte d'amour à l'exclusion. La faute résulte donc d'abord d'une désobéissance ou d'une transgression qui attire sur le sujet un malheur objectivement défini. Certains individus, particulièrement amoraux, peuvent en rester à ce stade. Mais, le plus souvent, l'individu évolue de telle sorte qu'il lui suffit, pour se sentir coupable, de ressentir le désir de désobéissance et de transgression. Le mal s'attache alors à de simples pensées ou de simples désirs, cependant que la crainte d'être découvert perd de son importance. Une autorité interne, le Surmoi, s'est, en effet, substituée à l'autorité externe et réussit à entretenir la tension intérieure permanente qui caractérise le sentiment de culpabilité.

Mais qu'a donc de rationnel cette conscience morale ? Notons qu'elle tend nettement à augmenter en sévérité lorsque le sujet progresse en vertu ou qu'il est frappé par les coups du destin. Or, n'est-il pas injuste que l'homme vertueux soit non seulement frustré des récompenses auxquelles il semblerait avoir droit, mais qu'il se trouve de surcroît pénalisé par ses mérites ? Et n'est-il pas scandaleux que les revers de fortune influent sur la rigueur d'une conscience, à laquelle ils devraient rester indifférents ?

Quelle relation établir entre l'exigence éthique et la restriction pulsionnelle, délibérément choisie dans le premier cas et imposée par le sort dans le second ? L'énigme de la conscience morale tient assurément dans le « renversement » suivant : loin d'être la source du renoncement pulsionnel, elle en est le fruit. Ses impératifs ne sont que les rejetons d'ordres et d'interdits jadis formulés par l'autorité parentale, elle-même renforcée par l'autorité sociale. Mais on remarque à cette occasion comment le sujet utilise une logique infantile pour la retourner contre lui-même : il remonte de la souffrance interprétée comme conséquence à ce qui en a été historiquement le principe, si bien que son malheur actuel ne peut plus être considéré que comme la sanction d'une faute. Cette attitude est l'inverse de celle qui consiste à trouver un bouc émissaire et que Freud attribue notamment au primitif, lorsqu'il rosse le fétiche qui a fait la démonstration de son inefficacité. Mais il va de

soi que le degré du sentiment de culpabilité varie considérablement d'un individu ou même d'un peuple à un autre. Ainsi Ruth Benedict a-t-elle pu montrer comment des civilisations de la honte jouxtaient des civilisations de la culpabilité (*The Chrysanthemum and the Sword*, Boston, Houghton, Mifflin, 1946).

Seulement, d'où provient l'énergie de la conscience morale, si elle n'est pas cette donnée primitive, sur laquelle s'établit l'optimisme moraliste ? Et comment le sujet pourrait-il pallier le « grave inconvénient économique » que constitue l'entrée en jeu du Surmoi ? L'originalité de la psychanalyse consiste à montrer comment l'énergie du Surmoi provient des pulsions non satisfaites, dont l'agressivité est alors retournée contre le Moi. Le Surmoi hérite ainsi non seulement de l'autorité extérieure, mais de l'agressivité originellement orientée contre elle. Et c'est ce qui explique sa cruauté grandissante à l'égard du Moi.

Dans l'effort pour résoudre le plus difficile problème auquel elle est affrontée, celui de réduire l'agressivité de ses membres, la civilisation utilise ainsi une arme qui risque de s'appliquer à ses dépens : les commandements du Surmoi sont « antipsychologiques », ils ne tiennent compte ni du désir de bonheur ni des possibilités psychiques effectives. Ne serait-ce pas alors que la civilisation, dans sa phase actuelle, serait devenue « névrosée » ?

Béance du fondement

Si une partie des prescriptions de l'éthique s'explique par les exigences de la vie sociale, la contrainte continue qu'elle exerce sur chacun de nous reste, dans son fondement, énigmatique. Ne pouvant la justifier, la psychanalyse doit se garder de toute surimposition. Sur ce point, Freud est implacable : l'analyste n'a pas à guider le patient dans la voie d'une sublimation déterminée, mais doit, grâce au maniement du transfert, lever ses résistances, de façon à lui permettre de laisser émerger cette partie de lui-même qui lui est devenue inaccessible par la suite de toutes sortes de refoulements, régressions, forclusions, etc. Il n'a pas à se charger de la sublimation, mais seulement à aider le patient à réunir les conditions qui la rendent possible. Aussi bien l'éthique de la psychanalyse repose-t-elle moins sur une volonté de vérité, à l'acharnement désormais suspect, que sur le désir de permettre au vrai de s'accomplir.

Il s'ensuit dans la méthode freudienne une critique acerbe de l'éthique conçue comme système de valeurs imposé par des professeurs de morale ou des parangons de vertu. Tout serait simple si devenir un être moral dépendait de notre seule volonté ; mais viser une perfection éthique qui nous est interdite revient à nous empêcher de réaliser ce dont nous serions capables.

Par là même, la psychanalyse réussit à conférer un nouveau sens à l'éthique : grâce au patient travail sur soi qui consiste à s'interdire de donner *a priori* un but ou un sens à l'existence ou de confondre illusion et vérité, le nouvel éthicien s'efforcera de supprimer les obstacles qui l'empêchent, ainsi qu'autrui, d'accomplir sa voie.

Seulement, pourquoi à ce point vouloir la vérité ? Comment justifier le désir du vrai ? Freud n'hésite pas à soutenir auprès de Putnam que l'absence qu'il constate en lui de tout besoin religieux pose un problème qu'il lui faudrait élucider psychanalytiquement (5 nov. 1911). Mais, après tout, pour le commun des mortels, la vérité ne finit-elle pas souvent par tuer le désir ? Nos actes ne s'enveloppent-ils pas d'amour, c'est-à-dire d'illusion ? Et la construction ne nous intéresse-t-elle pas davantage que la compréhension ?

Rien de tout cela n'a, certes, échappé à Freud. Force nous est de constater que, par analogie avec la théologie apophatique, l'éthique négative qu'il nous propose n'est pas à la portée d'un chacun et ne suffit qu'exceptionnellement à répondre aux exigences de la vie sociale ; mais encore faut-il se souvenir que la rigueur freudienne consiste d'abord à jouer de l'amour dans le transfert et que l'illusion surgit inéluctablement avec le désir, fût-il du vrai. Du désir de vérité à la recherche de la vérité du désir, la boucle vient à se refermer, puisque la vérité « se construit » dans le discours, pour mensonger qu'il soit (*Constructions dans l'analyse*, 1937). L'héroïsme que suppose alors le maintien de l'éthique psychanalytique tiendrait à une érotique du vrai ou du vérace, qui parviendrait à assumer la béance de son fondement.

Mais ce vrai, dont il ne s'agit plus que d'intercepter les battements, cependant qu'il se désolidarise de toute valeur de bonté ou d'utilitarisme, pour se nouer au désir et à la jouissance dans ce qu'ils ont de plus singulier et de moins rationnel, ne luit-il pas à son tour sous l'aspect fugitif du beau ou, plutôt, du sublime ? L'érotique du vrai aurait ainsi partie liée à une érotique du sublime, qui s'épanouirait au sein des différents processus de sublimation.

► CHASSEGUET-SMIRGEL, *Éthique et esthétique de la perversion*, Paris, Champvallon, 1984. — DERRIDA J. & ROUDINESCO E., *De quoi demain. Dialogue*, Paris, Fayard, 2001. — FEVER L., *Psychoanalysis and Ethics*, Springfield (Ill.), Charles C. Thomas, 1955. — FREUD S., *Gesammelte Werke*, Londres, Imago Publ., 18 vol., 1940-1952 ; *Œuvres complètes*, éd. A. Bourguignon, P. Cotet & J. Laplanche, Paris, PUF, 20 vol., 1989 *sq.* (7 vol. parus) ; *Correspondance avec Putnam*, in *L'introduction de la psychanalyse aux États-Unis*, trad. N. G. Hale, Paris, Gallimard, 1978 ; *Correspondance avec le pasteur Pfister*, trad. L. Jumel, Paris, Gallimard, 1966 ; *Lettres à Wilhelm Fliess*, trad. A. Berman, in *La Naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1956. — FREUD S. & JUNG C. C., *Correspondance (1906-1914)*, trad. R. Fivaz-Silbermann, Paris, Gallimard, 1974. — GREEN A., *Le Temps éclaté*, Paris, Minuit, 2000. — HARTMANN H., *Psychoanalysis and Moral Values*, New York, International Univ. Press, 1960. — KAUFMANN P. dir., *L'Apport freudien*, Paris,

Bordas, 1993. — LACAN J., *Le Séminaire*, livre VII : *L'Éthique de la psychanalyse (1960-1961)*, Paris, Le Seuil, 1986 ; *Le Séminaire*, livre XI, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse (1963-1964)*, Paris, Le Seuil, 1973 ; *Le Séminaire*, livre XX : *Encore (1972-1973)*, Paris, Le Seuil, 1975. — LEAR J., *Happiness, death, and the remainder of life*, Cambridge, Mass. ; Harvard Univ. Press, 2000. — MARGOLIS J., *Psychotherapy and Moralists*, New York, Random House, 1968. — RAJCHMAN J., *Érotique de la vérité – Foucault, Lacan et la question de l'éthique* (*Truth and Eros, Foucault, Lacan and the Question of Ethics*, 1991), trad. O. Bonis, Paris, PUF, 1994. — RIEFF P., *Freud : the Mind of the Moralist*, New York, Viking, 1959. — WOLLHEIM R., *Sigmund Freud*, Cambridge Univ. Press, 1981.

Baldine SAINT GIRONS

→ *Amour de soi ; Corps ; Culpabilité ; Freud ; Mal, souffrance, douleur ; Psychanalyse après Freud.*

PSYCHANALYSE APRÈS FREUD

Si Freud s'est toujours gardé de la tentation de « philosopher », et s'il a toujours estimé que la psychanalyse n'avait aucun titre à fonder une quelconque morale, il lui est vite apparu, néanmoins, que cette dernière représentait un point de passage obligé de la réflexion analytique. En effet, si la morale constitue bien l'un des discours qui s'exercent, en s'opposant les uns aux autres, sur l'être humain, et qui ainsi le déterminent, elle participe alors très directement au « conflit subjectif » – qui est l'objet même de « l'investigation analytique ».

Mais cette participation, considère Freud, est à saisir sur deux plans différents. Le plan collectif, d'une part : ce en quoi la morale sociale, « culturelle », exerce une pression sur l'individu, qu'il repéra d'abord comme *exigence de répression sexuelle.* Le plan subjectif, d'autre part et surtout : ce en quoi une instance psychique – le *surmoi* – reprend à son compte à la fois cette dimension (morale) répressive (où s'illustre la fonction de *l'interdit*) et cette dimension (morale) d'exigence (où se profile le rôle des *idéaux*).

La question morale après Freud

Il n'est pas lieu ici de retracer l'histoire du développement de la psychanalyse et de ses différents « courants ». Indiquons simplement qu'après la mort de Freud, les divergences entre les positions prises par Melanie Klein (analyste britannique, d'origine autrichienne, 1882-1960) et celles soutenues par Anna, la propre fille de Freud, au nom d'une certaine orthodoxie analytique, s'accentuèrent. Aujourd'hui encore, l'on peut opposer les Kleiniens aux « Anna-freudiens », même si cet affrontement ne comporte plus du tout les mêmes enjeux, d'une part parce que nombre d'analystes anglo-saxons ont adopté des positions « intermédiaires », et d'autre part parce que l'élaboration de la pensée de Lacan et sa diffusion en France, puis dans les pays latins, en ont créé d'autres, d'un empan bien différent.

Après Freud, les conceptions psychanalytiques de la morale suivent *grosso modo* ces lignes de force et de clivage. Dans une certaine mesure, elles constituent chacune un développement de l'une des voies précédemment frayées par Freud, dont elles soulignent ainsi parfois les contradictions. Certaines ont la caractéristique de se fonder sur des champs cliniques bien spécifiés – clinique des inhibitions, de l'échec, de l'acte, du sentiment de la faute –, ayant des domaines d'application variés : criminologique, anthropologique, thérapeutique, etc. Mais la problématique générale à laquelle elles s'attachent avant tout est celle de la *culpabilité.* Qu'un sujet s'avère incapable d'agir, paralysé par le *doute,* impuissant à s'affirmer précisément dans ce qu'il désire le plus, ou bien qu'il rate ce qu'il entreprend, et que ces ratages s'avèrent faire chaîne, s'organiser dans une *répétition* manifeste, ou encore qu'il se précipite dans un *acte,* qui s'avère finalement le remettre radicalement en cause, voire suspendre son identité même de sujet parlant et désirant – ce seront là, pour les psychanalystes, autant de manifestations d'une problématique destructrice ou d'une conduite autopunitive, dont l'explication réside dans la culpabilité, consciente ou inconsciente, éprouvée par le sujet. En se punissant ou en se détruisant, délibérément ou sans même le réaliser, le sujet tente de donner satisfaction à sa culpabilité, et ainsi de l'apaiser. À côté de la *clinique des symptômes,* où s'exprime l'inconscient par le biais du retour du refoulé, se dévoile donc une clinique des manifestations de la culpabilité – dont la question est à présent de savoir quelle est l'origine.

C'est là que divergent les positions des « post-freudiens ». Pour Anna Freud, le surmoi, instance psychique relayant sur le plan individuel les exigences morales collectives, est fondamentalement l'héritier du complexe d'Œdipe. L'être humain est pris dans les rêts de la culpabilité en tant qu'il se constitue au travers de l'Œdipe ; il est coupable à la fois de désir incestueux et de désir meurtrier – ce dont témoigne le surmoi, faible chez les enfants, mais qui va progressivement s'instituer comme défendant le moi de ces désirs, et simultanément comme l'en punissant.

De cette conception se démarque Melanie Klein, pour qui le surmoi est avant tout l'héritier du narcissisme originaire. Selon elle, le moi est inné. Le conflit œdipien intervient dès les phases les plus précoces du développement de l'enfant. Le moi s'en défend en attaquant l'objet, ce qui mobilise les fixations sadiques. Se crée alors un surmoi archaïque, qui réclame une satisfaction pulsionnelle analogue à celle qu'il sanctionne. L'incorporation préside à cette constitution, et le sentiment de culpabilité en résulte. Face aux désirs de mutilation et de dévoration, le surmoi devient alors cette chose psychique qui elle-même dévore

et mutile. Quant à son devenir ultérieur, il est lié aux destins des montages pulsionnels et des constructions du moi.

Pour Ernest Jones (1879-1958, l'un des plus proches élèves de Freud, qui fut aussi son biographe, et le fondateur de la London Psychoanalytical Society), comme pour Wilhelm Reich (1897-1957, enfant terrible de la psychanalyse, surtout connu maintenant pour ses recherches sur la sexualité), le sentiment de culpabilité a sa source dans la satisfaction libidinale, l'autopunition est une réaction contre celle-ci, et l'autodestruction provient du mécanisme de retournement sur soi d'une pulsion destructrice d'abord tournée vers l'extérieur. Ce que Franz Alexander (1891-1964, l'un des pionniers de la psychanalyse aux États-Unis d'Amérique, fondateur de l'Institut de psychanalyse de Chicago) conteste, en proposant de distinguer de la pulsion de mort primaire les tendances destructrices secondairement retournées contre la personne propre.

Quant à Theodor Reik (1888-1969, analyste d'origine autrichienne, spécialisé dans ce que l'on appela la « psychanalyse appliquée »), son intérêt pour l'anthropologie et les thèses de Malinowski le conduit à des globalisations qui abolissent finalement toute dimension subjective. Pour lui, il n'y a pas de crime qui ne soit une façon de réclamer un châtiment. C'est sous la pression excessive d'un sentiment de culpabilité inconscient que l'homme devient délinquant ou criminel. Mais il rappelle aussi que la notion de culpabilité individuelle est très récente et que traditionnellement, lorsqu'un individu commet un acte dangereux ou criminel, c'est son groupe ou sa famille qui sont tenus comme responsables et coupables.

On le voit, qu'ils optent plutôt pour le sadisme du surmoi, ou qu'ils privilégient le masochisme du moi, les psychanalystes anglo-saxons (ou devenus tels) ne reprennent, après Freud, la question posée par la morale que dans la mesure où celle-ci se traduit, dans le fonctionnement psychique, par la culpabilité. Les enjeux et les applications en sont considérables, on l'a dit : thérapeutiques, par exemple – comment faire avec la *réaction thérapeutique négative,* cette disposition du sujet, mise particulièrement en évidence par la cure, qui amène à ce que « tout aille d'autant plus mal dès lors que cela pourrait s'arranger » ? Ou criminologiques – comment prévenir, traiter, réadapter les « criminels par sentiment de culpabilité » ?

À ces questions, une réponse essentielle, aux accents de stoïcisme : renforcer le moi, permettre au sujet d'acquérir un moi fort, le plus à même de supporter tant ses propres clivages, ses déchirements internes, que les exigences démesurées du surmoi.

C'est à cette orientation que s'oppose radicalement Lacan, autant en dénonçant le caractère hétéroclite de ces notions et de ces théories, qu'en appelant, là aussi, au « retour à Freud ». Un retour consistant en l'occurrence à réaffirmer que la culpabilité, et ce que Freud appelait le « masochisme moral », renvoient fondamentalement à la pulsion de mort. Ce qui laisse quand même en partie de côté la question de la faute morale. Mais celle-ci sera abordée par un autre biais.

La conception lacanienne de l'éthique : l'exigence d'une « éthique de la psychanalyse »

C'est très essentiellement Jacques Lacan qui développe à partir de la théorie analytique une véritable conception de l'éthique, comparable dans son ampleur à la réflexion de Freud sur la morale. Et surtout qui montre qu'une telle conception est nécessaire à la fois pour différencier la cure analytique des autres psychothérapies, et pour donner à la pratique analytique son fondement.

Son point de départ peut être saisi dans la façon dont il sépare les différentes fonctions que Freud assignait au surmoi. Lacan montre en effet, clinique à l'appui, que l'exercice de l'interdit est à référer non au surmoi, mais à ce qu'il nomme la *fonction paternelle,* et que c'est précisément cette fonction interdictrice qui garantit le désir du sujet. Alors que la dimension d'idéalité du surmoi – ce qu'il exige du sujet : tendre à l'idéal – est en fait pour lui un impératif de jouissance, cette fameuse « figure obscène et féroce » responsable en premier lieu du *malaise dans la culture.*

D'avoir ainsi radicalement distingué ce qui permet au sujet de se structurer comme tel et de désirer (c'est-à-dire tout bonnement de vivre) la fonction paternelle interdictrice va tout naturellement conduire Lacan à mettre un accent décisif sur le rapport qu'entretient le sujet à son propre désir. Ce faisant, il conceptualise – sous la forme de l'objet *a,* l'objet cause-du-désir, l'objet fondamentalement manquant – ce qui faisait défaut à Freud quand ce dernier cherchait à repérer, par exemple dans *Totem et Tabou,* la façon dont se mettent en place la loi et l'ordre symbolique, garants du lien social. Pour Lacan, la prise en compte d'une place vide (celle que ménage la *mort du père*), en tant qu'origine d'un ordre ou d'une fonction tiers(ce), ne peut qu'être couplée à une *perte* – perte fondatrice dont émerge le sujet.

Ainsi le désir est-il ce qui va donner au sujet – au sujet de l'inconscient, ce sujet *divisé,* qui est à lui-même un *autre*, comme pourrait le dire Rimbaud – sa consistance et sa permanence. Et ce désir se constitue à partir d'un manque, un manque structural, impossible à combler.

C'est à ce point que Lacan introduit la notion d'*éthique,* telle qu'elle lui semble requise par le mouvement propre de la théorisation analytique. *L'éthique est avant tout à saisir dans une dimension singulière ; c'est finalement le nom d'un certain rapport du sujet à son désir, en tant que celui-ci est structuralement impossible à réaliser.* Expliquons-nous. Si réaliser véritablement son désir est bien ce qu'il y a de plus difficile, voire, on l'a dit, de pro-

prement impossible, c'est aussi ce qui pourrait se révéler, pour le sujet parlant, le *« parlêtre »,* de plus dangereux, puisque cela signerait du même coup son extinction. À partir de là se déploient les stratégies névrotiques ou perverses, qui consistent en gros, bien que sur des modes très différents, à éviter que pareille chose n'arrive – à se garder de ce danger en préservant du manque. À partir de là se repère aussi une position de renoncement *(Verzicht),* qui consiste, somme toute, à abdiquer face à l'impossible – à convenir que puisqu'il est trop difficile de réaliser son désir, mieux vaut souscrire au principe de plaisir en y renonçant. Et à partir de là se caractérise enfin la position éthique, qui consiste tout au contraire à ne pas céder, à poursuivre la réalisation de son désir, alors même qu'elle a été reconnue comme impossible – et précisément parce qu'elle a été reconnue telle.

C'est là ce qu'exprime la formule, souvent reprise, de Lacan : l'éthique, c'est de « *ne pas céder sur son désir* », à entendre donc dans toute son ambiguïté, à savoir que l'éthique, c'est aussi bien ne pas laisser son désir devenir son maître, qu'aller au bout de son désir (en cela qu'il n'a pas de terme), parce que c'est justement en allant au bout de son désir qu'on ne le laisse pas devenir son maître !

On le voit, dans cette perspective, réaliser son désir devient un véritable devoir, contraire à la pente du principe de plaisir (qui, rappelons-le, tend à ramener la tension à son point d'étiage). Et y renoncer est la véritable faute morale. C'est d'ailleurs ainsi que Lacan définit la culpabilité : « La seule chose dont on puisse être coupable, c'est d'avoir cédé sur son désir » (*L'Éthique de la psychanalyse,* in *Le Séminaire,* l. VII, p. 370).

Trois remarques, encore, pour conclure. La première est que se dégage ainsi une figure du héros (celui « qui peut impunément être trahi »), qui va à la rencontre de la mort en assumant ce choix impossible, lequel transforme sa vie en destin. À noter que c'est le personnage d'Antigone qui sert de référence à Lacan pour articuler et nouer entre elles ces thématiques. Que ce soit une femme qui lui fournisse cet appui n'est évidemment pas anecdotique. Car à Freud qui se demandait, à l'extrême, si la femme ne faisait pas montre d'un sentiment moral moindre que celui de l'homme, Lacan répond que c'est la femme, en tant *« qu'elle n'est pas tout entière prise dans la jouissance phallique »,* qui s'approche le plus facilement de la position éthique.

Deuxième remarque. Cette conception de l'éthique a une incidence directe sur la direction de la cure analytique. Autant l'on se défiera désormais de ce qui guide le plus communément les psychothérapies traditionnelles – vouloir le bien de l'autre –, autant l'on se guidera dorénavant sur cette boussole : mettre le sujet face à son désir. Ce qui amène à porter l'accent sur le *désir de l'analyste,* à déterminer en quoi il n'est pas désir pervers, et à préciser pourquoi « ne pas céder sur son désir » ne peut en aucun cas être une justification à faire n'importe quoi, et entre autres ce que bon vous semble !

Troisième et dernière remarque. L'éthique, liée en définitive à la pulsion de mort, conduit le sujet vers un *« au-delà du bien ».* Qu'il est autant possible d'épingler par le biais du *beau,* que par celui du *bien-dire,* de l'éthique du bien-dire – ce devoir que le sujet a envers lui-même, du moment qu'il a reconnu que tout dire lui était impossible. À la *passion de l'ignorance* répond donc une *éthique de la vérité,* qui, pour s'enraciner dans le *mi-dire,* y fait d'autant saillir la dimension de la « parole vive ».

▸ ALEXANDER F., « Strafbedürfnis und Todestrieb », *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse,* n° 15, 1929, p. 231-245 (trad. angl., « The need for punishment and the death instinct », *International Journal of Psycho-analysis,* n° 10, 1929, p. 256-269). — ABELHAUSER A., " Morale, clinique et éthique ", in *Le Sexe et le signifiant*, Paris, Le Seuil, 2002, p. 301-314. — FREUD A., *Das Ich und die Abwehrmechanismen,* Londres, Imago Publ., 1946 (trad. fr., *Le Moi et les mécanismes de défense,* Paris, PUF, 1949). — FROMM E., *Escape from Freedom,* New York, Rinehart, 1941 ; *Grandeur et limites de la pensée freudienne,* Paris, Laffont, 1980. — FURTMULLER C., *Psychoanalyse und Ethik,* Munich, 1912. — HARTMANN H., *Psychoanalysis and Moral Values,* Internat. Univ. Press, 1960. — HORNEY K., *Neurosis and Human Growth : The Struggle toward Self-Realization,* New York, W. W. Norton, 1950. — JONES E., « La conception du Surmoi », in *Revue française de psychanalyse,* n° 1, 1927, p. 324-336. — JUNG C. G., *Praxis der Psychoanalyse,* Zurich, 1958. — KLEIN M., *Envy and Gratitude. A Study of Unconscious Sources* (1957), trad. fr., *Envie et gratitude et autres essais,* Paris, Gallimard, 1968. — LACAN J., *Kant avec Sade,* in *Écrits,* Paris, Le Seuil, 1966, p. 765-790 ; *Le Séminaire,* livre III, *Les Psychoses* (1955-1956), Paris, Le Seuil, 1981 ; *Le Séminaire,* livre VII, *L'Éthique de la psychanalyse* (1960-1961), Paris, Le Seuil, 1986 ; *Télévision,* Paris. Le Seuil, 1973. — LECLAIRE S., *Psychanalyses,* Paris, 1968. — REIK T., *Der Schrecken und andere psychoanalytische Studien,* Vienne, Internationaler Psycho-analytischer, 1929 (trad. fr., « L'effroi », in *Le Besoin d'avouer, psychanalyse du crime et du châtiment,* Paris, Payot, 1970, p. 310-330).

Alain ABELHAUSER, Olivier DOUVILLE

→ *Amour ; Culpabilité ; Freud ; Psychiatrie ; Psychanalyse.*

PSYCHIATRIE

Cet article vise à préciser les aspects majeurs des rapports entre la psychiatrie clinique et la réflexion philosophique sur les aspects moraux de cette pratique. D'entrée de jeu, nous nous trouvons devant quelques équivoques lexicales, qui résultent de l'emploi comme quasi-synonymes de mots dont les significations ne s'équivalent pas : morale, éthique, bioéthique, morale médicale, déontologie et quelques autres.

Nous allons étudier ce que deviennent ces questions, quand on les envisage à propos de la psy-

chiatrie, mais elles nous semblent identiques dans l'exercice des diverses psychothérapies pour ceux des psychanalystes sans titulature médicale. À cet effet, nous prendrons la psychiatrie telle qu'elle existe à la fin du XXe s., en précisant les limites et la constitution interne de son champ, sans chercher ni à la remettre en cause, ce qui rendrait cet article sans objet, ni d'ailleurs à la perfectionner. Nous verrons ensuite les principaux conflits qui se font jour quand on réfléchit sur la pratique des divers examens, cliniques et complémentaires, sur l'élaboration d'un diagnostic positif et différentiel et sur la mise en œuvre des stratégies thérapeutiques. Nous étudierons enfin quels peuvent être les fondements des valeurs morales en jeu dans ce domaine et quelles réponses la société mais aussi le praticien singulier peut y donner.

Le champ de la psychiatrie. Nous ne pouvons proposer ici que quelques repères sur les origines du champ de la psychiatrie depuis la fin du siècle des Lumières, et sur sa structure actuelle ; et le lecteur davantage intéressé par ces problèmes pourra se reporter à quelques passages de notre livre *Psychiatrie et Connaissance* (1991, 50-84).

À relire Ph. Pinel en France, V. Chiarugi dans le grand-duché de Toscane, mais aussi J. Guislain en Belgique et plus tard W. Griesinger en Allemagne, on s'aperçoit que, dans tous les pays civilisés de l'Europe occidentale des débuts du XIXe s., l'on opère une réduction, complète ou partielle, de ce que la société entend par folie et que l'on dénomme alors l'*aliénation mentale* ; il s'agit d'une maladie relevant exclusivement de la médecine, ce qui enlève toute légitimité à la police et à la justice, mais d'une maladie unique, distincte de toutes les autres maladies, à isoler dans des établissements spécifiques et à traiter uniformément par le traitement moral de la folie, qui revient à placer l'aliéné dans un monde complètement rationnel et à faire fond sur ce qu'il reste toujours de rationnel chez lui (cf. G. Swain, *Le Sujet de la folie* et *Dialogue avec l'insensé*). Cette théorisation unitaire correspond clairement à la notion de démence au temps de l'action, telle qu'en use le Code pénal de 1810, et sert de référence majeure à la loi du 30 juin 1838, qui va organiser le système asilaire en France, et ne disparaîtra qu'avec la promulgation de la loi du 27 juin 1990. Entre les années 1850 et 1860, peu à peu, ce paradigme unitaire cède la place à celui, pluriel par essence, des *maladies mentales,* qui va servir de référence pendant près de quatre-vingts ans : multiplicité des espèces morbides ; rapprochement avec d'autres branches de la médecine, comme la neurologie et l'endocrinologie ; emploi de certains examens complémentaires, mais éloignement de plus en plus grand avec ce que la société continue à entendre par folie, et la pratique judiciaire par état de démence au temps de l'action. Et, dans l'entre-deux-guerres, c'est le passage à un troisième paradigme, celui des *grandes structures psychopathologiques,* essentiellement les structures névrotiques opposées aux structures psychotiques.

Actuellement, le champ de la psychiatrie a des limites un peu floues avec d'autres disciplines, de sorte que, plus que la notion de frontières, celle de zone franche nous paraît pertinente : une sorte de *condominium* avec la neurologie (les états démentiels, certes, mais tout autant l'altération des fonctions symboliques et du schéma corporel par lésion corticale bien délimitée), un rapport ambigu avec la médecine psychosomatique, mais aussi avec la psychologie de l'enfant et la pédagogie, avec la gérontologie, et une relation toujours discutée avec la déviance sociale, l'adaptation au milieu et les singularités dans les conduites. L'intérieur de ce champ est tout à fait hétérogène, car si l'on peut rapprocher jusqu'à un certain point les névroses des psychoses aiguës et chroniques, il n'en va pas de même avec les conduites perverses, les états limites et les toxicomanies, et encore moins avec les divers types de démences et avec les états d'arriération, pour ne rien dire des épisodes réactionnels, dont l'appartenance à la pathologie reste bien discutable.

Nous ne saurions éviter de nous interroger sur les usages létitimes de la psychiatrie et sur ses emplois illégitimes ; à titre provisoire, nous pouvons peut-être retenir que pareil exercice nous semble fort légitime à l'endroit du centre de ce domaine (névroses, psychoses aiguës et chroniques), mais que cette légitimité diminue et s'effiloche à mesure qu'on s'en éloigne, et qu'on se risque à se mêler, en tant que psychiatre, de résoudre des questions étrangères à la psychiatrie, telles que l'aptitude à adopter (parmi beaucoup d'autres).

Nous devons aussi retenir qu'à la différence d'autres parties de la médecine, la sémiologie psychiatrique dépend pour l'essentiel des confidences du patient, faites durant des entretiens réitérés, dans une situation où joue à plein l'image que chacun se fait de l'autre. Et nous devons aussi nous souvenir que les examens complémentaires – tests de niveau, tests projectifs, imagerie cérébrale – n'offrent d'intérêt substantiel que dans des registres un peu périphériques de la pathologie mentale. Spécialité médicale, donc, mais spécialité médicale bien singulière.

Les conflits de son exercice

Nous allons reprendre les situations successives de l'exercice psychiatrique : pratiquer un examen, aboutir à un diagnostic, organiser et poursuivre un traitement, pour dégager les principaux conflits d'ordre moral qui s'y font jour, sans espérer en dresser une liste exhaustive.

Dans les examens psychiatriques. Partons d'un exemple qui, s'il n'est pas courant, reste cependant canonique, et propre à mettre en lumière les con-

flits les plus typiques : un sujet adulte, lucide et informé, vient consulter de lui-même, sans pression extérieure, ni de ses proches, ni de telle ou telle instance, car il s'inquiète de phénomènes qu'il éprouve depuis quelque temps, tels que l'anxiété, les représentations importunes et le sentiment d'étrangeté du monde. Il vit dans une culture où chacun sait que de telles expériences relèvent de la psychiatrie. Il choisit son consultant et il a les moyens personnels de le rémunérer, soit directement, soit par l'assurance ou la mutuelle qu'il paie lui-même. Dans cette situation, le sujet et l'objet de la demande sont une seule et même personne, et rien d'extrinsèque n'intervient. À l'issue de la consultation, il est libre de faire ce qu'il veut des conseils du psychiatre, de le revoir, d'en voir un autre ou de ne plus consulter personne ; et, symétriquement, le psychiatre se trouve tout aussi libre de lui dire qu'il ne continuera pas à s'occuper de lui. Dans pareille situation, qui présente au moins un intérêt heuristique, aucune question morale ne nous semble se poser.

Voire... D'abord, ce sujet appartient à une culture qui comporte des représentations de la pathologie mentale, infiltrées à la fois de traditions diverses et de bribes de psychanalyse : être déprimé ne tire pas à conséquence, mais trouver le monde modifié ou entendre parler quand nul ne parle, c'est être fou. C'est dire que les confidences, même les plus singulières, empruntent leurs moyens d'expression à un apprentissage de l'échange social, et que la question de la folie ne s'éloigne jamais beaucoup. Ensuite, ce sujet demeure, comme le clinicien d'ailleurs, habité par l'inconscient. C'est dire que, même s'il ne subit aucune pression extérieure clairement explicite, ses décisions positives ou négatives à l'endroit des suites de sa démarche ne dépendent pas exclusivement de sa seule lucidité. Quant au psychiatre, dans la mesure où le discours qui lui est tenu vient signifier ce discours lui-même, et autre chose, peut-il demeurer neutre à cet égard, si cet autre chose lui paraît indiquer un projet de suicide à peine différé : pouvons-nous légitimement nous opposer à cette éventualité suicidaire, sous prétexte que nous l'estimons pathologique, alors qu'elle ne nous est pas clairement indiquée, et, plus radicalement, d'où nous vient ce droit prétendu à interpréter, *id est* à refuser à l'autre le droit de ne dire que ce qu'il dit explicitement ?

À partir de cette situation initiale, épurée à dessein, nous devons envisager quelques situations moins pures, selon une sorte d'échelle de dégradés.

La pression exercée sur le sujet peut être le fait d'un proche qui, par affection vraie, s'inquiète, mais entraîne ce sujet à franchir un pas qu'il ne franchirait pas sans elle ; elle peut aussi tenir à ce que ce proche ne supporte plus l'inquiétude du sujet ; elle peut venir du milieu professionnel ou social, et ainsi de suite, de telle manière qu'au-delà de toutes les anecdotes imaginables, l'on retrouve une situation où l'objet de la demande n'est pas la souffrance du sujet lui-même, mais bien ce que l'autre (ou les autres) veut qu'il devienne. D'où conflit : on ne peut ni renvoyer le sujet, qui n'en a pas moins besoin d'écoute et de soins, ni s'en occuper en toute clarté.

À peine différente, la situation où le sujet paranoïaque vient bien consulter, non pour cette paranoïa qu'il ignore, mais pour des doléances somatiques qu'il confie avec angoisse et que nous tenons pour hypocondriaques : à quelle souffrance de qui pouvons-nous essayer de répondre ? Et cet autre, qui venait nous demander un certificat pour obtenir, non un billet d'aller-retour mais un aller simple pour la Guyane, car il désirait se perdre dans la forêt amazonienne, et y mourir... qu'il aille fort bien aujourd'hui ne règle pas la question.

Nous voyons ainsi que, sans contrainte extérieure ou avec une contrainte extérieure intériorisée par le sujet, certaines situations d'examen laissent indécis : s'avère-t-il ou non acceptable de répondre à une interrogation que pose le sujet d'une manière telle que c'est une autre question qui, à tort ou à raison, nous paraît ainsi à la fois déguisée et formulée : même si l'interprétation se trouve exacte, quel droit avons-nous de répondre à la question interprétée plutôt qu'à la question elle-même ? Nous retrouverons cette difficulté bien d'autres fois.

Nous devons envisager maintenant, fût-ce un instant, des situations où celui qui formule la demande n'est pas le même que le sujet à examiner, et où l'on ne sait jamais, de façon claire et indubitable, si cette demande concerne l'intérêt du sujet ou l'intérêt de qui la formule, ou encore l'intérêt d'un autre. Même quand l'intérêt du sujet paraît sauvegardé de manière certaine, toute ambiguïté ne s'en trouve pas levée.

C'est le cas du sujet mineur, dès qu'il a passé un âge minimum, et encore, peut-être dès la naissance ; mais aussi de ces affaiblissements intellectuels débutants, où nous ne savons jamais exactement si le processus démentiel en cours concerne le sujet lui-même ou ne blesse que ses fonctions instrumentales, derrière quoi il se tiendrait intact, relisant la légende de ces cadrans solaires qui disent des heures que *quisque vulnerat, ultima necat,* un peu comme J. Dejerine l'entendait des aphasiques. Au-delà de se demander si un homme dément demeure encore un sujet, c'est poser la question de savoir si quelque chose peut faire qu'un homme ne soit pas (ou ne soit plus) un sujet. Et rappeler que tout ne se fait que dans l'intérêt du sujet revient à remettre sur le tapis l'interrogation relative à ce souverain bien *quod omnes appetunt,* en feignant qu'elle s'en trouve résolue.

Autre situation : dans bien des pays de notre aire culturelle, le droit positif prévoit que, dans certaines éventualités et avec des garanties légales de forme et de fond, l'on puisse mettre, maintenir

et traiter contre son gré dans un établissement de soins, un sujet atteint de maladie mentale et qui n'y consent point de lui-même. Dans certaines occurrences, cette hospitalisation résulte d'une demande de l'entourage, mais dans d'autres, d'un ordre qui vient d'une émanation soit du pouvoir exécutif, comptable de l'ordre public et de la sûreté des personnes, soit du pouvoir judiciaire, disposant à la place de l'exécutif ou se faisant relayer par lui. L'instance suicidaire correspond parfois à l'une ou l'autre de ces situations, non sans des apories redoutables : placer la survie *über alles,* aux dépens d'une liberté individuelle dont on ne sait pas trop jusqu'où elle se trouve asservie par la maladie, ou respecter l'indépendance de soi jusqu'à n'entraver en rien son chemin rapide vers la mort...

Quant aux expertises, elles ne nous paraissent pas entraîner de conflit bien spécifique, à condition que le psychiatre puisse sans entrave refuser une commission qui ne lui convient pas, qu'il n'ait aucun lien de subordination avec l'autorité qui le commet légitimement, qu'il explique sans ambiguïté son rôle au sujet qu'il vient examiner et qu'il ne remplisse que sa mission, *id est* répondre à celles des questions posées qui relèvent de son art, sans chercher à rédiger une observation exhaustive, ne rien dire des tiers et ne pas prendre son rôle pour celui d'un thérapeute.

Le domaine en cause peut concerner le droit civil, avec l'appréciation des dommages subis ou la nécessité d'une protection des majeurs (non sans quelque *diminutio capitis* qui ne se justifie que si elle profite au sujet), le droit pénal, avec la question de la lucidité au moment des faits reprochés, mais aussi le droit administratif, avec la question du congé de longue durée des fonctionnaires et de l'imputabilité au service des troubles ayant ouvert droit à congé de longue durée.

Dans la mesure où aucun praticien ne se trouve tenu d'accepter une commission d'expertise, ce domaine ne nous paraît guère le lieu de conflits moraux. La demande n'émane pas du sujet, mais personne ne le prétend et le sujet lui-même reste libre de refuser de se prêter à l'expertise, la situation est parfaitement claire, pourvu qu'on ne substitue pas les rôles et qu'on maintienne le *primum non nocere.*

Dans la pratique des diagnostics. L'on a pu dire que, depuis la Grèce antique, ce qui sépare la médecine de l'art du guérisseur ce n'est certainement pas le résultat thérapeutique, mais le fait que la médecine s'en tient à la nature, qu'il existe plus d'une manière d'être malade et qu'il n'y a pas de panacée ; dès lors, il faut examiner le malade avant de le traiter, et même dans les urgences, le diagnostic précède logiquement et chronologiquement le traitement, et, d'ailleurs, ce diagnostic est surtout différentiel, puisqu'il s'agit de distinguer les espèces morbides les unes des autres, pour déterminer celle dont se trouve atteint le patient. Même si l'on demeure attentif aux singularités du sujet malade, il n'en reste pas moins que l'on doit affirmer un diagnostic avant de mettre en œuvre une thérapeutique. Et, depuis qu'a prévalu le paradigme des maladies mentales, il en va de même en psychiatrie.

Cette position résulte non pas d'une préférence éventuellement accordée aux étiologies organiques, mais du postulat qu'il existe dans la nature plus d'une manière de souffrir mentalement, et que la distinction de tels aspects importe beaucoup pour une prise en charge thérapeutique convenable ; non seulement être atteint de névrose phobique est autre chose qu'être atteint de paranoïa sensitive, mais l'une ne se traite pas comme l'autre. Jusque-là, nous ne trouvons pas de conflit, et l'on ne voit pas pourquoi, grâce aux confidences du sujet et parfois à des examens complémentaires divers, la recherche d'un diagnostic exact ne serait pas de mise en psychiatrie, alors qu'elle est de règle dans le reste de la médecine.

Or, si nous relisons à la fois F. Leuret et J.-P. Falret, nous nous rendons compte que le second, qui a beaucoup travaillé pour faire passer la psychiatrie de l'aliénation mentale, au singulier, aux maladies mentales, au pluriel, insistait sur la nécessité de commencer par de nombreux examens à visée diagnostique, avant d'entreprendre le traitement, tandis que le premier, dès le début de l'entretien initial, n'avait de visée que thérapeutique, sans le moindre intérêt pour le diagnostic différentiel. Cette opposition se retrouve, cent ans plus tard, dans la pratique psychanalytique, où les uns préconisent quelques séances préalables, pour s'informer de la pathologie en cause et s'assurer de l'indication de la cure, tandis que les autres se situent dès le départ dans une situation transférentielle et contre-transférentielle, où le souci du diagnostic ne saurait trouver aucune place légitime.

C'est dire que l'une de ces deux attitudes privilégie la précision diagnostique et ne s'intéresse guère aux effets inévitables, et souvent méconnus, d'une semblable manière de faire sur le sujet lui-même, prié quelque temps de bien vouloir mettre sa souffrance entre parenthèses pour que le psychiatre parvienne à un diagnostic exact ; durant cet intervalle, le sujet se trouvera, pour ainsi dire, réduit à la condition d'une énigme en troisième personne que le savoir du clinicien s'emploie à déchiffrer, quitte à ce qu'ensuite il se retrouve comme sujet de sa demande, dans une relation alors devenue thérapeutique ; mais il reste à s'interroger pour savoir si cette période préalable n'a pas entraîné inévitablement des effets antithérapeutiques.

L'autre attitude maintient le sujet comme sujet, dès le début, mais elle opère comme s'il n'existait en psychiatrie aucune autre connaissance que celle de la situation duelle de l'entreprise thérapeutique. Elle peut avoir l'avantage de ne réifier l'autre à aucun moment et de le respecter sans

arrière-pensée comme sujet humain, ce qui peut sembler une supériorité morale indiscutable ; mais elle fait comme si les connaissances développées en psychiatrie depuis deux siècles n'avaient ni consistance ni utilité, et que tout s'y dût réduire à l'art du transfert et du contre-transfert.

Il ne s'agit pas ici d'opposer une pratique objectivante et instruite à une docte ignorance propice à l'intersubjectivité, mais de bien se rendre compte que nous nous situons par rapport à un conflit d'un ordre qui ne nous semble pas techniquement soluble. Il ne suffit pas de reconnaître à la fois les effets malheureux de relations transférentielles et contre-transférentielles méconnues et la nécessité d'une orientation diagnostique informée, car, à la limite, si conflit il y a, c'est parce que chacune des attitudes exclut l'autre, sans que nous ayons de bonne raison d'adopter l'une plutôt que l'autre.

Deux illustrations vont nous permettre de préciser les éléments de ce conflit. Tant que nos prédécesseurs, en cas de réticence, se donnaient pour tâche de la lever, comme l'on disait alors, il s'agissait d'un affrontement entre deux sujets, l'un qui voulait dévoiler quelque chose et l'autre qui s'y refusait, mais restait libre de persister dans sa réticence, ou de pactiser. Depuis quelques lustres, nous avons appris la sémiologie de la réticence de sorte que la situation a cessé d'être équitable : le sujet n'est plus libre de rester réticent, puisque nous avons fait de sa réticence l'objet même de notre sémiologie, et que nous nous désintéressons de ce qu'il nous cache, car nous nous intéressons à la manière dont il nous le cache – manière qu'il n'est pas en mesure de nous dissimuler.

Il en va un peu de même quand nous expliquons à un patient les résultats d'une batterie de tests qu'il a accepté de passer. Nous nous trouvons dans la position double d'être celui qui doit l'aider dans sa souffrance et celui qui lui explique en quoi il est fou, et nous lui demandons d'adopter une position symétrique, puisqu'il doit être à la fois celui qui souffre et celui qui reçoit une explication neutre et objective de sa souffrance. L'évaluation d'un déficit dans la pathologie d'involution conduit souvent à des situations de cet ordre, où, avec le plus grand dévouement, l'on reste contraint de proposer au sujet de se dédoubler, et de devenir un objet pour lui-même.

Le domaine des singularités de comportements, dont certaines sont repérées par l'opinion sociale comme des déviances, *id est* des conduites réprouvées, prête à un emploi illégitime de l'activité diagnostique ; illégitime, à nos yeux, mais sans cesse objet d'une sollicitation de la part de la société avec ses institutions normatives. Or, par elles-mêmes, les singularités de comportement ne constituent pas des signes, à peine, quelquefois des signes secondaires, et encore, mais ne suffisent jamais à assurer un diagnostic. Aucune déviance ne relève, par elle-même, du registre de la pathologie, mais certaines affections mentales peuvent, parfois, entraîner des singularités de comportement que la culture repère comme déviances.

L'exemple des conduites suicidaires nous paraît, à cet égard, bien éclairant. En lui-même, le suicide, qu'en tant que médecins nous ne saurions ni encourager ni négliger, et qu'à ce titre nous devons sans doute prévenir, nous paraît neutre à l'égard de l'opposition *pathologique* versus *non pathologique.* Tenter de se suicider ne signifie pas que le suicidant soit atteint d'une affection mentale, et il ne nous paraît pas sans conséquences que les services de réanimation imposent, *de facto,* à leurs suicidants un examen psychiatrique, car si le suicide correspond presque toujours à un conflit, il n'est nullement certain que ce conflit soit susceptible d'une résolution du type de l'entretien psychiatrique, de sorte que l'avantage de dépister de temps en temps une maladie mentale risque de comporter quelques inconvénients, comme celui de faire obstacle à une résolution non psychiatrique du conflit en cause.

Mais il va de soi que quelques affections mentales bien caractérisées, et la mélancolie en reste le meilleur exemple, peuvent entraîner des conduites suicidaires, qui exigent beaucoup de vigilance ; il en va de même de certains débuts de schizophrénie, ou encore de certaines formes d'épilepsie. Ces aspects nous paraissent peu discutables, mais si le sujet est un malade mental, ce n'est pas parce qu'il tente de se suicider, c'est en tant qu'il est atteint de mélancolie.

Nous pourrions raisonner à peu près de la même manière pour les singularités de comportement sexuel : l'homosexualité est en elle-même neutre par rapport à l'opposition *pathologique* versus *non pathologique,* et il est insensé de la considérer comme une maladie ; mais elle peut être l'une des pratiques sexuelles de certaines névroses, dont l'affection mentale est constituée par telle ou telle variété de névrose, et non par la conduite homosexuelle. C'est dire que certains comportements, parfois bien étranges, ne se rapportent à la pathologie mentale et ne relèvent de la psychiatrie que si les patients qui se comportent de ces manières, présentent, d'autre part, des signes propres à la clinique psychiatrique, permettant de préciser le diagnostic d'un syndrome ou d'une maladie.

Nous commençons ainsi à comprendre que, par elle-même, la psychiatrie ne fonde aucune valeur sociale et ne se fonde sur aucune valeur sociale, et qu'à cet égard, elle ne constitue jamais le garant d'aucune norme de conduite.

Dans la thérapeutique. Les divers traitements utilisés en psychiatrie posent un certain nombre de questions morales, qui ne se réduisent pas à s'interroger sur le droit ou l'absence de droit d'imposer à quelqu'un une thérapeutique contre son gré. Nous envisageons d'abord la nature, d'ailleurs diverse, de ces traitements, puis nous

observerons qu'ils posent la question, déjà entrevue plus haut, du souverain bien.

Faute de place, nous ne pouvons envisager ici que les moyens thérapeutiques utilisés habituellement en psychiatrie, à la fin du XX[e] s., dans la culture médicale des pays industrialisés, et nous devrons, bien à regret, ne rien dire de ce qui se faisait du XIX[e] s. aux deux premiers tiers du XX[e] s. Ces moyens thérapeutiques comprennent, de façon indiscutablement hétérogène, l'ensemble des psychothérapies, les neuroleptiques, les thymoanaleptiques, les anxiolytiques, la sismothérapie ; quant à la cure d'insuline et à la cure de sommeil *stricto sensu,* elles deviennent d'un emploi de plus en plus obsolète.

Disons d'abord que ces traitements ne sont, par eux-mêmes, ni humains, ni inhumains, ni plaisants, ni désagréables, mais qu'ils entraînent presque tous des effets secondaires, parfois bénins, parfois très importuns ; c'est dire qu'ils ressemblent beaucoup à tous les traitements employés dans les autres branches de la médecine. Comme ces autres traitements, ils relèvent à la fois de la pharmacologie et de la thérapeutique ; certains d'entre eux correspondent à des modèles physiopathologiques précis, qui permettent d'expliquer leur efficacité dans tels troubles bien définis, tandis que d'autres demeurent le résultat de données empiriques contrôlées. De même, quelques-uns restent purement symptomatiques, tandis que d'autres, comme les thymoanaleptiques ou la sismothérapie dans la mélancolie, guérissent le trouble lui-même.

Pris en eux-mêmes, ils n'ont rien à voir avec l'éthique, mais c'est leur mise en œuvre qui peut entraîner des conflits. Disons d'abord qu'ils doivent correspondre à une technologie définie et fondée, fût-ce empiriquement, et de manière critique ; c'est à ce point de notre réflexion que nous rencontrons l'aporie de l'expérimentation thérapeutique, en particulier en phases 2 et 3 ; il existe indiscutablement un conflit entre la nécessité d'expérimenter, pour garantir les progrès de la thérapeutique – sachant que ces progrès supposent qu'on emploie beaucoup de nouvelles molécules inefficaces pour posséder peu de molécules efficaces, et qu'ils ne profiteront guère à ceux sur qui ils auront été expérimentés –, et ce qu'a été l'expérimentation humaine dans les camps nazis, expérimentation condamnable, non parce qu'elle n'aurait pas satisfait aux exigences de la science, mais parce qu'elle était intrinsèquement barbare par elle-même. Les législations actuelles des pays civilisés tendent à réduire ce conflit, mais, dans le domaine de la psychiatrie, la difficulté est redoublée par la question du consentement éclairé, que nous retrouverons plus loin.

Chaque technique thérapeutique doit comporter des indications précises et des contre-indications, ce qui vaut à la fois pour la sismothérapie et pour la psychanalyse : il n'y a pas un bon ou un mauvais traitement, mais un traitement indiqué dans certaines pathologies et contre-indiqué dans d'autres. Nous retrouvons ainsi l'exclusion de la panacée.

Disons, enfin, qu'elle doit ne s'envisager que du point de vue du sujet malade et de son intérêt exclusif. C'est dire d'abord que les thérapeutiques psychiatriques ne doivent s'employer que dans des cas de pathologie mentale bien définie, et c'est là où, malgré ses inconvénients, nous retrouvons l'exigence d'un diagnostic positif et différentiel. Tout comme le président de Harlay disait du Parlement de Paris que la Cour rend des arrêts et non des services, nous pouvons rappeler que nous soignons des sujets atteints de maladies mentales et non la déréliction de l'être jeté dans le monde.

Mais la détermination même de ce qu'est l'intérêt du malade – non pas en général, mais pour ce sujet singulier – ne s'impose pas indiscutablement : les lieux communs, selon quoi il vaut mieux être heureux, prospère, comblé et en bonne santé, que malade, démuni, pauvre et malheureux, qui ne valent déjà pas grand-chose en médecine générale, ne s'avèrent pas opératoires ici. Le risque permanent est que l'on renvoie à des valeurs sociales ordinairement appréciées ou qu'on imagine ce qu'on souhaiterait en se mettant à la place du patient, par une attitude peut-être bienveillante, mais peu consciente d'elle-même et irrespectueuse du sujet.

C'est dire que, bien plus qu'ailleurs, jouent les relations du psychiatre et du sujet malade, dont une part seulement peut être clairement consciente, et dont la psychanalyse a bien montré l'ambiguïté, avec les notions de transfert et de contre-transfert. C'est aussi le domaine où le masochisme, surtout le masochisme primaire, avec la pulsion de mort, peut être présent, et rendre dérisoire la volonté du thérapeute de guérir son patient. Plus que dans d'autres spécialités, nous devons bien nous rendre compte que notre désir d'amener le sujet souffrant à la guérison, s'il peut provenir de notre sentiment du devoir du thérapeute à l'égard du patient, peut tout aussi bien, et parfois de surcroît, exprimer notre besoin de satisfaire à notre mégalomanie triomphaliste...

Dans la pratique médicale habituelle, nous devons proposer au patient une thérapeutique en rapport avec le diagnostic qui le concerne ; il reste évidemment libre de l'accepter ou de la refuser, d'aller consulter quelqu'un d'autre ou de ne rien faire du tout. Cette situation est claire, bien qu'elle recèle un conflit : à force d'être neutre dans nos explications, nous risquons de laisser entendre au sujet que son traitement n'a guère d'importance, mais à force d'être persuasif, nous pouvons abuser de l'autorité inhérente à notre fonction et finir par lui imposer la thérapeutique contre son gré.

Dans une partie de la psychiatrie, il en va à peu près ainsi, et le conflit que nous venons d'indiquer ne nous y semble ni plus important ni plus léger qu'ailleurs. Mais, dans une autre partie, là

où le trouble mental par lui-même empêche le sujet de reconnaître son état comme pathologique et l'amène à refuser tout traitement, nous sommes devant un tout autre conflit, celui qui oppose le respect strict de la liberté humaine, fût-ce aux dépens du sujet, et la nécessité de protéger contre lui-même quelqu'un dont la pathologie même fait obstacle à l'usage de son libre arbitre. Il reste que c'est le clinicien qui estimera cette perte provisoire du libre arbitre et qui, à partir de cette estimation, traitera le patient contre son gré. L'expérience, à qui nous risquons d'ailleurs de faire trop dire, montre souvent qu'après quelques jours de thérapeutique contrainte, le patient reconnaît qu'il va mieux et accepte de continuer à se soigner, de telle sorte que nous avons peut-être un peu exagéré la gravité de ce conflit.

Mais quarante ans d'expérience clinique et thérapeutique ne légitiment en rien que nous laissions de côté comme frivole l'aspect théorique de cette aporie, car, en y réfléchissant de manière critique, nous devons bien reconnaître que toutes les justifications de bon sens que nous croyons pouvoir y apporter présupposent, en arrière-plan, une référence au souverain bien, dont la connaissance serait la chose du monde la mieux partagée, et dont, une fois guéri, le patient conviendrait comme nous.

Cette remarque vient de mettre en cause la notion même de guérison, dont on pourrait dire de manière neutre qu'elle n'est rien d'autre que la *restitutio ad statum quod ante,* c'est-à-dire, non pas l'adhésion à une certaine norme, mais le retour à l'état du sujet avant le début de sa maladie. C'est clair, pour les épisodes aigus, mais c'est bien plus indécis pour les évolutions chroniques, aussi bien névrotiques, d'ailleurs, que psychotiques. Toutes les vraies études longitudinales restent très modestes à cet égard, et l'on peut dire qu'assez souvent il est bien utile au patient qu'il puisse resituer sa propre histoire dans sa pathologie, le traitement devient alors une entreprise thérapeutique qui, souvent, se fait à plusieurs.

Or, nous nous heurtons alors à un double problème, celui de savoir qui est effectivement le vrai thérapeute du patient, car il ne saurait y en avoir qu'un, et comment respecter le droit absolu au secret de ce qu'il confie à certains, et non à d'autres. Nous comprenons ainsi l'intrication entre conflits éthiques et entreprise thérapeutique.

L'instance des valeurs morales en psychiatrie. Nous devons nous demander, au point où nous sommes parvenus, si la médecine et la psychiatrie, dans la médecine, peuvent à elles seules et par elles-mêmes fonder les règles morales de leur pratique, *id est* si le fait même d'avoir choisi l'exercice de cette pratique présuppose d'avance ces règles, ou quelques-unes d'entre elles.

Choisir la médecine pour métier c'est, croit-on souvent, se situer *a priori* du côté de la santé, de la vie, du bien-être et du bonheur, contre la douleur, la maladie, le malheur et la mort. Quant au bonheur, il ne relève pas de la médecine et l'eudémonisme constitue seulement une doctrine philosophique parmi bien d'autres. De plus, cette position confiante n'élude pas certains conflits : parier pour la vie, c'est exclure d'avance l'interruption thérapeutique de grossesse, mais encourager l'acharnement thérapeutique, tandis que parier pour le bonheur, c'est incliner vers l'euthanasie, un certain aspect de l'eugénisme, et ainsi de suite... La jouissance s'oppose alors au bien public, et si l'on reconnaît le serment d'Hippocrate, l'on devrait reconnaître que s'il réussit assez souvent à mettre de la cohérence dans l'exercice médical de chaque jour, ce n'est point de cet exercice qu'il risque le moins du monde de résulter.

Ejusdem farinae en psychiatrie : sa pratique quotidienne suppose, à l'évidence, une certaine sympathie pour les malades mentaux et un refus de préjugés ordinaires sur la folie, mais elle ne nous paraît guère aller beaucoup plus loin. D'ailleurs, rien ne garantit d'avance qu'une *praxis* bienveillante soit plus efficace que son contraire, ni qu'il vaille mieux normaliser que tolérer, ou encore laisser faire plutôt qu'imposer sa propre idée de la règle de vie.

Réfléchir sur notre métier ne nous révèle en rien ce qui fonde les règles morales qui guident notre exercice : savoir et savoir faire n'impliquent en rien une éthique professionnelle plutôt qu'une autre.

Chaque pays où la psychiatrie s'exerce se dote d'une législation relative à la médecine, et, dans la médecine, à la pathologie mentale, et cette législation devrait tenir compte d'un certain nombre d'obligations, mais aussi de recommandations, qui émanent des organismes internationaux, et plusieurs déclarations des droits de l'homme en servent plus ou moins de référence. Se constitue ainsi une sorte de morale professionnelle qui, à défaut du souverain bien, indique le bien public, et s'y soustraire entraîne, pour le psychiatre comme pour les autres citoyens, des poursuites éventuelles devant tribunaux.

Cet ensemble de règles demeure encore bien disparate, et leur proposer un début d'unification relève des tâches de Sisyphe. Il convient de les respecter, d'abord pour éviter les rigueurs des juridictions pénales et ordinales, mais c'est là un pragmatisme répandu et raisonnable, qui n'a cependant rien à voir avec le fondement de la morale professionnelle, et de la morale tout court. Car, à moins d'abdiquer tout esprit critique à leur endroit et de les tenir *iterim* pour le souverain bien, rien ne nous interdit ni de les remettre radicalement en question, ni de nous interroger sur ce qu'elles cachent, comme Nietzsche se posait des questions sur ce que dissimulait la morale chrétienne. Ces remarques bien banales ne font d'ailleurs que prendre acte de l'opposition entre une immanence aveugle et une

transcendance dont chacun ignore d'où elle pourrait bien provenir.

Dans notre vie quotidienne, nous nous reportons à des valeurs qui guident notre conduite d'une manière dont nous ne sommes sans doute pas complètement les maîtres. Elles se montrent tantôt identiques, tantôt problématiques, et, sauf crise, elles s'accordent souvent avec les règles sociales, mais peuvent s'y opposer. La pratique psychiatrique ne pose ni plus ni moins de difficulté morale que d'autres spécialités médicales, ni à la limite, que d'autres métiers : leçon de modestie.

► BARBIER D. *et al.*, *Guide de l'intervention en santé mentale,* Toulouse, Privat, 1993. — CULVER C. M. & GERT B., *Philosophy in Medicine : Conceptual and Ethical Issues in Medicine and Psychiatry,* Oxford, Univ. Press, 1980. — DEJERINE J., *Sémiologie des affections du système nerveux,* 2 vol., Paris, Masson, nouv. éd., 1977. — DESHAIES G., *Psychologie du suicide,* Paris, PUF, 1947. — EY H., *Des idées de Jakson à un modèle organodynamique en psychiatrie,* Toulouse, Privat, 1975. — FALRET J.-P., *Des maladies mentales et des asiles d'aliénés,* Paris, J. B. Baillère, 1864 ; nouv. éd., 2 vol., Paris, Sciences en situation, 1994. — FULFORD K. W. M., *Moral Theory and Moral Practice,* Cambridge, Univ. Press., 1989. — GHAEMI S. N., *The concepts of psychiatry : A pluralistic approach to the mind and mental illness*, Baltimore, Johns Hopkins Univ. Press, 2003. — GREEN A., *Un psychanalyste engagé,* Paris, Calmann-Lévy, 1994. — GRIESINGER W., *Traité des maladies mentales. Pathologie et thérapeutique,* trad. Doumic, Paris, A. Delahaye, 1865. — KANT E., *Métaphysique des mœurs,* in *Œuvres complètes,* éd. F. Alquié, Paris, Gallimard « Pléiade », III, 1986, 447-792. — LANTERI-LAURA G., *Lecture des perversions. Histoire de leur appropriation médicale,* Paris, Masson, 1979 ; *Psychiatrie et Connaissance,* Paris, Sciences en situation, 1991. — LEURET F., *Du traitement moral de la folie,* Paris, J.-B. Baillère, 1840. — NIETZSCHE F., *La Volonté de puissance,* 2 vol., trad. G. Blanquis, Paris, Gallimard, 1947. — OKASHA A., ARBOLEDA-FLOREZ J. & SARTORIUS N. éd., *Ethics, culture, and psychiatry : International perspectives*, Washington DC, American Psychiatric Press, 2000. — PINEL Ph., *Traité médicophilosophique sur l'aliénation mentale,* Paris, J.-A. Brosson, 2e éd., 1809. — ROTH M. & KROLL S., *The Reality of Mental Illness,* Cambridge, Univ. Press, 1986. — SARTRE J.-P., *Cahiers pour une morale,* Paris, Gallimard, 1983. — SCHELER M., *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs,* trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955. — SWAIN G., *Le Sujet de la folie,* Toulouse, Privat, 1977 ; *Dialogue avec l'insensé*, éd. M. Gauchet, Paris, Gallimard, 1994. — SZASZ T., *Faith in freedom : libertarian principles and psychiatric practices*, New Brunswick, Transaction, 2004. — WING J. K., *Reasoning about Madness,* Oxford, Univ. Press, 1978.

Georges LANTÉRI-LAURA

→ *Caractère ; Freud ; Médicale (Éthique) ; Psychanalyse ; Psychanalyse après Freud.*

PSYCHOLOGIE MORALE

Le présent essai se propose d'offrir une vue d'ensemble des grands moments de l'évolution de la psychologie morale empirique depuis les années 1930. Il abordera deux modèles théoriques importants : la *théorie des stades* du développement cognitif, et un hybride de psychologie sociale, de psychologie cognitive et de psychologie de la personnalité, que je qualifie de modèle du *caractère en situation.* Mon but est d'exposer deux théories dominantes en psychologie (je me rallie à la seconde) et d'amener à réfléchir à la question suivante : quelle est l'incidence éventuelle de la psychologie morale sur la philosophie morale ? C'est une question vivement débattue en raison d'une adhésion généralisée à ce que j'appelle le « dogme kantien ».

La division du travail dans le domaine intellectuel établit une nette distinction entre philosophie morale et psychologie morale. La philosophie morale est chargée de nous dire ce qui doit être ; ce que sont le bien et le mal ; quels sont les principes et les règles corrects ; en quoi consiste une motivation morale authentique ; et quels types de personnes doivent être considérés comme véritablement bons. Mais surtout, la tâche de la philosophie morale est de fournir une justification philosophique pour ce qu'elle édicte comme étant des devoirs, des principes et des règles.

La psychologie morale, ce que Kant nomme « l'aspect empirique de la morale », peut nous apprendre ce que les individus pensent qu'il faut faire, ce qu'ils considèrent comme bien et mal, leur opinion sur ce qui fait une bonne personne, etc. Mais tous ces faits psychologiques réunis – y compris le fait qu'il s'agisse de croyances profondes et répandues – ne pourront jamais justifier aucune de ces croyances ou opinions. Nombre de slogans expriment cette idée de base : on ne peut pas inférer « devoir être » à partir de « être » ; on ne saurait dériver la valeur à partir du fait ; l'empirique nous dit ce qui est, le normatif nous dit ce qui doit être.

Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, II (1785), Kant écrit qu' « on ne pourrait rendre un plus mauvais service à la moralité que de vouloir la faire dériver d'exemples » (Ak. IV, 408 ; Pl. II, 269). On ne fait pas de la bonne philosophie morale en déduisant des principes éthiques à partir du fatras des observations psychologiques, sociologiques ou anthropologiques, ni à partir des idées sur la nature humaine qui abondent dans le bavardage de la vie quotidienne, ravissent la multitude, et dont les idiots se régalent. Quelle est alors la bonne façon de faire de la philosophie morale ? Il nous faut « une métaphysique des mœurs » qui soit complètement indépendante de l'expérience, une éthique pure, détachée de l'étude empirique de la nature humaine (Ak. IV, 408-410 ; Pl. II, 269-270). C'est lorsque la philosophie morale aura produit les principes qui doivent gouverner la volonté de tous les êtres rationnels, et seulement alors, que nous pourrons rechercher « le mérite extrêmement rare d'une véritable vulgarisa-

tion philosophique » (Ak. IV, 409 ; Pl. II, 270). C'est là ce que je nomme le « dogme kantien ».

Cette nette séparation n'a pas toujours été de mise. De fait, lorsque Kant parle du fatras d'observations qui envahissent « le bavardage de la vie quotidienne », il prend pour cible non seulement les personnes ordinaires, mais bien l'ensemble de la tradition philosophique de Platon jusqu'à Hume (MacIntyre, 1982). S'il en est ainsi, on peut alors faire remonter aux *Fondements* de Kant, et à leur influence ultérieure, le net isolement de la philosophie morale. Mais ce n'est pas sans une certaine ironie. Le projet des Lumières, qui consistait à soustraire l'éthique au poids des liens théologiques et des conventions sociales pour la placer sous l'égide de la raison, a eu pour résultat paradoxal d'éloigner la philosophie morale de l'étude de la nature humaine – de l'étude du caractère, des motivations, des passions et émotions, des bases sociales de la vie morale, des vertus, de l'éducation morale, de la relation entre, d'une part, le fait d'être une personne honorable et de vivre dans une communauté honorable et, d'autre part, les différences entre les individus et entre les cultures.

La théorie des stades moraux

Jean Piaget est célèbre pour son vaste volume d'écrits sur le développement cognitif. Le nourrisson ne sait pas encore appréhender un grand nombre d'éléments relatifs à la structure de l'espace et du temps, à la nature de la causalité, à la préservation, à la logique et aux nombres, alors que l'enfant de dix ou douze ans comprend bien tous ces éléments : l'enfant procède à une série d'ajustements conceptuels pour s'adapter à la structure physique, logique et mathématique de la réalité, afin d'aboutir à un état stable de compréhension satisfaisante du monde chez l'adolescent.

Piaget qualifiait *Le Jugement moral chez l'enfant*, son seul ouvrage de psychologie morale, de « travaux d'approche » (1932, p. VIII). Il cherche à déterminer si la séquence de structures cognitives de mieux en mieux adaptées, qui selon Piaget est synchronisée avec le développement intellectuel, se retrouve également dans le domaine de la cognition morale. Le programme d' « épistémologie génétique » annoncé par Piaget transgresse la séparation entre épistémologie et psychologie, ce qui peut surprendre parce que Piaget semble à de nombreux égards poursuivre le projet de défendre l'éthique normative de Kant. Il admet l'influence de Kant et, même s'il ne l'avait pas admise, sa prose la manifeste clairement. La morale est le domaine des règles ; être moral, c'est respecter les règles ; le sens moral est en rapport avec le respect de la loi. Autour de l'âge de dix ans, « la conscience de la règle se transforme complètement. *À l'hétéronomie succède l'autonomie* » (p. 43-44, souligné par moi).

Puisque la morale est le domaine des règles, Piaget étudie la « conscience de la règle » chez des garçonnets de différents âges jouant aux jeux de billes. Initialement, les enfants sont des *absolutistes de la règle*, croyant que les règles d'un jeu de billes particulier sont inaltérables et ordonnées par une loi extérieure. À ce stade, ils ont une conception hétéronome des règles. Les règles ont une origine extérieure à la sphère de leur action – voire de toute action humaine –, mais elles s'imposent catégoriquement. Arrivés à l'âge de dix ou onze ans, les enfants prennent conscience du fait que toute règle à laquelle ils se soumettent est « le résultat d'une décision libre et mérite le respect dans la mesure où elle réunit le consentement mutuel ». À ce stade, ils ont une conception autonome des règles et sont devenus *conventionnalistes de la règle*. Les règles d'un jeu sont une contrainte hypothétique, et non catégorique. Ce n'est pas qu'on doive simplement jouer selon les règles ; mais *si* l'on veut jouer aux billes, et qu'il existe un accord sur les règles qu'on suit, *alors* il faut jouer selon les règles.

Bien qu'il paraisse adhérer à la théorie kantienne, s'exprimant à l'aide d'expressions kantiennes, Piaget est quelque peu hérétique puisque, du moins dans l'étude qu'il a consacrée aux jeux de billes, destinée à étudier la conception des règles chez les enfants, il aboutit à aligner, en totale contradiction avec Kant, l'autonomie sur le conventionnalisme et les impératifs hypothétiques d'une part, et l'hétéronomie sur l'absolutisme et les impératifs catégoriques d'autre part. C'est peut-être là la conception que les enfants ont des règles d'un jeu, mais elle n'est guère plausible en tant que généralisation ayant trait à la conscience des règles *morales*. Il est évident que certains adultes, peut-être même beaucoup, croient que les lois morales ne sont pas simplement vraies par convention, que les principes moraux ont un statut objectif indépendant des accords ou des conventions humaines. Assurément, personne, ou presque, ne pense la même chose des règles d'un jeu. La dérive de Piaget est due au fait qu'il sous-estime à quel point les règles et la conscience des règles peuvent différer selon le type de règle dont il s'agit et selon le type de situations auquel la règle est destinée.

Piaget étudie également comment l'enfant comprend peu à peu l'importance relative des motifs et des intentions d'une part, et des conséquences d'autre part, ainsi que différents types de motivations, par exemple les motifs intéressés par opposition aux motifs bienveillants. Dans cette étude, les schémas du développement psychologique réel suivent de près ce que pourrait souhaiter un kantien orthodoxe : la « bonne volonté » domine l'évaluation morale, tandis que les conséquences empiriques, totalement contingentes, s'effacent à l'arrière-plan.

On a présenté aux enfants des paires d'histoires qui comportaient les oppositions suivantes : *1)* une fillette vole un ruban qui irait bien à sa robe *ou* elle vole un petit pain pour un camarade

qui est pauvre et n'a rien à manger ; *2)* un enfant casse une belle lampe par accident *ou* il fait exprès de casser un vase bon marché ; *3)* un petit garçon voit dans la rue un gros chien et raconte qu'il a vu un chien aussi gros qu'une vache *ou* un enfant annonce que la maîtresse lui a donné de bonnes notes, alors qu'il n'a pas fait de devoir ce jour-là.

Les jeunes enfants sont des *réalistes moraux* en deux sens. Premièrement, étant des réalistes de la règle, ils croient que les règles morales font partie de l'étoffe objective de l'univers. Deuxièmement, ils jugent le caractère bon ou mauvais d'un acte, et la faute d'un agent, en fonction des traits de caractères ou des conséquences objectifs et réels, et non en termes d'intentions ou de motifs. Ainsi, la qualité du motif ne fait aucune différence lorsqu'il s'agit d'un acte objectivement mauvais – comme le vol du ruban dans la première paire d'histoires. Le mensonge est plus gros dès lors qu'il s'éloigne plus de la réalité. Les devoirs et les notes existent, mais les chiens gros comme des vaches n'existent pas. Il est très mal de dire qu'ils existent – pire que de dire qu'on a eu une bonne note à un devoir qu'on n'a jamais fait. Cela au moins aurait pu arriver. De même, casser une très belle lampe par accident est pire que de casser intentionnellement un vase sans importance.

Conformément à ces tendances, les très jeunes enfants jugent bonne l'obéissance à toute autorité, et considèrent que la conformité à la lettre de la loi est plus importante que la conformité à son esprit (ce qui peut être dû aux limites cognitives des penseurs concrets qu'ils sont). Or, il est tout à fait remarquable qu'une fois âgé de dix ans environ, aucun enfant étudié ne portait plus d'évaluation morale sur la seule base de la conformité aux règles, des conséquences matérielles ou de la taille du mensonge. Les intentions, les motifs et leur qualité gagnaient en importance et finissaient par dominer l'évaluation morale entre les âges de dix et douze ans chez tous les enfants. Je précise que c'est « remarquable », car il semble que de nombreux adultes pensent, eux, que la conformité à l'autorité est bonne, et qu'on ne peut violer les règles sous aucun prétexte. La route de l'enfer est pavée de bonnes intentions.

Avec le recul des années, les conclusions préliminaires de Piaget sur la structure du développement moral paraissent empiriquement suspectes aussi bien que naïves. L'égocentrisme, le respect unilatéral de l'autorité et le simple conformisme sont des choses que les enfants dépassent avant l'âge de dix ans. Par ailleurs, l'éventualité d'un holocauste fondé sur le conformisme et celle d'un fourvoiement moral, non seulement d'individus mais de cultures entières, n'étaient nullement prévues par la théorie.

Lawrence Kohlberg, qui aida des Juifs à partir en Palestine, pendant et après la Seconde Guerre mondiale, n'était pas un naïf en matière de développement moral. Comme de nombreux penseurs de sa génération, il était dans une certaine mesure motivé par la question suivante : comment l'holocauste a-t-il été possible ? Pendant les années 1950, Kohlberg entreprit une série de tests sous forme d'entretiens, fondés sur le programme de Piaget. Lorsque Kohlberg étudia les comptes rendus verbaux de ces entretiens avec des adolescents de dix à seize ans, il s'aperçut que les jeunes adolescents ne raisonnaient jamais sur la base de l'impératif catégorique, et qu'ils étaient donc loin d'avoir atteint l'autonomie kantienne. Kohlberg a élaboré une structure de développement moral en six étapes. Au sein de cette structure, les premier et deuxième stades représentaient *l'ensemble* des conclusions de Piaget au sujet du passage de l'hétéronomie à la moralité fondée sur l'autonomie. Le premier stade est celui du réalisme moral naïf. Les règles y sont objectivement obligatoires et l'agent y obéit parce que c'est son intérêt personnel. Le deuxième stade apporte une nouvelle perspective : les règles morales sont, pour les groupes d'individus, une manière de mener ensemble une vie bien réglée, sans conflit. En tant que membre d'un groupe, on a intérêt à respecter les règles morales. Alors que la punition des infractions joue un grand rôle au premier stade, au deuxième stade on commence à voir, par le raisonnement aussi, les mérites du respect des règles morales.

Au-delà des deux stades de Piaget, Kohlberg en découvre quatre autres. Au troisième stade, la personne respecte les conventions locales, fait ce que sa famille, ses voisins ou son entourage attendent d'elle (on trouve certes des éléments relatifs à une telle orientation dans l'œuvre de Piaget). Le quatrième stade est davantage orienté sur le contrat social : ce qui est juste et bon est ce que l'ordre social a déterminé comme juste et bon, ce qui préservera l'ordre, le bien-être social, etc.

Kohlberg qualifiait de préconventionnels les deux premiers stades, et de conventionnels les troisième et quatrième stades. Les cinquième et sixième stades sont postconventionnels au sens simple suivant. Au cinquième stade, on est un utilitariste, prêt à violer les conventions pour un bien supérieur. Au sixième stade, on est tout aussi prêt à violer les conventions, mais au nom de l'impératif catégorique plutôt qu'en vertu du principe d'utilité. Les types de conventions que l'on violera à ce stade sont celles qui manifestent un manque de respect aux personnes, par exemple les pratiques racistes. Au cinquième stade, on peut être conduit à approuver la peine de mort parce qu'on croit à son effet dissuasif, tandis qu'au sixième stade, c'est le respect des personnes en tant que fins en soi qui justifiera l'opposition à la peine de mort. (L'exemple de la peine de mort est l'un des rares exemples substantiels que Kohlberg emploie pour montrer où conduit le raisonnement du sixième stade.)

Piaget suggérait que les découvertes qu'il avait faites en Suisse pouvaient être généralisées. Kohl-

berg était de cet avis. Tout le monde atteint le deuxième stade. Les deux premiers stades sont universels en deux sens : on les trouve dans le monde entier, et chaque individu passe du premier au deuxième stade. Les stades 3 à 6, toutefois, ne sont universels qu'au premier de ces sens : on trouve dans le monde entier des individus parvenus à chacun de ces stades, mais tout le monde n'atteint pas les derniers stades, surtout le dernier.

En dépit de cette modification, Kohlberg soutient l'orthodoxie piagétienne. Les modes ou les styles de raisonnement moral reçoivent le titre de *stades du développement moral* seulement si : *a)* il s'agit de modes de pensée globaux, manifestant une cohérence interne ; *b)* ils suivent une séquence précise ; *c)* ils ne sautent pas d'étape ; *d)* ils sont irréversibles, c'est-à-dire sans régression ; *e)* ils sont universels, présents dans toutes les cultures et enfin *f)* chaque stade successif est normativement plus adéquat que celui qui le précède. Pour découvrir les stades et les caractéristiques ci-dessus, Kohlberg a demandé à des sujets de répondre à des dilemmes moraux – des situations de conflit grave. « Découvrir » est peut-être un terme inapproprié, car Kohlberg mentionne constamment l'influence de Platon et de Kant – le premier pour l'idée que la vertu est une et non multiple, le second pour la notion d' « impératif catégorique ». Kohlberg se gaussait de l'aristotélisme (le modèle du « paquet de vertus ») et il rejetait explicitement la thèse selon laquelle la personnalité est divisée « en aptitudes cognitives, passions ou motivations, et traits de caractère ». La vertu est une, disait-il, et « cette forme idéale a pour nom justice » (1981, p. 30-31). La question principale semblait être de savoir si la personnalité morale impliquait un style de pensée morale non spécifique à un domaine et d'un usage général, ou si elle consistait en une complexe interpénétration d'habitudes spécifiques à certains domaines et d'un usage particulier. Kohlberg se ralliait à Kant pour défendre la première position. Les individus parvenus au sixième stade ne sont pas les seuls à raisonner de façon globale ; même les arriérés moraux réfléchissent d'une manière unifiée – quoique arriérée – aux problèmes moraux. Les gens sont moralement et intellectuellement doués ou idiots – mais ils le sont de manière systématique.

Kohlberg était bien conscient du fait que l'ordre du développement psychologique ne constituait pas un ordre normatif. Néanmoins, certaines découvertes psychologiques et certaines convergences ont une importance. Quel rôle joue la psychologie morale en philosophie morale ? Elle en joue plusieurs : la plupart des personnes s'arrêtent au troisième ou quatrième stade. Cela explique la prééminence de la morale conventionnelle. Cependant, du fait que les cinquième et sixième stades se trouvent, même rarement, dans toutes les cultures, ils sont possibles. Et parce qu'ils sont jugés meilleurs que les autres stades par ceux qui y sont parvenus (les individus sont supposés préférer toujours le stade le plus élevé qu'ils aient atteint), ces deux derniers stades sont dignes qu'on y aspire. De plus, ces résultats de la psychologie morale signalent des techniques pour aider les personnes à gravir les échelons ; par exemple, les faire parler de problèmes moraux avec des individus parvenus à un stade supérieur (un ou deux stades constituent l'écart optimal ; au-delà, la distance cognitive est trop grande, et la personne située au stade supérieur doit « s'abaisser » pour parler à l'autre). Enfin, il y a une équivalence entre les deux stades supérieurs du développement moral, et entre les deux principales théories qui se disputent la place suprême en éthique contemporaine : l'utilitarisme et le kantisme. Les données empiriques montrent que Kant l'emporte : ceux qui raisonnent au stade supérieur mettent en œuvre une délibération déontologique plutôt que conséquentialiste. De plus, ils sont complètement impartiaux, ils se placent derrière un voile d'ignorance pour prendre chaque décision morale. La personne que l'on est, la position dans laquelle on se trouve par rapport aux individus impliqués dans une situation morale, sont autant d'éléments mis entre parenthèses.

Lorsque Socrate joue la mouche du coche, c'est la moralité conventionnelle, la morale irréfléchie de la multitude qu'il prend pour cible. Il faut reconnaître une vertu à la tentative que fait Kohlberg de réunir l'éthique normative et la psychologie morale : il n'assimile pas la normativité statistique aux normes éthiques idéales ou appropriées. S'il l'avait fait, les troisième et quatrième stades auraient, en vertu de leur fréquence, été désignés comme objectifs normatifs.

D'après l'épistémologie génétique de Piaget, lorsqu'un adolescent atteint le stade supérieur de la connaissance au sujet de l'espace, du temps, de la causalité, de la conservation, et autres, il est parvenu au stade où il sait tout ce qu'il doit savoir pour fonctionner dans le monde réel des objets de taille moyenne se déplaçant à des vitesses modérées. Il s'est bien adapté. Mais a-t-il atteint le stade suprême du développement cognitif en ce qui concerne le monde naturel ? Non. Ceux qui parviennent aux stades supérieurs du développement cognitif n'ont pas besoin de connaître la relativité générale ou spéciale, la physique quantique, l'algèbre ou la logique mathématique. Ils pourraient encore gravir des échelons, et d'ailleurs certains grands penseurs l'ont fait, par exemple Einstein, Bohr ou Gödel. Mais le fait que ceux qui sont parvenus au stade suprême du développement cognitif, selon Piaget, ne sont *pas vraiment* arrivés au stade ultime du développement cognitif ne saurait nous embarrasser.

Il existe une différence intéressante dans la manière dont nous concevons l'ajustement cognitif et l'ajustement moral. Les stades intermédiaires de

Kohlberg (3 et 4) ne sont peut-être pas optimaux sur le plan philosophique mais, de même que les stades non optimaux du développement cognitif sont très utiles aux individus pour négocier le monde naturel, de même les stades moraux conventionnels leur sont utiles pour négocier la vie socio-morale ordinaire : le respect des conventions est récompensé, leur remise en cause est condamnée, sous peine d'ostracisme, ou pire.

Toutefois, le fait qu'il existe des stades supérieurs du domaine moral – atteints seulement, disons, par certains saints et certains modèles de moralité – est un sujet de préoccupation. Il est commun de penser, ou du moins de dire, que chacun devrait tenter d'être aussi moral que possible, mais non que chacun devrait connaître les derniers progrès des mathématiques et de la physique. Rappelons l'idée de Kant selon laquelle une fois qu'on a déterminé les bons principes, on revient à la multitude et on essaie de l'élever. Il est difficile d'imaginer Einstein, Bohr ou Gödel défendant l'idée que les compétences cognitives des gens ordinaires doivent inclure la théorie de la relativité, la physique quantique ou la logique mathématique. Mais Jésus, Martin Luther King Jr., Ghandi et Mère Teresa estimaient qu'ils avaient quelque chose à apprendre à tous les humains. Le roi philosophe, chez Platon, qui contemple l'idée de Bien, entre de nouveau dans la caverne – il y entre à contrecœur, et son but est de faire sortir tout le monde de l'obscurité.

Pourquoi cette asymétrie ? Parce que nous pensons que le fait d'être vraiment bon nous ouvrira les portes du paradis, et que chacun a la capacité d'être moralement excellent. Dieu ne se soucie pas de connaître les derniers progrès de la physique ou des mathématiques, en partie parce qu'il n'a pas créé tous les humains également capables d'appréhender ce type de connaissances. Mais Dieu nous a faits tous égaux dans notre potentiel moral. Cette opinion peut être fausse, mais elle est largement répandue.

Carol Gilligan (1982) a remis en question le caractère exhaustif de la théorie de Kohlberg, dont elle était une collègue et collaboratrice. Réduite à l'essentiel, la thèse était que cette théorie était sexiste. Gilligan décrit un univers moral où les hommes, plus souvent que les femmes, conçoivent la moralité comme étant substantiellement constituée d'obligations et de droits, et procéduralement constituée par des exigences d'équité et d'impartialité ; les femmes, elles, sont plus nombreuses que les hommes à estimer que les exigences morales naissent des besoins particuliers d'autrui dans le contexte de relations particulières. Gilligan nomme ce second point de vue « l'éthique de la sollicitude » *(ethics of care)*, et elle soutient que, en se concentrant exclusivement sur le raisonnement de justice, on masque la réalité psychologique de cette éthique ainsi que son importance normative.

Alors que « l'éthique de la justice » donne des autres une image « mince », comme étant des personnes dignes de respect par la seule vertu d'une humanité commune, l'éthique de la sollicitude amène à voir les autres de manière « épaisse », comme étant des êtres constitués par leur visage humain particulier, par leur moi social et psychologique particulier. Ce type d'éthique suppose aussi que l'on prenne au sérieux sa relation particulière à l'autre, ou du moins qu'on se laisse émouvoir par elle. Gilligan affirme que lorsqu'ils auront admis les dispositions qui sont au fondement de cette sollicitude, les théoriciens de la psychologie morale et de la philosophie morale devront repenser la manière dont ils conçoivent principalement la maturité morale.

Gilligan caractérise ces deux éthiques comme étant « des façons différentes de voir le monde », qui « organisent la pensée et les sentiments », et qui supposent que l'on envisage les choses selon deux points de vue différents et rivaux. L'orientation de justice organise la perception morale en mettant en lumière les questions d'équité, de droits et d'obligations. L'orientation de sollicitude, elle, se concentre sur les relations qui existent entre les personnes concernées, sur leur personnalité particulière, et sur leurs bonheurs et malheurs. La thèse est que, de manière générale, une façon d'envisager les problèmes moraux prend le pas sur l'autre, et que le schéma selon lequel une façon domine l'autre est lié aux différences sexuelles. Les hommes pensent en termes de justice, les femmes en termes de sollicitude.

Quelle fut la réaction de Kohlberg face au défi que représentait l'éthique de la sollicitude ? Il commença par nier qu'une telle éthique existât, et par là qu'il y eût à reconnaître quoi que ce soit qui ait une importance en psychologie *morale*. Mais il finit par concéder nombre des points de controverse. À propos de sa théorie initiale, il écrit : « J'ai supposé que l'essence de la moralité et du développement moral était déontologique, qu'il s'agissait d'une question de droits et de devoirs ou de prescriptions » (1984, p. 225). Ces « hypothèses de départ m'ont conduit à concevoir un instrument de recherche qui mesure le raisonnement suscité à l'occasion de dilemmes relatifs à des conflits de droits ou à la répartition de ressources rares, c'est-à-dire à des préoccupations de justice. Nous n'avons pas utilisé des cas de dilemmes portant sur des attitudes prosociales à l'égard d'autrui, dilemmes qui ne pouvaient pas être formulés comme des conflits de droits » (*ibid.*, p. 304). « Nous admettons cependant que l'accent mis sur la vertu de justice dans nos études ne reflète pas entièrement tout ce qui est reconnu comme relevant du domaine moral » (*ibid.*, p. 227).

À propos de son système de mesure standard, Kohlberg dit : « Nous reconnaissons que nos dilemmes de justice n'appellent pas de réponse exprimant l'orientation sur la sollicitude et la

réceptivité, et nous convenons que notre manuel de notation ne mène pas à une pleine évaluation de cet aspect de la pensée morale » (*ibid.*, p. 343 ; voir aussi p. 305-307 et 622-623). Kohlberg recommande donc de comprendre sa théorie comme « une reconstruction rationnelle du raisonnement de justice, mettant l'accent sur la nomenclature de "raisonnement de justice", puisque les... stades sont plus généralement dénommés stades du développement moral [par lui] » (*ibid.*, p. 224).

En dépit de la valeur de sa critique et des modifications qu'elle a permis d'apporter à la théorie des stades, Carol Gilligan n'a pas produit, avec son programme de recherche, une théorie de rechange valable. La majeure partie de ses travaux empiriques ne satisfait pas aux normes expérimentales de la psychologie. De plus, on a beaucoup reproché à cette critique ne pas être suffisamment radicale à deux égards : premièrement, la globalité du raisonnement moral n'est jamais remise en question – les personnes raisonnent soit en termes de justice soit en termes de sollicitude. Deuxièmement, nombreux sont ceux qui soupçonnent Gilligan et ses collègues de donner à leur interprétation de cette « voix si différente » les accents d'un féminisme libéral inoffensif, dont elles affirment ensuite la supériorité morale, ou encore, ce qui est pire, de renforcer les stéréotypes masculins et féminins en matière de raisonnement moral, sans disposer de données fiables à ce sujet.

La théorie de Kohlberg, habituellement complétée par un débat sur la critique avancée par Gilligan, continue de dominer largement l'enseignement de la « psychologie morale ». Deux raisons principales expliquent ce fait. La première est que Kohlberg entretenait de longue date un intérêt pour l'éducation morale, et qu'il a suggéré de nombreuses stratégies crédibles pour amener les enfants et les adolescents à parler des problèmes moraux qu'ils rencontrent dans la vie réelle (la plupart de ces stratégies peuvent être retenues même si l'on rejette sa théorie des stades). La seconde est que, en Amérique du Nord, on ressentait depuis longtemps la nécessité d'enseigner la morale dans les écoles publiques, mais on ne savait comment le faire sans remettre en cause la séparation de l'Église et de l'État. La théorie de Kohlberg venait appuyer les principales idées de la morale judéo-chrétienne – il mentionne souvent la convergence qui existe entre son stade suprême, celui qui est décrit dans les œuvres de Kant et de Rawls, et l'enseignement de la règle d'or – sans jamais mentionner la religion en tant que telle.

Bien qu'elle continue de dominer la réflexion sur l'éducation morale, la théorie des stades plie sous le poids des attaques. Il y a plusieurs raisons à cela. *1)* La théorie des stades moraux n'admet pas la régression. Or les cas de régression sont légion. *2)* La concession selon laquelle cette théorie est au mieux une théorie sur le « raisonnement de justice » revient à admettre qu'elle est incomplète. *3)* L'équipe de Kohlberg a révisé le manuel de notation pour éliminer les cas de régression. Cette révision, motivée par des raisons théoriques, a atteint son but, mais elle a aussi entraîné la disparition de tous les cas avérés d'individus qui étaient parvenus au sixième stade. Ç'est fâcheux, car une prémisse de l'argument en faveur de la supériorité morale du sixième stade est que les individus qui l'ont atteint le préfèrent à tous les autres. Or si personne n'arrive effectivement au sixième stade, la preuve disparaît. *4)* La théorie des stades prétend anéantir le relativisme moral. Bien qu'il existe différentes conceptions morales, le stade le plus adéquat se retrouve dans toutes les cultures. Or cette thèse est en mauvaise posture : premièrement, seul le cinquième stade s'observe (rarement) dans toutes les cultures, et c'est au mieux un stade de raisonnement de justice. Le sixième stade – celui qu'on ne trouve plus nulle part – ne saurait, bien qu'il converge avec la théorie de la justice de Rawls, être invoqué pour attaquer le relativisme, puisque Rawls lui-même conçoit sa théorie comme spécifique à un certain type de culture. Il exprime un consensus politique abstrait qui est en effet atteint dans certaines démocraties libérales d'Occident, mais il ne s'agit pas d'une conception philosophique obligatoire. *5)* La théorie de Kohlberg prenant la forme du rationalisme kantien, est mal outillée pour reconnaître, sans parler d'étudier, les émotions morales. Or des émotions telles que l'amour et la sympathie sont à la base de l'amitié ; la honte et le sentiment de culpabilité sont importants dans l'évaluation morale de soi-même, et une colère justifiée peut influencer les jugements de responsabilité. Kohlberg ne dit rien de ces questions. *6)* Cette théorie n'étudie pas non plus le lien qui existe entre pensée et action. Kohlberg affirme que Platon a raison de dire, du moins pour les personnes parvenues au stade ultime, que « celui qui connaît le bien fait le bien ». Mais il ne présente aucune donnée intéressante à l'appui de cette thèse. Cette absence de preuve trahit une hypothèse infondée selon laquelle la connaissance morale est la clé de toute vie morale, et Kohlberg alimente ainsi le soupçon crédible selon lequel la théorie des stades surestime le pouvoir qu'a la raison sur les sources de la motivation. On pourrait avancer encore bien d'autres critiques, mais on aura compris, j'espère, que le modèle des stades moraux est un programme de recherche en mauvaise posture (Flanagan, 1991).

Caractères en situation

Il serait conforme à la pratique habituelle d'introduire ici deux autres grands modèles psychologiques qui s'écartent de la théorie des stades et qui divergent entre eux. Ainsi trouve-t-on d'une part les *théories de la personnalité*, pour lesquelles le centre de gravité en matière de morale émane du moi individuel – les problèmes moraux sont rame-

nés au moi, de sorte que c'est moi qui les traite du point de vue de *qui je suis*. D'autre part, les *modèles behavioristes* affirment qu'il n'existe rien de tel que le moi, le caractère ou la personnalité. Un être humain est un simple *locus* dont le comportement est déterminé par des forces extérieures – soit les forces externes du moment, soit l'héritage collectif d'une histoire constituée de forces externes.

Il s'agit là, à mon avis, d'une division théorique qui n'est pas crédible. Le pouvoir causal des personnes et des situations est une question ouverte et intéressante ; le fait qu'une telle question existe et soit importante définit ce que j'appelle le modèle du « caractère en situation » – une approche qui mêle des éléments de psychologie de la personnalité et de psychologie sociale, et qui intègre aussi les travaux des sciences cognitives contemporaines (Johnson, 1993).

Ce modèle diffère de la théorie des stades avant tout parce qu'il rejette l'hypothèse qui fait du raisonnement la clé de la vie morale et qui affirme que les individus abordent les problèmes moraux à l'aide d'une théorie morale globale, intrinsèquement cohérente et d'un usage général. Or les données disponibles montrent tout autre chose : les individus, avec leur caractère particulier, se trouvent dans des champs de forces interpersonnelles qui ne leur laissent guère de temps pour procéder à une délibération rationnelle prolongée, et ils répondent aux problèmes moraux avec des dispositions, des habitudes, des vertus (et des vices), des émotions, ou autre, dont l'usage est spécifique, selon leur tempérament et le type de problème qui se pose à eux.

Le « caractère », ou la « personnalité », est une structure complexe composée, selon les termes de John Dewey, d'habitudes qui s'interpénètrent. Dans les cas normaux, les aspects du caractère ne sont pas tous aussi développés les uns que les autres. Nous nous attendons à ce que les personnes soient moralement cohérentes : voyez notre surprise lorsque le champion de la justice sociale se révèle être un époux infidèle. Mais il y a abondance de preuves de la modularité (compartimentalisation cognitive) de la morale ; on ne saurait les passer sous silence sous prétexte qu'elle viole certains souhaits philosophiques (Flanagan, 1991). Les traits qui s'interpénètrent pour constituer un caractère sont extrêmement sensibles aux situations, et les degrés auxquels ils interagissent sont spécifiques à l'individu et à la culture. Ainsi la conception de la vertu conçue comme disposition armant la personne contre toute tentation ou conduisant à la bonne action, quelles que soient les circonstances, n'existe que dans l'imagination des philosophes. *Aucun* trait de caractère n'est insensible aux situations.

Il est néanmoins couramment admis que la personnalité se compose de traits de caractère globaux et qui ne se laissent pénétrer par aucun facteur extérieur. Soit une personne est courageuse, soit elle ne l'est pas ; si elle l'est, elle sera courageuse dans toutes les situations qui exigent le courage, et si elle ne l'est pas, elle sera lâche dans toutes ces mêmes situations. Ces hypothèses de globalité et d'impénétrabilité des traits de caractère sont tout simplement fausses.

Les preuves à l'appui de cette thèse émanent de toutes sortes d'études, mais les *Studies in the Nature of Character* menées par Hartshorne et May (1928-1930) en sont la source initiale. Ces auteurs ont constaté qu'en dépit d'une certaine cohérence dans l'attribution à soi-même de traits moraux au cours du temps, la corrélation entre traits auto-attribués et comportement est loin d'être parfaite (environ 0,3 seulement). Hartshorne et May ont observé que la plupart des enfants sont malhonnêtes à un degré modéré, et que l'honnêteté scrupuleuse dans un contexte, comme le passage d'un examen, ne permet pas de prédire le comportement dans un contexte différent, comme celui d'un vol. Les études ultérieures ont régulièrement confirmé que la cohérence persistait au cours du temps pour les dimensions cognitives de l'intelligence, ainsi que pour la manière dont on se décrit soi-même à l'aide de traits de caractère, mais non pour le comportement.

La théorie de l'attribution est le domaine de la psychologie qui étudie l'attribution des traits de caractère ; elle éclaire les thèmes en question ici. Trois tendances sont pertinentes pour comprendre la « logique » du jugement moral ordinaire. Premièrement, l'*erreur fondamentale d'attribution* est la tendance à surestimer l'incidence des facteurs liés aux dispositions et à sous-estimer celle des facteurs liés aux situations : « Marie m'a menti en disant qu'elle n'avait pas d'argent à me prêter. Elle est *malhonnête.* » Nous pouvons surmonter cette tendance lorsque nous sommes fortement motivés. Si Marie est la femme que j'aime, je présenterai ainsi le même épisode : « Marie a dit qu'elle n'avait pas d'argent à te prêter, parce qu'elle sait que *toi* tu le dépenserais pour acheter de la drogue. Il est bien vrai qu'elle n'a *pas d'argent* à te prêter *à toi.* »

La *divergence acteur-observateur* est la tendance qu'ont les observateurs à attribuer les actions des autres à des dispositions permanentes chez eux, même lorsque dans leur propre cas ils attribuent ces mêmes actions à des variables de situation. Par exemple, si nous voyons une personne se porter volontaire pour effectuer une tâche, nous lui attribuerons volontiers un trait général – cette personne est en général charitable, généreuse ou bienveillante – alors que dans notre propre cas, nous citerons les aspects spécifiques de cette tâche qui revêtent une importance particulière du point de vue des motivations – « Je participe aux activités visant à trouver des fonds parce que cela aidera l'école de mon fils. »

Le *biais en sa propre faveur* est la tendance qui fait que, lorsque cela sert nos intérêts, nous som-

mes plus qu'heureux de nous attribuer des traits de caractère profonds et invulnérables aux situations, et d'excuser nos points faibles par des facteurs extérieurs – « Je suis une personne fidèle. Mon infidélité ? C'était exceptionnel : on servait des alcools forts et une Lolita m'a pris au dépourvu. » Ces tendances sont très puissantes dans la pensée ordinaire, et conduisent de nombreux philosophes et psychologues à surestimer le pouvoir de la personnalité, du caractère, de la cognition, de la globalité et de l'impénétrabilité des traits, et à sous-estimer le pouvoir des situations, lequel peut amener un caractère pourtant apparemment stable et résistant à faire des choses surprenantes.

Hannah Arendt écrivait que « dans certaines circonstances, la plus ordinaire des personnes honnêtes peut devenir criminelle » (*Eichman à Jérusalem*, 1963). Les « circonstances » auxquelles elle pensait étaient les structures de la vie quotidienne pendant la période nazie. Adorno et son équipe (1950) ont entrepris de découvrir quels types de personnes sont plus susceptibles de succomber à de telles circonstances. Les recherches effectuées à l'aide de l'échelle F (F comme fascisme) indiquent que les attitudes suivantes vont de pair : le conventionnalisme ; une attitude soumise et non critique envers les idéaux du groupe auquel on appartient ; les attitudes punitives et agressives en cas de violation des normes conventionnelles ; l'opposition à l'imagination, à la subjectivité et à la tendresse ; la tendance à penser selon des schémas rigides et stéréotypés ; l'intérêt pour le pouvoir et la hiérarchie ; un intérêt exagéré pour le sexe et une conception rigide des rôles sexuels ; et l'idéalisation de ses parents et de soi-même (les personnes qui ont des préjugés ont une opinion plus uniformément favorable d'elles-mêmes que les personnes qui n'ont pas de préjugés). En dépit de divers problèmes méthodologiques, ces conclusions ont été, de manière générale, confirmées.

Ces travaux se concentraient sur les types de caractère, mais le point décisif est qu'une personnalité autoritaire ne causera aucun problème moral *majeur* jusqu'à ce que certaines circonstances ou situations se présentent. Les personnalités autoritaires ressemblent à des armes nucléaires ou à des grenades : elles sont inoffensives jusqu'au déclenchement de certaines conditions d'activation. Quels types de situation vont servir de détonateur ? Qu'est-ce qui va faire dérailler la personnalité autoritaire ? Quelles circonstances peuvent amener une personne normalement respectueuse de la moralité conventionnelle à accomplir d'horribles choses ?

Stanley Milgram, par ses études, nous offre quelques éléments de réponse. Il a montré en effet qu'il n'était pas nécessaire d'installer des individus par ailleurs moralement décents dans un environnement socio-économique devenu aberrant – comme c'était le cas pendant la période nazie – pour qu'ils en viennent à se comporter d'une manière condamnable. Une expérience psychologique isolée, convenablement choisie, pouvait facilement produire le même résultat.

Milgram a étudié plus d'un millier de sujets sur une période de trois ans (1960-1963), jusqu'à ce qu'on juge que ses études étaient contraires à l'éthique. Des sujets (âgés de vingt à cinquante ans, de divers milieux socio-économiques et niveaux d'études) étaient recrutés et payés pour participer à une expérience dont l'objectif déclaré était d'examiner les effets de la punition sur l'apprentissage. Les sujets acceptaient d'administrer un choc électrique à un complice du psychologue qui, au terme d'une entente préalable avec l'expérimentateur, ne devait répondre correctement qu'à une question sur quatre. Le générateur de chocs se composait d'un tableau muni de trente leviers, indiquant chacun une tension croissante. Le sujet avait l'ordre de progresser dans l'échelle des tensions, administrant ainsi (ce qu'il croyait être) un choc plus douloureux lors de chaque nouvelle erreur. Sur le tableau se trouvaient des étiquettes, à divers intervalles, indiquant : choc faible, modéré, fort, très fort, intense, extrêmement intense, danger et choc grave. Les deux derniers leviers portaient simplement la mention XXX. Pendant l'expérience, si le sujet manifestait de l'inquiétude – ce qui était le cas de pratiquement tous les sujets –, l'expérimentateur disait : « S'il vous plaît, continuez », « l'expérience exige que vous poursuiviez », « il est essentiel que vous continuiez », « vous avez accepté de participer, alors vous devez continuer ».

L'enseignement donné par l'ensemble de divers protocoles similaires est que 65 % des sujets sont allés jusqu'à la tension maximale, alors que, bien avant, la victime feignait déjà une douleur extrême. Ces études ont été reproduites dans une demi-douzaine de pays, et ont permis d'établir le même degré de soumission, sans aucune différence entre hommes et femmes. Et, ce qui est peut-être le plus surprenant, c'est que les résultats obtenus aux tests standard de personnalité ne montraient pas de grandes différences entre les sujets qui s'étaient montrés les plus obéissants et les sujets qui s'étaient montrés les plus rebelles lors de l'expérience de Milgram (Elms & Milgram, 1966).

Dans l'expérience standard de Milgram, on est un contre un : l'expérimentateur contre le sujet (avec le complice, cela fait deux contre un, mais le sujet n'en sait rien). Plus les sujets sont nombreux, plus augmente la probabilité d'une rébellion. Dans d'autres expériences similaires à celles de Milgram mais portant sur des groupes, on a constaté que la rébellion contre des exigences moralement problématiques était plus probable (Gamson, Fireman & Rytina, 1982). En particulier, lorsqu'on demande aux membres d'un groupe de faire une chose qui pose des problèmes moraux, s'ils peuvent faire part de leurs inquiétudes et que celles-ci

sont partagées et confirmées, alors les individus et le groupe refuseront d'accomplir ce geste moralement douteux. La force du nombre existe bien, comme on le dit. Le problème est que ce sont les opinions des autres membres du groupe qui comptent le plus. S'ils disent à l'anxieux que tout va bien, qu'il devrait faire ce qu'on lui demande, respecter son accord de participation à l'étude, etc., alors le conformisme est plus probable.

Les expériences examinées jusqu'ici font appel à une variable de situation, ayant trait à l'opinion des autres, que l'on pourrait considérer comme une variable intrinsèquement normative. J'entends par là que nous sommes des animaux sociaux, et que dans toute conception morale, ce que les autres pensent, disent et font, y compris leur opinion sur ce que nous devrions faire, doit être pris en compte lorsque nous décidons que faire. L'opinion des autres mérite d'être respectée, au moins à première vue, dans la délibération morale privée. Ainsi les pressions sociales sont-elles peut-être une source d'influence morale dont le pouvoir est certes unique, mais en définitive guère surprenant.

C'est là une idée plausible, mais des expériences importantes montrent que des variables non normatives – les influences concrètes de la vie quotidienne – peuvent elles aussi jouer de façon spectaculaire sur le comportement. Dans une expérience malicieuse, Darley et Batson (1973) ont pris comme sujets les élèves d'un séminaire ; ils étaient désignés au hasard pour préparer un bref exposé sur la parabole du bon samaritain, ou sur la question des possibilités d'emploi pour les diplômés du séminaire. Après avoir préparé des notes pour son exposé, chaque séminariste devait se rendre du site de préparation au site de l'exposé. La moitié des étudiants de chaque groupe étaient informés qu'ils étaient en retard et devaient se presser pour arriver au site de l'exposé. Un étudiant complice était affalé le long du chemin, souffrant d'un problème quelconque, et la variable dépendante était simplement de savoir si le sujet s'arrêtait ou non pour l'aider. Les séminaristes s'arrêtaient-ils souvent ? Non. Le fait qu'ils s'arrêtaient était-il lié d'une manière quelconque au thème de leur exposé ? Non, pas du tout. La seule variable significative était l'éventuel retard du séminariste ! Moins les sujets étaient pressés, plus il était probable qu'ils s'arrêtassent pour offrir leur aide.

Les variables plus triviales mais influentes ne manquent pas. En Amérique, lorsque les gens téléphonent depuis une cabine, ils vérifient qu'il ne reste pas de pièces dans l'appareil. S'ils trouvent ainsi de la petite monnaie, le comportement altruiste, avec ou sans raison ou mérite, se trouve pour ainsi dire libéré ultérieurement. Si l'on trouve une pièce, on aidera, par exemple, aussitôt après, un étranger à ramasser ses documents tombés à terre. Mais si l'on ne trouve pas de pièce, on n'offrira pas son aide !

Les caractères en situations manifestent plusieurs autres tendances qui conduisent à une réflexion plus réaliste au sujet de la vie morale. C'est le cas du « biais en faveur de son propre groupe ». Il est possible de créer toutes les caractéristiques de l'ethnocentrisme en affectant à des groupes des étrangers qui ne se connaissent pas, puis en mettant ces groupes en compétition. On constate un dédain pour le groupe auquel on n'appartient pas, même chez les très jeunes enfants, lorsque ses membres sont inconnus et qu'il n'y a pas de situation de réelle concurrence (Sherif *et al.*, 1961 ; Tajfel & Turner, 1979). Il a été suggéré que cette tendance était liée à l'acquisition et à la préservation de l'estime et de la confiance qu'on a pour soi. Un solide sens du moi exige le contraste avec autrui, et donc l'existence d'un autre qui n'est pas aussi digne d'estime, de respect et d'admiration.

Il existe aussi des études consacrées aux héros moraux, par exemple aux individus qui ont refusé d'accomplir des actes moralement répugnants pendant la Seconde Guerre mondiale. Là aussi, les résultats surprendront quelque peu ceux qui avaient de naïfs espoirs. Le fait d'être un individu moralement honnête entre en jeu, bien sûr, mais des caractéristiques telles qu'un tempérament aventureux, une forte identification à un parent moralement bon, et le sentiment d'être en marge de la société sont elles aussi importantes (London, 1970 ; Oliner S. P. & Oliner P. M., 1988 ; Tec, 1986).

On pourrait juger affligeants, s'ils sont vrais, les résultats des études sur l'altruisme et sur le biais en faveur de son propre groupe. Mais nous sommes des animaux humains et non des anges, et la perfection morale n'est pas une chose que l'évolution a prévue.

Revenons maintenant à la question par laquelle j'ai commencé. Quel est le statut du dogme kantien ? Quelle influence, à supposer qu'elle en ait une, la psychologie morale empirique exerce-t-elle sur la philosophie morale ? Je suggérerai ici certaines influences qu'elle pourrait avoir, et je laisserai le lecteur imaginer d'autres rapports, ou nier qu'il en existe.

Premièrement, le dogme kantien repose sur l'hypothèse selon laquelle il existe une faculté de raison pure, en laquelle et grâce à laquelle nous pouvons découvrir le principe moral idéal – l'impératif catégorique. Il n'existe cependant *aucune* théorie psychologique de l'esprit qui défende l'existence d'une telle faculté. C'est là une sage attitude de la part de la psychologie. Mais si une telle faculté n'existe pas, alors il n'y a rien à trouver en elle ni grâce à elle. Comment parvenons-nous alors aux principes moraux et à nos normes de bonté du caractère ? L'une des voies privilégiées est le respect des conventions. Ce qui est juste et bon est ce qui est reconnu par consensus comme juste et bon. Cette idée ne mène nulle part, pour

les raisons que Socrate, Platon, Kant, Kohlberg et beaucoup d'autres ont expliquées. La moralité conventionnelle se révèle, jour après jour, moralement répugnante : antisémite, raciste, sexiste, homophobe, xénophobe – la liste est sans fin. Il semble que nous ayons besoin de sources morales plus élevées, plus angéliques. S'il n'existe pas de faculté de raison pure pratique en laquelle nos idéaux éthiques peuvent être découverts, alors l'autre voie est empirique, même si elle n'est pas conventionnelle. Le seul endroit où l'on peut chercher des valeurs morales, c'est dans la vie humaine, dans le monde.

La méthode empirique consiste notamment à prêter attention aux connaissances qui nous viennent de la psychologie. Mais la psychologie à elle seule ne suffit pas. La réflexion éthique, même empirique, doit puiser aux sources de l'histoire, de la littérature, de l'anthropologie, de la sociologie, de la biologie de l'évolution, bref de toutes les sciences humaines, pour mener à bien les tâches difficiles qui consistent à élaborer une vision morale et à trouver une place pour la morale dans la vie humaine. L'aspect moral de la vie humaine n'est pas, après tout, celui qui compte le plus dans la vie, et encore moins le seul aspect de cette vie. C'est là une idée qui n'est pas évidente pour tout le monde, et surtout pas pour ceux qui adhèrent à la doctrine de la « souveraineté du bien moral ».

Une deuxième relation en laquelle la psychologie morale peut avoir une certaine pertinence pour la philosophie morale est la suivante : l'histoire de la philosophie morale est elle-même riche de thèses empiriques dont l'exactitude peut être vérifiée (mais pas seulement par la psychologie), et le fait que ces thèses soient vraies ou fausses exerce une influence sur nos normes et attentes morales, sur nos pratiques d'éducation morale, sur nos manières d'attribuer les responsabilités, etc. Je pense notamment aux thèses empiriques du type suivant : celui qui connaît le bien fait le bien ; si l'on a une vertu, on les a toutes ; le respect de la moralité suit de manière approximativement linéaire l'intensité des contraintes sociales visibles ; les êtres humains sont naturellement égoïstes ; ils sont naturellement altruistes. On pourrait en proposer bien d'autres.

Troisièmement, une grande partie des études mentionnées plus haut, bien qu'étant psychologiquement réalistes, sont peu flatteuses et, régulièrement, on tente de récuser les conclusions qu'elles proposent par une explication ou une autre – l'hypothèse que nous serions des anges, ou que nous le serions plus ou moins, est fermement ancrée, même chez ceux qui connaissent le monde. Mais la connaissance, c'est le pouvoir. Savoir honnêtement où se situent nos lignes de faille en matière d'éthique, abandonner certains mythes sur la nature et la résilience du caractère, entre autres, ne peut que nous apporter davantage de sensibilité et de ressources dans la construction d'un monde où l'honnêteté morale serait plus présente. La naïveté est un vice – un vice charmant, mais un vice néanmoins.

Devoir implique pouvoir. On ne devrait pas demander aux individus de devenir des personnes qu'ils ne peuvent pas être. C'est là le type de réalisme psychologique minimal que les philosophes de la morale doivent respecter. Mais la philosophie morale a besoin d'écouter ce que la psychologie et les autres sciences humaines ont à dire lorsqu'il s'agit de déterminer à quel point nous devrions être bons – ou à quel point nous pouvons l'être. Il n'y a aucune raison de penser que les personnes que nous sommes, ou que nous avons été jusqu'à maintenant, se rapprochent de plus ou moins près de ce que nous pouvons être d'un point de vue moral (mais c'est vrai aussi de tout autre point de vue – athlétique, sexuel, artistique...). Se rapprocher de très près de notre potentiel dans toutes les dimensions, morales et autres, est une chose que nous n'avons pas encore faite, et que, je suppose, nous ne ferons jamais. Mais il sera néanmoins fort utile de mieux comprendre les types de créatures que nous sommes, les compromis qui existent entre les différents idéaux – moraux, esthétiques et personnels – auxquels nous aspirons de façon légitime, et les communautés qui peuvent soutenir les projets que nous décidons de mener. Plus on en sait, mieux cela vaut. C'est là une vérité. Le dogme kantien et la division intellectuelle du travail en général devraient être ignorés dans la mesure où ils interdisent, au lieu de promouvoir, la possibilité pour différentes disciplines de mettre en commun des connaissances de qualité. Le partage, après tout, est une bonne chose, tant sur le plan de la connaissance que de l'éthique. Il est important de partager de bonnes choses, dont le savoir et la sagesse, pour mener une vie non seulement morale, mais aussi bonne et riche.

► ADORNO T. W. *et al.*, *The Authoritarian Personality*, New York, Harper, 1950. — ARENDT H., *Eichman in Jerusalem : A Report on the Banality of Evil*, New York, Viking, 1963 (trad. fr., *Eichmann à Jérusalem, rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, 1966, 1991). — BÈGUE L., « De la "cognition morale" à l'étude des stratégies du positionnement moral : aperçu théorique et controverses actuelles en psychologie morale », *L'année psychologique*, 1988, 98, 295-352. — DARLEY J. M. & BATSON C. D., « From Jerusalem to Jericho : a study of situational and dispositional variables in helping behavior », *Journal of Personality and Social Psychology*, 27, 1973, 100-108. — DEIGH J., *The Sources of Moral Agency : Essays in Moral Psychology and Freudian Theory*, Cambridge, New York, Cambridge Univ. Press, 1996. — ELMS A. C. & MILGRAM S., « Personality characteristics associated with obedience and defiance toward authoritative command », *Journal of Experimental Research in Personality*, I, 1966, 282-289. — FIREMAN G. D., Ted E. McVay, Jr., Owen J. Flanagan éd., *Narrative and consciousness : Literature, psychology, and the brain*, Oxford/New York, Oxford Univ. Press, 2003. — FLANAGAN O., *Varieties of Moral Personality : Ethics and Psy-*

chological Realism, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1991 (trad. fr. S. Marnat, *Psychologie morale et éthique*, Paris, PUF, 1996). — GAMSON W. A., FIREMAN B. & RYTINA R., *Encounters with Unjust Authority*, Homewood (Ill.), Dorsey, 1982. — GILLIGAN C., *In a Different Voice : Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1982 (trad. fr., *Une si grande différence*, Paris, Flammarion, 1986). — HARTSHORNE H. & MAY M. A., *Studies in the Nature of Character*, vol. 1, *Studies in Deceit*, 1928, vol. 2, *Studies in Self-Control*, 1929, vol. 3, *Studies in the Organization of Character*, New York, Macmillan, 1930. — HEKMAN S. J., *Moral voices, moral selves : Carol Gilligan and feminist moral theory*, Univ. Park, Pa., Pennsylvania State Univ. Press, 1995. — JACOBS J. A., *Practical Realism and Moral Psychology*, Washington, DC, Georgetown Univ. Press, 1995. — JOHNSON M., *Moral Imagination : Implications of Cognitive Science for Ethics*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1993. — KANT E., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), trad. fr., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave, 1969 ; *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1985. — KENDLER H. H., *Amoral Thoughts about Morality : The Intersection of Science, Psychology and Ethics*, Springfield, Ill., C. C. Thomas, 2000. — KOHLBERG L., *Essays on Moral Development*, vol. I, *The Philosophy of Moral Development : Moral Stages and the Idea of Justice*, San Francisco, Harper & Row, 1981 ; *Essays on Moral Development*, vol. II, *The Psychology of Moral Development : The Nature and Validity of Moral Stages*, San Francisco, Harper & Row, 1984. — LAPSLEY D. K., *Moral Psychology*, Boulder, Westview Press, 1996. — LATANÉ B. & FARLEY J., *The Unresponsive Bystander : Why Doesn't He Help ?*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1970. — LONDON P., « The rescuers : motivational hypotheses about Christians who saved Jews from the Nazis », *in* MACAULAY J. R. & BERKOWITZ L. éd., *Altruism and Helping Behavior*, New York, Academic Press, 1970. — MACINTYRE A., « How moral agents became ghosts : or, why the history of ethics diverged from that of the philosophy of mind », *Synthese*, 53, 1982, 295-312. — MAY L., FRIEDMAN M. & CLARK A., *Mind and Morals. Essays on Ethics and Cognitive Science*, Cambridge (Mass.) MIT Press, 1996. — MILGRAM S., *Obedience to Authority : An Experimental View*, New York, Harper & Row, 1974 (trad. fr., *Soumission à l'autorité*, Paris, Calmann-Lévy, 1990). — MOESSINGER P., *La Psychologie morale*, Paris, PUF, 1989. — OLINER S. P. & OLINER P. M., *The Altruistic Personality : Rescuers of Jews in Nazi Europe*, New York, Free Press, 1988. — PIAGET J., *Le Jugement moral chez l'enfant* (1932), Paris, PUF, 1973, 1992. — RAWLS J., *Theory of Justice*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1971 (trad. fr. C. Audard, *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987). — ROTTSCHAEFER W. A., *The Biology and Psychology of Moral Agency*, Cambridge [England] ; New York, Cambridge Univ. Press, 1998. — SHERIF M., HARVEY O. J., WHITE B. J., HOOD W. R. & SHERIF C. W., *Intergroup Conflict and Cooperation : The Robbers Cave Experiment*, Norman, Univ. of Oklahoma Book Exchange, 1961. — TAJFEL H., *Human Groups and Social Categories*, Cambridge Univ. Press, 1981. — TAJFEL H. & TURNER J. C., « An integrative theory of social conflict », *in* AUSTIN W. & WORCHEL S. éd., *The Social Psychology of Intergroup Relations*, Monterey, Brooks/Cole, 1979. — TAYLOR S. E., *Positive Illusions : Creative Self-Deception and the Healthy Mind*, New York, Basic Books, 1989. — TAYLOR S. E. & BROWN J., « Illusion and well-being : a social psychological perspective on mental health », *Psychological Bulletin*, 103, 1988, 193-210. — TEC N., *When Light Pierced the Darkness : Christian Rescue of Jews in Nazi-Occupied Poland*, Oxford, Univ. Press, 1986. — WREN Th. E., *Philosophical Perspectives in Moral Psychology*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1991.

Owen FLANAGAN

→ *Action ; Aristote ; Caractère ; Causes de l'action ; Contractualisme ; Culpabilité, Éducation morale ; Égalité ; Égoïsme ; Féministe (Éthique) ; Kant ; Loi ; Obligation ; Psychiatrie ; Réalisme moral ; Sens moral ; Société ; Vertu.*

PUDEUR

Si la pudeur est universellement recommandable, on ne peut pas dire que l'accord règne sur son contenu ni sur l'étendue de sa juridiction. L'exemple le plus frappant de dissentiment est fourni par la nudité traditionnelle des athlètes, nullement considérée comme impudique à l'intérieur du monde grec. Cette nudité choqua pourtant les vieux Romains. Pérennisée par la statuaire antique et revisitée par la peinture renaissante, elle devait par la suite scandaliser le monde chrétien.

Puisqu'il n'y a pas d'unanimité sur ce que la pudeur doit s'employer à cacher, la conduite modeste, dans son détail pratique, ne peut pas se définir absolument, mais s'apprécie relativement au code d'une société donnée. Ce caractère relatif joue aussi à l'intérieur d'une même société. En effet, si un minimum de pudeur est exigible de tous, il n'est pas dit que cette disposition doive être également cultivée par tous : étant entendu que tous doivent ménager la pudeur, faut-il pour autant que tous l'éprouvent ? Ou bien est-elle propre à une catégorie déterminée (les femmes plutôt que les hommes, les jeunes gens plutôt que les adultes) ? À rebours de la sensibilité individualiste contemporaine, des arguments sérieux ont plaidé par le passé en faveur d'une distribution inégalitaire.

Honte et pudeur

La proximité de la honte et de la pudeur fournit un point d'ancrage possible pour la définition d'une notion qui paraît éminemment variable. La parenté des deux est généralement reconnue. Le terme grec *aidôs* / αἰδώς, de la famille du verbe *aideomai* / αἰδέομαι (avoir honte) la rend manifeste. Il en va de même avec l'allemand *Scham* (honte, pudeur). La situation est un peu différente en anglais : en l'absence d'un équivalent, la traduction hésite, selon le contexte : *modesty* et *sense of decency* servent à rendre la disposition générale, mais *shame* (honte) s'impose quand il s'agit d'évoquer l'émotion éprouvée. Enfin la proximité se retrouve dans les langues issues du latin : *pudere* veut dire avoir honte.

Fortement associées par ces relations étymologiques, la honte et la pudeur sont des émotions

parentes. L'une et l'autre supposent une sensibilité au regard d'autrui, l'une et l'autre réagissent à une réprobation extérieure, hypothétique ou réelle. Cependant, si grande que soit leur proximité, elles se distinguent sous deux rapports. Elles n'interviennent pas avec la même force ni au même moment : la honte est un accablement brutal. Dans toute sa force, elle peut paralyser – on est alors interdit de honte. La pudeur au contraire est une inhibition légère, qui laisse une liberté d'agir, en particulier pour mener à bien les conduites d'évitement. De plus, la pudeur précède l'inconduite ou l'infamie, la honte les suit. On pourrait soutenir que la pudeur, précisément parce qu'elle est un signe avant-coureur de la honte, permet d'en faire l'économie : intervenant en amont de l'acte indécent, elle permet d'éviter à la fois le scandale objectif et la honte qui en est la sanction subjective. Comparée à la honte, elle aurait sur elle l'avantage de la prévention sur le traitement. On peut rappeler la formule de Spinoza : « Si le mal dont on a peur est la Honte, alors la Peur s'appelle Pudeur » (*Éthique,* III, XXXIX, Scolie).

Ce lien avec la honte permet aussi d'expliquer l'ambiguïté du statut de la pudeur, qui est parfois traitée comme une vertu, et parfois ravalée au rang de simple disposition. De même que la honte, la pudeur est en effet une réaction, même si c'est une réaction anticipatrice. Si elle peut avoir de l'effet – en particulier celui de prévenir ou d'éviter –, elle ne saurait avoir l'initiative : elle est nécessairement seconde, et ne peut se manifester sans révélateur. Autrement dit, il faut qu'elle soit blessée, non pour exister, sans doute, mais du moins pour paraître. Certes, on peut agir en vue de ménager la pudeur d'autrui. C'est là œuvrer pour la pudeur, ce n'est pas agir par pudeur. D'elle-même, elle n'inspire pas d'action bonne – elle retient d'en commettre de mauvaises. S'il est des gestes ou des réactions pudiques, il n'y a pas d'action pudique. Cette passivité de la pudeur la distingue de vertus comme la justice, le courage ou la force dont l'activité n'est pas au même degré dépendante des circonstances.

Cette faiblesse inhérente ne doit pas faire oublier qu'à l'origine, dans la Grèce archaïque, l'*aidôs* fut une vertu guerrière, liée à l'honneur et au sens du devoir. « L'*aidôs* des guerriers nobles est avant tout sentiment de l'honneur » (Richter, « Scham, scheu », *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1992, 1209). Parlant du « sens du devoir » qui distingue le noble chez Homère, Werner Jaeger l'identifie à l'*aidôs* (Jaeger, *Paideia*, Paris, Gallimard, 2e éd., 1988, 33). C'est le propre du guerrier noble de ne pas se livrer à de bas instincts, de ne pas s'abandonner à la violence, de garder la mesure alors qu'il se trouve en position de force. Et cette retenue s'explique par *l'aidôs*, qui le préserve de tomber dans la colère, l'inconduite et les débordements. Sensibilité innée au jugement d'autrui, la pudeur en ce sens est ce qui retient d'abuser du pouvoir. Elle est honte native devant ce qui est haïssable. Tout comme l'honneur, elle ne souffre pas la réprobation de l'entourage. Dans cette perspective, la crainte de la mauvaise réputation est entièrement louable, et strictement distinguée de la crainte dont elle ne forme pas une partie. (C'est seulement sur la base d'un courage militaire généralisé qu'on peut comprendre cette valorisation de l'*aidôs* : à l'intérieur d'un groupe de guerriers courageux, l'*aidôs* est la disposition qui distingue le noble.)

Parce qu'elle est la condition de la modération, cette qualité fut la marque de l'excellence du noble, avant de devenir un signe de la vertu du citoyen. Ainsi la pudeur a-t-elle accompagné l'évolution historique des régimes grecs, quittant la sphère nobiliaire et militaire où elle apparaît d'abord, pour devenir une qualité civique, tandis que sa signification s'élargit progressivement en « sentiment général du droit et de la décence » (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1209). Une telle plasticité s'explique par la considérable valeur sociale de cette disposition. La retenue, la réserve et la modestie, qualités qui sont liées à la culture de la pudeur, sont appréciables dans la vie en commun, quelle que soit la forme d'organisation sociale qui prévaut. De même que la honte est inséparable de toute pédagogie (il ne serait pas possible d'éduquer un être absolument éhonté, mais seulement de le dresser), de même la pudeur apparaît-elle, dans cette perspective, comme indispensable à toute vie en société, voire comme fondatrice de celle-ci.

L'usage philosophique du terme ne s'oppose pas au sens commun, mais le développe. Dans la version qu'il donne du mythe d'Épiméthée, Platon paraît faire de la pudeur une vertu capitale. De ce mythe de distribution, on retient généralement les premiers éléments : l'homme, oublié par Epiméthée lors de la répartition des divers avantages qui permettent à chaque espèce de survivre, est sauvé *in extremis* par l'intervention de Prométhée. À ce premier volet, le récit platonicien ajoute une suite. Les hommes, une fois dotés du feu et de la connaissance des arts, ne parviennent cependant qu'à une survie misérable, pénible et isolée, jusqu'à ce que Zeus, craignant leur anéantissement, ne leur envoie la justice et la pudeur (*dikê* / δίκη et *aidôs* / αἰδώς) pour qu'ils puissent vivre ensemble dans des cités. La pudeur apparaît bien ici comme une qualité fondamentale, à défaut de laquelle l'homme n'est pas capable de vivre en société, ni même digne de vivre, à s'en tenir au propos de Zeus : « Établis en outre en mon nom cette loi que tout homme incapable de pudeur et de justice sera exterminé comme un fléau de la société » (*Protagoras*, 322 *b* - 323 *a*). Il y a là une extraordinaire promotion de la pudeur, puisqu'elle marche de pair avec la justice, et devient condition de possibilité de la vie en commun. Certes, rien n'indique que Platon souscrive à cette évaluation : le récit

est mis dans la bouche de Protagoras, le sophiste. D'autre part, au terme de pudeur se subsitue, dans la suite du discours de Protagoras, celui de tempérance, comme s'il en était plus ou moins synonyme – une confusion que Socrate ne manque pas de relever. Cependant le lien de la justice et de la pudeur se trouve réaffirmé par ailleurs : dans *Les Lois* (943 *e*), la justice est présentée comme fille de la pudeur.

Généralement, la pudeur n'occupe pas une place aussi centrale dans la philosophie morale. Ainsi Aristote l'exclut-il nettement de la liste des vertus : « La pudeur n'est pas une vertu, mais on fait l'éloge de l'homme pudique » (*Éthique à Nicomaque*, II, 1108 *a*). Cependant, dans ce domaine des affections et des passions où joue la pudeur, on peut repérer la structuration typique de l'éthique, opposant la moyenne, le défaut et l'excès. Le pudique tient le milieu entre le pudibond, qui rougit de tout, et l'impudique qui ne rougit de rien.

À la valorisation traditionnelle de la pudeur, qui ne permet de déterminer aucune limite, s'oppose désormais une évaluation prudente. Si Aristote reconnaît, avec Platon, l'importance de la pudeur juvénile, il ne croit nullement que tous l'ont en partage : « La plupart des gens [...] ne sont pas nés pour obéir à la pudeur » (*op. cit.*, X, 1179 *b*). On peut aussi se demander s'il ne borne pas son importance à l'âge de l'apprentissage. Relevant du domaine de l'affection (*pathos* / πάθος), la pudeur peut même nuire à l'assurance morale : elle est contraire à la disposition ferme (*hexis* / ἕξις) caractéristique du vertueux.

Pudeur et chasteté

La constellation de significations dans laquelle s'inscrit la pudeur, durant l'Antiquité grecque, ne nous est pas entièrement étrangère. Par exemple, c'est bien ce groupe de significations qui est mobilisé lorsqu'on rappelle à la pudeur des hommes politiques cyniques et corrompus. Néanmoins l'évolution morale, de la Grèce antique à la Rome chrétienne, devait progressivement détacher la pudeur des vertus de retenue et de modération, qui forment la constellation initiale, pour l'associer étroitement à la chasteté. C'est un glissement que le sens originel n'excluait nullement – dans l'idéal de modération, la dimension de retenue sexuelle n'était pas absente. Mais elle n'était pas centrale. Aujourd'hui en revanche, la pudeur ne se laisse plus dissocier aisément du corps et de la sexualité. On peut certes concevoir une pudeur qui ne soit pas physique – par exemple, une pudeur sentimentale ou morale –, mais c'est de manière dérivée, et par analogie. En français contemporain, le dictionnaire fixe la hiérarchie : la pudeur est d'abord une réaction de honte liée à l'exposition ou à l'évocation des parties génitales, et par extension, de tout ce qui est suceptible de causer du trouble ou de la confusion. Ainsi le sens commun relie-t-il la pudeur aux parties génitales, comme l'étymologie la *pudor* aux *pudenda*. C'est aussi le sens dont le terme est chargé dans la langue juridique, lorsqu'il est question d'attentat à la pudeur.

Cette conception moderne fait à cette vertu, si c'en est une, une place très particulière, à la charnière du corps et de l'esprit. La pudeur renvoie d'abord à la gêne et à l'embarras que cause le fait d'avoir un corps sexué à celui qui n'est pas éhonté ou impudique. Mais tout en étant liée à la matérialité du corps, la pudeur est proprement humaine. Max Scheller, en s'en tenant au plan du phénomène extérieur, suggérait une progression dans les ordres du vivant (*La Pudeur*, 1952, 21). Partant d'une remarque de Schopenhauer sur les plantes qui exhibent naïvement leurs parties reproductrices, il note que celles-ci sont plus cachées, mais toujours visibles chez l'animal, alors qu'elles sont dissimulées chez l'homme, seul être dans la nature à prendre soin de les couvrir.

Comme expérience intérieure également, la pudeur n'a de sens que référée au corps humain : ni l'animal, ni l'ange ne sont susceptibles de l'éprouver. Pour ce qui est de l'animal, les conduites qu'on serait tenté d'appeler « pudiques » s'expliquent toujours par des raisons de sécurité : le fait de s'écarter pour cacher les ébats sexuels s'explique par l'effort de se soustraire aux prédateurs, ou encore « aux empêchements qu'exercent les individus dominants du groupe » (Vidal, *Comunications,* n° 46, 1987, 13). Sur le plan religieux, il semble bien que la pudeur n'ait pu être prêtée à des entités divines qu'à raison d'une projection anthropomorphe. C'est le cas dans le panthéon grec où le désir et la reproduction « sexuée » existent chez les dieux aussi bien que chez les hommes. Dès lors, il n'est pas inconcevable d'imaginer une pudeur divine. C'est ce qu'illustre l'épisode célèbre de Diane mettant à mort Actéon, le chasseur coupable de l'avoir, bien involontairement, surprise au bain. Mais la pudeur ne peut avoir de sens rapportée aux corps angéliques et glorieux. Dans la tradition chrétienne, le sentiment de pudeur est nettement relié au péché originel, puisque la honte de la nudité est consécutive à la faute et à malédiction divine. C'est le sentiment qu'éprouvent Adam et Ève, une fois chassés du paradis terrestre : « Alors leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils connurent qu'ils étaient nus » (Genèse **3** 7. Par opposition à l'absence de honte qui est un corollaire de l'ignorance supra-lapsaire : « Or tous deux étaient nus, l'homme et la femme, et ils n'avaient pas honte l'un devant l'autre », Gn **2** 25).

À partir de ce recentrement moderne, le sort de la notion devient étroitement lié au jugement porté sur la chasteté. Tandis que toute une tradition religieuse et moralisatrice ne cesse d'insister sur son importance, libertins et matérialistes font feu de tout bois contre elle. Le conflit est flagrant

au XVIII[e] s. Ainsi Diderot juge ouvertement que la pudeur est presque entièrement conventionnelle (*Supplément au voyage de Bougainville,* V). Inculquée par l'éducation, elle disparaît lorsque des « circonstances extrêmes [...] ramènent l'homme à sa première simplicité » : « Dans la misère, l'homme est sans remords ; dans la maladie, la femme est sans pudeur » *(op. cit.).* Le cercle des « philosophes » français réagit à l'unisson. Duclos raille gaillardement cette « belle vertu qu'on attache le matin avec des épingles », tandis que Casanova, qui plaisante dans le même esprit, s'abrite derrière un docteur de l'Église, invoquant contre la pudeur l'autorité de Clément d'Alexandrie (*Histoire de ma vie*, 6, X, 1993, 417. La référence à Titus Flavius Clemens concerne le II[e] et le III[e] livre du *Paidagogos*).

Sortant de l'opposition frontale entre les Lumières et le christianisme, Rousseau est certainement le philosophe qui a proposé l'élaboration la plus originale et la plus développée de la pudeur (*Émile*, V). Loin d'opposer pudeur répressive et nature libératrice, il ancre la pudeur dans la nature, et fait d'elle le plus sûr auxiliaire non seulement de l'amour, mais même du désir sexuel. Paradoxalement, la réserve pudique de la femme est ce qui confére au désir masculin sa puissance propre (tandis que la débauche féminine fait peser la menace d'une dévirilisation dramatique). Ce renversement va de pair avec une spécialisation générique : la pudeur devient l'apanage des femmes. Elle est la clef de voûte de l'organisation familiale, assurant à la fois la relance du désir masculin et la stabilité du lien conjugal. Or c'est par la famille que l'homme tient à la société : à la différence du civisme antique, qui ne repose que sur lui-même, l'attachement à la patrie, dans le monde moderne, dérive du lien familial. On peut dire sans exagération que la pudeur féminine devient une condition nécessaire à la politique du *Contrat social.* Cette remarquable promotion n'est pas sans soulever quelque scepticisme, y compris chez les commentateurs avertis. Après avoir montré à quel problème théorique elle répond, Allan Bloom souligne le caractère quasi magique d'une telle solution : la pudeur, selon lui, résout presque trop bien les choses. Elle est le *deus ex machina* du système.

La réélaboration rousseauiste de la pudeur, comme vertu féminine par excellence, institue un nouveau rapport à la féminité, à l'amour et au mariage, qui est constitutif de la sensibilité romantique (Bloom, *Amour et Amitié*, Paris, Fayard, 1996). En outre, elle allait déterminer une véritable hégémonie de la pudeur dans l'éducation morale des filles, au XIX[e] s. Sous les coups de la critique féministe, ce modèle semble en passe de s'épuiser.

Les réflexions récentes autour de la notion de pudeur tendent à revenir sur la différenciation tranchée qui a prévalu au XIX[e] s. Nous ne pouvons prendre en compte ici l'approche phénoménologique de la pudeur tentée par Max Scheler en 1913 : elle s'inscrit dans une perspective d'eugénisme au sens propre, certes dénuée de toute implication sélectionniste ou autoritaire, mais qui semble extravagante aujourd'hui, l'ambition étant de dégager un rapport que le libre choix amoureux – et donc la pudeur qui en est le corollaire – entretiendraient avec l'amélioration de l'espèce. Tout en faisant la part de l'esprit du temps, on avoue quelque surprise devant l'énoncé suivant : « Tout observateur lucide de l'Allemagne trouvera que le type allemand du Nord, de haute taille, d'un blond clair, aux yeux bleus, à la tête allongée, possède aussi la pudeur la plus délicate et la plus sensible » (*op. cit.,* 116). Plus pénible encore est l'allusion péjorative à « l'essence de l'esprit juif » (*op. cit.,* 124). Signalons enfin que certaines tendances actuelles du droit américain et de la réflexion juridique concernant l'individu et le domaine privé *(privacy)* se rattachent à la pudeur, mais en amont de l'élaboration rousseauiste et romantique de la notion. Sous le terme général de droit à la dignité *(right of dignity),* l'attention aux conditions de détention des prisonniers, d'internement des malades mentaux ou d'hospitalisation des impotents permet de renouer, par delà des questions de morale sexuelle, avec une exigence centrale. Elle peut prendre, dans des cas dramatiques, une forme tranchante : la pudeur ou la mort, pourrait-on dire. Dans toute son extension, le droit à la dignité peut comprendre en effet le droit de refuser des soins ou des traitements jugés humiliants. Il s'oppose alors au respect de la vie, formant avec lui un conflit de valeur crucial, dont les débats contemporains sur l'euthanasie montrent l'extrême gravité (Dworkin, *Life's Dominion*, 1994, 236).

► ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* introd., trad. et comm. R. A. Gauthier & J.-Y. Jolif, Louvain/Paris, Nauwelaerts, 2 t., 4 vol., 2[e] éd., 1970. — BLOOM A., *Amour et Amitié,* trad. P. Manent, Paris, Fayard, 1996. — BOLOGNE J.-C., *Histoire de la pudeur,* Paris, Orban, 1986. — DIDEROT D., *Supplément au voyage de Bougainville* (publ. 1796). — DUERR H. P., *Nudité et pudeur. Le mythe du processus de civilisation,* trad. V. Bodin, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1998. — FREUD S., *Trois Essais sur la théorie sexuelle* (1905), trad. fr., Paris, Gallimard, 1989. — JANKÉLÉVITCH V., *L'Ironie,* Paris, Flammarion, 1964 ; *Traité des vertus*, Paris, Bordas, 1949, t. III, chap. IX. — LEVINAS E., *Totalité et Infini*, IV[e] partie, Paris, Le Livre de poche, 1990. — MOREL CINQ-MARS J., *Quand la pudeur prend corps*, Paris, PUF, 2002. — PLATON, *Phèdre*, trad. fr. et comm. L. Brisson, Paris, Flammarion, 1989. — ROUSSEAU J.-J., *La Nouvelle Héloïse* (1761), in *OC*, Paris, Gallimard « Pléiade », t. III, 1964 ; *Émile* (1762) ; *ibid.,* t. IV, 1969. — SCHELER M., *Ueber Scham und Schamgefühl* (1913), trad. fr. *La Pudeur*, Paris, Aubier, 1952. — SELZ M., *La Pudeur, un lieu de liberté*, Paris, Buchet-Chastel, 2003. — VIGARELLO G., *Le Propre et le Sale*, Paris, Le Seuil, 1985. — Coll. : « Parure, Pudeur, Éti-

quette », *Communication*, n° 46, Paris, Le Seuil, 1987. — *La Pudeur*, Autrement, 1992.

Claude HABIB

→ *Amitié ; Antiquité ; Aristote ; Corps ; Honneur , Honte , Platon ; Relations interpersonnelles ; Respect.*

PUFENDORF Samuel von → Loi naturelle moderne

PURITANISME

Sens et extension du mot puritain

« Puritain » est le nom donné, par leurs adversaires, au groupe ou parti qui, au sein de l'Église d'Angleterre, voulut, de l'intérieur, et à partir des années 1560, pousser la Réforme de cette Église jusqu'au modèle des Églises calvinistes du continent, et à ceux d'entre eux qui, désespérant de cette réforme, émigrèrent en Amérique où ils fondèrent des Églises selon leur cœur.

Il ne faut pas opposer « puritain » et « anglican » (ou Église établie) avant les années 1620, car jusque-là ceux qui comptent dans l'Église établie, y compris la plupart des évêques, sont « calvinistes », et les puritains, fort minoritaires en nombre, forment une réelle « majorité morale ». Ce n'est qu'avec la prééminence de Laud et de quelques évêques réactionnaires à partir de 1626 que le calvinisme cesse d'être la doctrine dominante et presque exclusive de l'anglicanisme (s'il faut utiliser ce mot qu'on n'emploie d'ailleurs pas en anglais à cette époque ; à partir des années 1620 on disait plutôt « arminiens »).

Il ne faut pas trop opposer le puritanisme anglais et le puritanisme des colonies anglaises d'Amérique. La grande émigration puritaine, faible en nombre mais considérable en conséquences, date de ces années du XVIIe s., quand les partisans d'une réforme radicale de l'Église d'Angleterre désespèrent de la hiérarchie ecclésiastique et politique, des évêques et du roi. La plus grande différence est que dans certaines colonies les puritains détinrent une grande partie du pouvoir politique et social, tandis qu'en Angleterre ils n'en eurent qu'une assez faible partie et seulement pendant les quelques années de la République cromwellienne.

Les puritains ne sont pas des séparatistes de principe (principe qui repose sur une Église de « confessants »). Le séparatisme n'est pas seulement pour les puritains anglicans une tendance extrême, c'est une hérésie puisqu'il affirme la quasi-coincidence de l'Église visible avec l'invisible ; c'est un pharisaïsme et on le lui reproche (comme les non-puritains le reprochent d'ailleurs aux puritains). Même les puritains qui veulent que l'Église soit presbytérienne ou congrégationaliste ne sont pas des séparatistes, puisqu'ils admettent l'Église de multitude (les excommuniés sont membres de l'Église et participent au culte de l'Église ; ils ne sont pas damnés, car Dieu seul connaît les réprouvés et les élus).

Le régime non épiscopal (presbytérien-synodal, ou presbytérien-indépendant, ou même démocratique) n'est pas une revendication doctrinale fondamentale avant les années 1625 ; rares sont ceux qui exigent l'entière autonomie des Églises locales. Il n'y a ni refus absolu de l'existence de fait des évêques, ni conception de l'épiscopat comme nécessaire à l'*esse* de l'Église ou même comme *jure divino*, mais tout au plus comme nécessaire au *bene esse* de l'Église, et le plus souvent simplement comme nécessité pratique d'administration.

Ce qui donna aux puritains leur connotation sectaire (d'Église de professants) et démocratique, c'est le phénomène politique de la Révolution anglaise. En ce sens le puritanisme américain est plus près des origines, puisque comme il n'y a pas eu de Révolution dite puritaine, le puritanisme y est resté ordonné, traditionnel, intégré à l'ordre social.

Le mot doit naturellement être restreint à l'Angleterre et à l'Amérique. Il ne peut être employé pour l'Écosse, ou la Suisse, ou la France. Pour ce qui est de l'Amérique, doctrinalement, théologiquement, la parenté avec l'Angleterre est évidente : pratiquement tout le clergé puritain d'Amérique *(ministres, « docteurs », théologiens)*, tous ceux qui transmettent, exposent, justifient ou élaborent la doctrine, ont reçu leur formation et le plus souvent ont d'abord exercé en Angleterre, et les plus importants d'entre eux sortent des universités anglaises. Pour l'Angleterre il ne convient pas d'employer le mot *puritain* après la Restauration de 1660, ou du moins après la loi de tolérance de 1689, puisqu'il est essentiel au puritanisme d'être une vision de l'Église nationale et non d'être un non-conformisme ou un séparatisme. Puisque à partir de 1660 ils sont traités comme des non-conformistes, et qu'ils ont eux-mêmes renoncé à transformer l'Église d'Angleterre, ce ne sont plus des puritains.

Il faut même être prudent à partir de 1640. L'explosion des sectes est quelque chose de bien différent du puritanisme. L'expression « révolution puritaine » vient des historiens du XIXe s., et les historiens d'aujourd'hui y ont heureusement renoncé. Pour l'Amérique, il n'y a ni la période révolutionnaire, ni la coupure de 1660, et le mot mérite de rester plus longtemps légitime. Il ne perd sa légitimité que très graduellement, à mesure que le puritanisme se transforme soit en déisme rationaliste, soit en sectarisme, soit en rigorisme moral, mais il est certainement légitime jusqu'à la fin du siècle et pour nombre de théologiens et même d'Églises bien plus tard.

Le programme des puritains est facile à cerner, puisque avoir un programme est pour eux essentiel.

L'Église

C'est une conception de l'Église bien différente de la conception médiévale que représentent les puritains. L'Église ne se définit aucunement par la hiérarchie cléricale, mais comme la communauté (*congregatio*) des fidèles. Dans l'Église, s'il y a des ministères spécialisés (donc un clergé), il n'y a pas de hiérarchie. Sans doute ce ne seront que quelques sectaires sous la Révolution qui laisseront des laïcs et même des femmes prêcher et célébrer le culte. Sans doute aussi le prestige et l'influence de certains ministres (on évite absolument le mot *prêtre*) est-il très grand. Mais la réalité de l'Église, son essence et sa note, c'est les fidèles. *Churchman* veut dire « membre de l'Église » (surtout quand il s'agit de l'Église anglicane) et non, comme *homme d'Église* en français, clerc.

En outre il faut faire une distinction fondamentale entre l'Église invisible, qui est l'ensemble des vrais chrétiens, des « élus », dont Dieu seul connaît la composition, et l'Église visible, qui est l'ensemble des gens qui semblent chrétiens. Celle-ci est nécessaire, et Dieu l'a voulue et la veut, mais elle n'est pas tout à fait l'Église. Aussi l'Église n'est nullement le Royaume de Dieu. Le Royaume de Dieu est amorcé en ce monde, mais il ne pourra être pleinement réalisé qu'après la Parousie. En Amérique il se trouve pourtant qu'on fit souvent dépendre la qualité de membre de l'Église (visible) des signes de sainteté de vie, ce qui fermait la porte à la liberté et à la tolérance dont cette distinction était porteuse.

La réalité de l'Église se trouve entièrement réalisée au niveau de l'Église locale aussi bien qu'au niveau des Églises nationales et de l'Église universelle. C'est de l'union des premières que naissent les autres. Aussi le pouvoir ecclésiastique vient-il d'en bas, non d'en haut. Pour les puritains les plus décidés, l'Église locale, représentée par ses « anciens », doit pouvoir choisir son pasteur, et au besoin le renvoyer. Les affaires de l'Église sont réglées au niveau local par le conseil des Anciens réunis avec le ou les pasteurs ; pour ceux qu'on appelle les « indépendants » (plus tard « congrégationalistes », car le mot anglais *congregation* désigne l'ensemble des fidèles d'une Église locale), les choses s'arrêtent là, et il n'y a rien au-dessus de l'Église locale. C'est le système qui sera en principe adopté en Angleterre sous la République de Cromwell. Pour les « presbytériens » ou « presbytériens synodaux », il y a, au-dessus de l'Église locale, une pyramide de synodes ou conseils, provinciaux, nationaux, formés d'un nombre égal de laïcs et de pasteurs désignés par l'échelon inférieur. C'est le système qui fut réalisé, à l'imitation des Églises calvinistes d'Europe, par les émigrants puritains d'Amérique du Nord. Il est clair qu'il y a là une source essentielle de la démocratie représentative moderne. En fait le puritanisme affaiblit largement le pouvoir clérical.

D'abord l'État (le magistrat, le pouvoir civil) sont légitimes dans leur sphère, même s'ils ne sont pas chrétiens, et le magistrat chrétien, s'il a le devoir de protéger et au besoin de corriger l'Église, n'est pas soumis en tant que magistrat à son autorité. Il y a là une application consciente du principe de la séparation de l'Église et de l'État, qui sera plus tard inscrit dans la constitution des États-Unis.

Le seul pouvoir de l'Église est celui de la « discipline ». Certes, les puritains tiennent de façon essentielle à ce maître-mot, la discipline personnelle et collective qui doit modeler et la personne des « saints » et une société nouvelle, « faite pour les saints » *(fit for saints to live in)*. Mais la discipline se réduit à certaines sanctions morales dans certains cas d'outrage aux mœurs, et surtout à l'excommunication. Celle-ci, à la différence de l'excommunication médiévale, ne met pas celui qui en est l'objet en dehors de la société. Il perd, dans certaines colonies d'Amérique, ses droits politiques, mais pas ses droits civils ni sa qualité de membre de l'Église, même si dans la pratique il arrive qu'il soit traité en paria.

D'autre part, la discipline devrait pour les puritains être exercée par un pouvoir d'Église, mais non par un pouvoir clérical : il devait être (et en Amérique il est effectivement) exercé par le consistoire (*kirk-session*, conseil des Anciens) où les pasteurs sont un ou deux contre une demi-douzaine ou une douzaine de laïcs.

Cependant il arrive, là où les puritains réalisent leur programme, c'est-à-dire en Amérique (et dans l'Écosse presbytérienne) et, mais rarement, en Angleterre sous la République, qu'ils se montrent réellement tyranniques et tatillons à l'égard des autres et souvent d'eux-mêmes. C'est ce qui risque d'arriver à tout pouvoir, et parfois d'autant plus que ce pouvoir est plus près des gens, plus sincère (les puritains sont rarement, malgré ce que croient ceux qui ne partagent pas leur ardeur morale, leur « zèle », des hypocrites).

La doctrine

Doctrinalement, le puritanisme n'est autre qu'une forme de calvinisme. La donnée de base est la sainteté absolue de Dieu, qui ne peut tenir pour agréable que la sainteté. Or « il n'y a pas de saint, non pas même un seul » (d'où leur hostilité radicale au culte de la vierge Marie). Seule peut sauver les hommes la pure grâce, le pardon gratuit, totalement immérité, que Dieu accorde cependant à certains.

La grâce est donc absolue, totale, irrésistible, impossible à perdre une fois donnée (le terme technique est *inamissible*).

La notion d'un mérite humain est absurde. Aucune action, pensée ou mouvement de l'âme des hommes ne peut jouer aucun rôle dans le fait que Dieu accorde ou refuse sa grâce. Les hommes qui recherchent la sainteté ne peuvent le faire

qu'en réponse à la grâce, non pour l'obtenir. La sanctification, qui doit mobiliser tous les efforts de l'individu et ceux de la collectivité, est le fruit de la justification (c'est-à-dire de l'acquittement prononcé gratuitement par Dieu, du pardon donné gratuitement par lui, de sa réconciliation avec l'homme pécheur) et non l'inverse. Ainsi, paradoxalement, cette vision de l'inutilité absolue de tout effort humain pour obtenir le salut se traduit par une morale de l'effort constant et sans concession.

La prédestination est une des conséquences de la doctrine calviniste mais n'en est pas le centre. Les théologiens puritains se débattent comme ils peuvent avec ce fait terrible (ce « décret horrible », disait Calvin) et cherchent à y voir une doctrine de réconfort (pour les élus), et à détourner l'attention de son aspect désespérant (pour les réprouvés).

Bref, l'homme est appelé à la recherche de la sainteté complète, à la consécration totale à Dieu, à l'obéissance entière à sa volonté. Il n'y a pas le troupeau des chrétiens ordinaires, des fidèles moyens, et l'élite, plus ou moins réduite, de ceux à qui Dieu a adressé une vocation à la sainteté. La vocation de tout chrétien est une vocation à la sainteté. L'Église est la communauté des saints. C'est évidemment à la fois établir une égalité dans l'Église et instituer un élitisme des « saints » dans le monde.

La liturgie

C'est par leur programme liturgique que les puritains se sont d'abord fait remarquer, parce qu'ils attachaient une grande importance à l'élimination de bien des pratiques religieuses médiévales.

Leur principe théorique est que dans le culte public rien ne doit être admis qui n'ait été pratiqué par l'Église primitive, c'est-à-dire qui ne soit mentionné comme tel dans le Nouveau Testament. En pratique, il est clair que c'est le plus souvent l'usage qui était fait de certains rites à la fin du Moyen Âge qui explique que les puritains se prirent à les détester, car ils encourageaient, selon eux, une conception magique, superstitieuse, ou mécanique, de la vie religieuse, ou comme étant considérés comme des œuvres méritoires (pèlerinages, récitation répétée de prières, « sacrement » de pénitence).

En fait, ce qu'ils ont voulu, c'est éliminer radicalement des pratiques qui à leur avis encourageaient des erreurs, ou qui étaient contraires à leur désir d'authenticité ou de sincérité (ne pas agir sur les esprits par des moyens extérieurs comme la pompe des églises et des cérémonies, par des pratiques de piété mécanique). Ils s'opposent donc en fait à bien des pratiques que l'Église d'Angleterre avait conservées, comme les vêtements liturgiques de l'officiant (qui encouragent une conception magique du clerc), la réception du sacrement à genoux (qui encourage l'adoration idolâtre du pain et du vin), les autels de pierre (qui signifient que l'Eucharistie est une réelle répétition par le prêtre de la mise à mort sacrificielle du Christ) auxquels ils préfèrent des tables de bois, signifiant la présence du Christ au sein de la communauté rassemblée en son nom, l'usage de la musique instrumentale, des tableaux et des statues, non dans la vie ordinaire, mais dans les églises, dans le culte (comme excitant artificiellement une piété que seul Dieu peut inspirer, et peut-être, dans le cas de l'esthétique baroque, comme destinés à exalter le pouvoir ecclésiastique et même le pouvoir politique).

Inversement, ils mettent l'accent sur le sermon, la prédication en chaire comme annonce de la Bonne Nouvelle et instruction chrétienne (c'est le « ministère de la Parole », qui est une fonction essentielle des pasteurs), sur la lecture collective de la Bible dans le culte public comme dans la famille et comme la lecture individuelle.

Morale individuelle

Ces doctrines ont un aspect et des conséquences importantes sur la morale personnelle, familiale et collective, sur l'organisation de la vie sociale et politique, et même économique. La conception puritaine des rapports des hommes à Dieu (ou plutôt de Dieu aux hommes) entraîne une vision de la morale, de la famille et de la société. De là vient un des sens dérivés du mot « puritain » signifiant celui qui pratique pour lui-même ou impose aux autres une morale stricte et des règles rigides.

On a dit que le puritanisme avait exalté les droits de la conscience individuelle, du for intérieur, du jugement propre, aux dépens de l'autorité de la société et de l'autorité ecclésiastique. Il faut ici parler avec quelque prudence. Les puritains insistent sur les droits de l'ordre social, sur la nécessité de respecter les règles du fonctionnement social, sur la vertu fondamentale de l'obéissance aux pouvoirs divinement institués ; pour eux le cinquième commandement, « Tu honoreras ton père et ta mère » n'est pas destiné seulement aux enfants envers les parents, mais aux serviteurs et ouvriers envers les maîtres, aux élèves envers les professeurs, à la femme envers son mari, aux citoyens envers le magistrat, aux sujets envers le roi. Rien ici que de parfaitement conforme à la pensée traditionnelle.

Mais les puritains insistent aussi, et autant, sur l'autre volet de cette doctrine de l'obéissance. Il n'y a d'obéissance valable que librement et délibérément choisie. La foi du chrétien comme le comportement civique du citoyen ne peuvent être simple conformisme de pensée ou de comportement. La conduite juste de l'individu comme la société bonne et authentiquement stable ne peuvent venir, ne peuvent naître (car elles ne sont pas données par la nature) que de consciences informées et sachant ce qu'elles font. La décision suprême, c'est donc bien, au fond, à la conscience individuelle qu'elle appartient – conscience atten-

tive, appliquée, modeste, honnête, conscience modérée et disciplinée, non la conscience romantique qui aime la révolte presque pour elle-même, mais conscience.

C'est aussi à la conscience individuelle qu'il revient de comprendre et d'appliquer l'autorité religieuse suprême, qui est la Bible. Ici aussi, il faut lire la Bible « en Église », dans la communauté et la continuité des croyants, non dans l'enthousiasme et le fanatisme de la fantaisie individuelle, mais si elle n'est pas lue personnellement et en conscience, son message, même s'il se trouve être correctement interprété, n'est pas valablement saisi.

Il est vrai que si l'appel de Dieu est adressé à des individus (ou à des familles : c'est la question du pédobaptisme) c'est afin qu'ils forment une Église. La vie chrétienne ne peut être seulement individuelle. Les puritains ont la conviction que c'est eux qui donnent sa vraie importance à l'Église, contre la conception médiévale qui la réduisait au clergé et à la fréquentation, en des moments exceptionnels et de façon mécanique, des sacrements (l'accusation de dévaluer l'Église n'a été retournée contre les protestants que plus tard, au XIX[e] s., quand le protestantisme est de fait devenu une piété trop uniquement individuelle).

Cependant, dans la pratique, l'individualisme est encouragé par : l'affaiblissement des structures contraignantes et surtout cléricales ; l'accent mis sur l'éducation dans la foi, la nécessité d'une foi explicite, la nécessaire sincérité de la foi (contre une observation mécanique, une simple obéissance : il ne suffit pas de vouloir obéir et de vouloir croire tout ce que l'Église enseigne, il faut obéir de cœur, en connaissance de cause et avec réflexion, il faut savoir ce qu'on croit et pourquoi ; il n'y a pas de foi implicite) ; la doctrine du sacerdoce universel des croyants ; et enfin par le refus des deux niveaux d'exigences morales et religieuses *(double standard)*, les unes pour le commun des fidèles, les autres pour ceux qui ont reçu une vocation à la sainteté.

Morale sociale

Les puritains ont une claire vision de la société qu'ils veulent, une société réformée pour être conforme aux exigences de la vie chrétienne (« a godly commonwealth »), une société où règnent la « discipline », la vie de famille, des mœurs pures. Ce programme, soit dit en passant, est très largement conforme à celui des humanistes chrétiens, des catholiques érasmiens ; mais parce que les catholiques et de plus en plus les anglicans conservateurs s'engagent à cette époque, et surtout à partir du XVII[e] s., dans la voie de l'autoritarisme clérical et centralisé et de l'absolutisme politique, et abandonnent les idées de réforme sociale des humanistes, ce sont les puritains qui, à leur façon, les reprennent.

Ils aboutissent à de grandes innovations, et ils ont certainement grandement favorisé, peut-être rendu possible, ou du moins rendu idéologiquement respectable, le monde moderne, individualiste et démocratique. Mais ce fut indirectement, car leur vision du monde naturel reste largement traditionnelle – du moins en Angleterre. En Amérique, déjà, un certain nombre (mais seulement un certain nombre) des chefs de l'émigration puritaine partent pour créer une société différente de celle de l'Angleterre ; savoir dans quelle mesure ce « godly commonwealth » a été, ou aurait été, s'ils avaient vraiment réussi, plus ou moins moderne et plus ou moins libre est une autre question.

Les puritains ont cependant contribué à déchaîner des forces qui changeront largement la vision de la société : le « sacerdoce universel des croyants », qui veut que tous les chrétiens participent également au sacerdoce du Christ, et le clergé pas plus que les laïcs ; la doctrine de l'égalité des ministères entre eux, et notamment des pasteurs ; la doctrine de l'élection, qui certes crée un élitisme dans la société, mais une élite choisie par Dieu et dont en profondeur Dieu seul connaît avec certitude les membres, de sorte qu'un chrétien apparemment modèle n'est peut-être qu'un hypocrite et un réprouvé, et un pécheur notoire est peut-être en réalité parmi les élus (cette doctrine est grosse de tolérance potentielle et de liberté de fait) ; la doctrine de la « vocation », cet appel de Dieu non à une sainteté exceptionnelle mais à une action particulière en ce monde, à l'exercice d'une responsabilité sociale, peut servir le conservatisme social, puisque la vocation du savetier est aussi respectable que celle du financier, mais c'est aussi une doctrine d'égalité et de responsabilisations sociales, puisque la vocation du paysan, de l'artisan, du magistrat, du père et de la mère de famille, sont saintes et graves autant que celles du riche, du puissant, du noble, du clerc. On ne dit pas « avoir la vocation », c'est-à-dire se sentir appelé à entrer dans les ordres ou dans le cloître, mais « travailler dans sa vocation », c'est-à-dire en somme remplir ses fonctions sociales. C'est réhabiliter l'action dans le monde et sur le monde.

Précisons ici un point : cette doctrine est très exigeante. Elle implique une constante maîtrise de soi, une discipline de travail et de vie sans faille. Mais ce n'est pas un ascétisme. Les puritains ne considèrent pas qu'il y ait un domaine méprisable, celui du corps et des plaisirs physiques, et un domaine sacré, celui de la vie spirituelle. Ils se méfient même de la notion d'une vie spirituelle en quelque sorte autonome. Les plaisirs des sens et de l'action sont en soi des dons de Dieu, louables ou condamnables uniquement selon l'usage qui en est fait. S'ils nous détournent de Dieu qui les donne, ils sont mauvais. S'ils sont les moyens de la fin que Dieu leur a assignée, ils sont bons ; le vin est signe et moyen de réjouissance, l'ivrognerie est honteuse ; l'orgasme partagé exprime et fortifie l'amour, l'affection que le mari et la femme ont l'un pour l'autre ; la fornication et l'adultère sont

un crime contre l'amour conjugal ; l'amitié est belle et précieuse, le favoritisme, non. Le puritain veut « sanctifier » (c'est-à-dire en faire un saint usage) tous ces biens, non les dévaluer.

Morale de la famille

Les puritains ont en particulier exalté la famille et le mariage. Le célibat et la virginité n'ont rien de honteux en eux-mêmes, mais rien de précieux non plus. Le mariage est un état en soi parfaitement saint. La famille est « une petite Église », dont le père, et à défaut la mère, est l' « évêque ». Certes ils ne mettent pas en doute le statut naturel de la femme comme subordonnée à l'homme. Mais ils rapprochent l'épouse du mari autant qu'il leur est possible sans révoquer ce statut. Le mariage n'est pas seulement un remède au désir sexuel ou le moyen de perpétuer l'humanité. Il est aussi, il est même d'abord, une société, une association morale, pratique et affective de deux êtres, pour le bien moral et pratique l'un de l'autre. La réhabilitation (non totale dans l'ordre naturel, mais presque complète dans l'ordre moral et religieux) des femmes, de la sexualité, du mariage, leur fondement dans la conscience autant que dans l'ordre social, tout cela qui certainement existait dans les mœurs depuis bien longtemps a trouvé avec les puritains sa justification théorique (le fait que les pasteurs, théologiens et moralistes puritains étaient quasiment tous mariés est assurément cause autant qu'effet de ce grand changement).

Morale de la vie économique

On connaît les théories sur les origines « protestantes » du « capitalisme ». Ce débat est trop vaste et trop vague pour qu'on puisse le considérer ici. Mais on peut faire quelques remarques.

Comme les biens de ce monde, la valeur des choses dépend de l'usage qu'on en fait. La richesse n'est pas plus un signe de la faveur de Dieu (quoi qu'en aient dit certains historiens, cette idée, profondément antipuritaine, n'apparaît guère qu'après le puritanisme, au XVIIIe s.) que la pauvreté de sa défaveur. Ni la richesse ni la pauvreté n'ont rien en eux-mêmes de méritoire (il n'y a pas de « sainte pauvreté », pas plus qu'il n'y a de « sainte ignorance ») ni de blâmable. L'oisiveté, la paresse (y compris celle des moines mendiants et celle des riches) sont des fautes contre le bien public. La richesse est condamnée si elle est due à la cupidité (comme la pauvreté si elle est due à la paresse), mais elle n'en est pas synonyme. C'est une tentation, mais la pauvreté aussi, sinon plus. Le profit est légitime s'il ne fait de tort à personne, s'il n'est pas exploitation d'autrui ou de son bien. En outre l'expérience montre que la communauté des biens (comme on le voit par l'exemple de l'Église de Jérusalem dans le livre des Actes), fort bonne en soi, ne fonctionne pas en pratique, et que si pauvreté n'est pas vice, elle y entraîne souvent.

Il faut donc, et ce sont là deux graves préoccupations des puritains, d'une part obtenir des riches qu'ils fassent un bon usage de leur argent – il faut administrer sa fortune en vue du bien commun –, d'autre part éliminer la pauvreté, qui est contraire au plan de Dieu pour les hommes, non par des aumônes faites au hasard, mais par une aide intelligente, rationnelle, ordonnée, utile : assister les seuls pauvres âgés, malades ou infirmes ; donner aux autres un travail utile, leur apprendre l'application, l'ordre, l'honnêteté des mœurs, dans des cas exceptionnels châtier les paresseux invétérés. Il y aura plus tard, au nom de ce principe, bien des cruautés envers les pauvres ; mais c'est le principe de l' « assistance sociale » ou de la « sécurité sociale » moderne.

La doctrine de la « vocation » sanctifie, non pas le travail en soi, mais le travail utile. Le travail est sans doute un châtiment du péché, mais il fait partie de la condition humaine déchue, il est nécessaire à la vie en ce monde et au bien commun, et nul n'a le droit de s'en exempter et de ne pas s'y appliquer. Puisqu'il est nécessaire, et voulu par Dieu, il n'échappe évidemment pas aux règles morales, et les puritains ne font ici que reprendre les traditions médiévale et humaniste : les activités économiques, productrices, marchandes ou financières peuvent et doivent être comme tout le reste faites sous le regard de Dieu, « sanctifiées ». Les puritains prennent l'habitude de juger de leur état religieux non seulement par leur ferveur spirituelle au cours de leurs prières et de leurs méditations, mais par leur conduite quotidienne en famille, à l'atelier, au comptoir.

Politique

Les puritains ne sont pas démocrates. Pas plus que les hommes de leur époque ils n'envisagent une société égalitaire. La hiérarchie est un fait de nature incontournable. Mais la voie vers la démocratie est tracée par cette tendance implicite à l'individualisme qui n'est pas dans leur projet explicite mais qui est bien réelle, logiquement et historiquement ; par l'égalité spirituelle qui est non seulement dans leur logique, mais dans leur programme, puisqu'il n'y a pas de clergé sacerdotal, mais seulement des ministères de fonction (et la base fonctionnelle et non naturelle des hiérarchies sociales vient du puritanisme, et s'est d'abord manifestée dans la New Model Army qui assura la victoire des parlementaires sur les royalistes dans la guerre civile anglaise), et puisque toute inégalité dans la sainteté n'est que l'œuvre de Dieu et non du mérite humain, de sorte qu'aucune supériorité spirituelle n'existe que pour le service et l'édification de l'Église.

Dans la pratique, le système presbytéral, explicite dans le calvinisme et que les puritains revendiquent, même si en Angleterre ils s'accommodent généralement, au moins au début, du gouvernement épiscopal, est bel et bien la source de la démocratie représentative moderne.

La réputation des puritains

D'où viennent alors les dénotations modernes du mot puritain : rigorisme allant jusqu'à l'ascétisme, mépris du corps, condamnation des plaisirs des sens et même des plaisirs de l'intelligence, contrainte tyrannique sur les mœurs et les consciences, insensibilité ?

D'un grand contresens historique, assurément, mais aussi d'un certain nombre d'excès, inévitables peut-être pour la nature humaine, et dont leur doctrine si rigoureuse n'a peut-être pas pris la mesure. Et aussi de ce que cette morale, exigeante mais libre, n'est le fait que des chrétiens engagés et convaincus, des « saints visibles », qui ne sont qu'une minorité. Aussi, pour les puritains, la masse des hommes a certes droit à la liberté de conscience, mais leur comportement doit être réglé par le magistrat, et surtout par le magistrat chrétien, et par les autorités ecclésiastiques. D'où ce contrôle étroit et même brutal des mœurs qui souvent les a rendus tristement célèbres là où ils ont eu le pouvoir. Ce ne sont pas les seuls doctrinaires à avoir souffert de la puissance. Mais cela ne peut faire oublier que le monde moderne leur est dû par des côtés essentiels, dont on peut penser que certains sont parmi les meilleurs.

► COLLINSON P., *Godly People*, Londres, Hambledon Press, 1982 ; *The Elizabethan Puritan Movement*, Londres, Jonathan Cape, 1967 ; *The Religion of Protestants*, Oxford, Univ. Press, 1982. — DELBANCO A., *The real American dream : A meditation on hope*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1999. — HALLER W., *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution*, New York/Londres, Columbia Univ. Press, 1955 ; *The Rise of Puritanism, or the Way to the New Jerusalem*, New York, Columbia Univ. Press, 1938. — HIMY A., *Le Puritanisme*, Paris, PUF « Que sais-je ? », 1987. — LAMONT W. M., *Godly Rule, Politics and Religion, 1603-1660*, Londres, Macmillan, 1969. — LEITES E., *The Puritan Conscience and Modern Sexuality*, Yale Univ. Press, 1986 (trad. fr. S. Courtine-Denamy, *La Passion du bonheur : Conscience puritaine et sexualité moderne*, Paris, 1991). — MILLER P., *The New England Mind : The Seventeenth Century*, Boston, Harvard Univ. Press, 1939 ; *The New England Mind, From Colony to Province*, Boston, Harvard Univ. Press, 1953. — PACKER J. I., *Among God's Giants, Aspects of Puritan Christianity*, Kingsway Publ. Eastbourne, 1991. — ROHR J. VON, *The Covenant of Grace in Puritan Thought*, Atlanta, Georgia, 1986. — TODD M., *Christian Humanism and the Puritan Social Order*, Cambridge, Univ. Press, 1987.

Lucien CARRIVE

→ *Amour familial et conjugalité ; Augustinisme ; Bien et mal ; Calvin ; Charité ; Christianisme ; Communauté ; Grâce ; Hédonisme ; Individu ; Laïcité ; Loi naturelle ; Pardon ; Perfectionnisme ; Politique ; Professionnelle (Éthique) ; Protestantisme ; Sexualité.*

Q

QUALITÉ DE VIE

La recherche sur la mesure de la qualité de vie est en plein essor, comme en témoignent les nombreux travaux, à la fois théoriques et pratiques, dont elle fait aujourd'hui l'objet. Plusieurs revues scientifiques lui sont entièrement consacrées, par exemple l'*International and Interdisciplinary Journal for Quality of Life Measurement,* et, dans le secteur médical, *Quality of Life Research*. Ces études s'inscrivent dans le cadre d'une morale téléologique (Fagot-Largeault, « Réflexions sur la notion de qualité de la vie ») et d'une pensée sociale qui estime possible de discriminer empiriquement les politiques les plus aptes à accroître le bien-être de tous et le bonheur de chacun.

La recherche en matière de qualité de vie revêt toujours des finalités pragmatiques. Il s'agit, en mesurant la qualité de vie par l'entremise de questionnaires, de rassembler des données fiables qui permettent de juger de la pertinence d'interventions déterminées. La quantification de la qualité de vie intéresse donc tout autant les politiques que les éthiciens, les économistes ou les chercheurs en sciences sociales.

Comment mesurer la qualité de vie ? Mesurer la qualité de vie c'est, paradoxalement, quantifier du qualitatif. On s'y emploie pourtant depuis une vingtaine d'années, notamment dans le domaine médical. S'il est certain que les indicateurs traditionnels de bien-être tels que le PNB ou, dans un contexte médical, les taux de morbidité et de mortalité, n'y suffisent pas, psychométrie et analyse décisionnelle semblent en effet permettre de mener à bien cette entreprise.

Mais qu'est-ce que cette qualité de vie que l'on mesure et quels rapports entretient-elle avec le bien-être et le bonheur ? La mesure de la qualité de vie permet-elle de mieux répondre aux besoins et aux désirs des individus ? L'examen de quelques-unes des modalités concrètes de la construction des mesures de qualité de vie et de certaines de leurs utilisations potentielles dans le domaine de la santé nous permettra de rassembler des éléments de réponse.

Définitions

Le mot « vie » réfère ici au contexte géographique et politique, à l'état somatique et psychologique ainsi qu'aux relations sociales au sein desquels se déploie l'existence. Mesurer la qualité de vie, c'est évaluer la capacité de ce contexte, de cet état et de ces relations sociales à satisfaire les besoins des sujets et ceux de leurs désirs qui sont considérés comme nécessaires au bonheur. Par là on vise à développer une approche holistique qui soit enfin positive et scientifique.

La qualité de vie susceptible d'être mesurée n'est assurément pas sans rapport avec le bonheur tel que l'entendent ces hédonistes que sont les utilitaristes. Si le bonheur résidait pour Aristote dans l'exercice sans entraves et nécessairement plaisant de ses potentialités spécifiques (*Éthique à Nicomaque,* I, 6, X, 4, etc.), il se définit pour John Stuart Mill comme plaisir et absence de peine *(Autobiographie)*. De plus, selon Jeremy Bentham, les différences qualitatives des plaisirs sont réductibles à des différences quantitatives de telle sorte qu'il soit possible de mesurer les plaisirs. Cet auteur recommande que l'on use de ce calcul hédoniste en droit et en politique afin d'accroître le bonheur du plus grand nombre (*An Introduction of The Principles of Morals and Legislation*, IV). Un tel calcul n'a pourtant de sens que si l'on suppose que nous avons des besoins et des désirs similaires (Monique Canto-Sperber, *La Philosophie morale britannique*, p. 19). La mesure de la qualité de vie, du moins dans certains cas, repose sur le même postulat. Aussi n'est-ce pas le bonheur, qui résulte pour chacun de la satisfaction de désirs pour une part idiosyncratiques, que l'on prétend mesurer lorsque l'on mesure la qualité de vie, mais bien plutôt le bien-être, dont il semble possible de considérer qu'il se définisse par la satisfaction de besoins et de désirs communs à la plupart d'entre nous.

Le concept de qualité de vie conçu par rapport à la satisfaction d'un ensemble de besoins et de désirs est avec évidence multidimensionnel. Quelles sont les dimensions qui le définissent ? De quels besoins et de quels désirs convient-il d'inter-

roger le degré de satisfaction pour évaluer la qualité de vie ? Faut-il comme James Griffin *(Well-Being, its Meaning...)* considérer que les valeurs qui donnent à la vie « son sens, sa structure et son prix » sont : *1)* les réalisations et les succès effectifs ; *2)* l'autonomie, la liberté et la jouissance d'un bien-être matériel minimal ; *3)* la compréhension de nous-même et du monde qui nous entoure ; *4)* la possibilité d'apprécier la beauté et les joies de la vie quotidienne ; *5)* l'établissement de relations personnelles authentiques avec d'autres personnes ? Mais Griffin lui-même *(op. cit.)* observe que cet ensemble de besoins et de désirs est trop vaste pour que l'obligation de tous les satisfaire soit ressentie comme absolue. McCall (« Quality of life ») estime que nos désirs dépendent de ce que l'on croit, de notre éducation et de notre environnement culturel et qu'ils sont plus aisément maîtrisables que nos besoins. Il distingue donc les conditions essentielles et universelles du bonheur de ses conditions idiosyncratiques et il considère que pour évaluer la qualité de vie il faut ne prendre en compte que la satisfaction des besoins communs à tous. Mais cette opposition des besoins et des désirs n'est-elle pas trop tranchée pour être vraisemblable ? N'est-il pas préférable de considérer que besoins et désirs définissent les deux pôles d'un même continuum conceptuel ? Dans une perspective quelque peu épicurienne (voir Marcel Conche, *Épicure, lettres et maximes*), A. H. Maslow (*Motivation and Personality*, 1954) admet que les besoins physiologiques essentiels sont ceux dont la non-satisfaction s'accompagne de perturbations du comportement (manger, boire, dormir, avoir un logement). Le besoin de sécurité (être préservé des blessures et des accidents, bénéficier d'une assurance sociale, avoir la certitude de subvenir à ses besoins physiologiques), le besoin d'être aimé et d'aimer, celui d'être estimé et d'estimer viennent ensuite. Quant au besoin de parvenir à un état d'accomplissement de soi qui permette de faire face aux vicissitudes de l'existence (ou désir d'être heureux), il figure en dernier lieu. Selon Nordenfelt (« Toward a theory of happiness... »), il s'agit, pour évaluer la qualité de vie, de considérer : *1)* l'ensemble des perceptions, des sensations, des émotions et des idées d'une personne ; *2)* l'ensemble de ses actions et de ses activités ; *3)* l'ensemble de ses réussites ; *4)* l'ensemble des événements et des actions qui l'affectent.

Les dissensions de ces auteurs prouvent suffisamment que l'établissement d'une liste consensuelle des dimensions de la qualité de vie est malaisé. Si la recherche d'une définition universelle de la qualité de vie semble être un projet trop ambitieux, les analyses précédentes témoignent néanmoins de ce que la détermination de critères objectifs est en bonne voie. L'ensemble du projet de la mesure et de l'optimisation de la qualité de vie reste donc vraisemblable et possible. Dans cette perspective, les questions importantes concernent les conditions concrètes de l'élaboration d'instruments permettant cette mesure et les limites de l'utilisation des résultats d'une telle mesure.

Mesure

Pour les théoriciens contemporains, mesurer consiste à appliquer une règle d'attribution de nombres à des objets (Nunnally, *Psychometric Theory*) de façon à représenter quantitativement des attributs : on ne mesure pas des objets, on ne mesure que certains de leurs attributs. Dans une perspective opérationnelle, la qualité de vie doit donc être définie comme un ensemble d'attributs mesurables (pourvu d'au moins un élément). La plupart de ses instruments de mesure sont des ensembles de questions standardisées qui sont regroupées en dimensions ou « concepts » mesurés. On interroge successivement par exemple l'activité physique, l'état psychologique, l'activité sociale et le sentiment de bien-être. Des scores sont attribués aux différentes réponses possibles. Un algorithme permet de calculer le score qui correspond à chaque dimension (et éventuellement le score global). Ces dimensions mesurables jouent un rôle analogue à celui des qualités premières dans la philosophie du XVIIe s. Il s'agit, comme alors, d'identifier des qualités (les dimensions) auxquelles on puisse associer des expressions quantitatives. Comme au XVIIe s., l'identification de ces dimensions participe d'un projet scientifique de représentation quantitative du réel (Picavet, *Approches du concret...*).

La plupart des controverses sur la possibilité de mesurer la qualité de vie semblent dues à une méconnaissance des limites que revêt cette entreprise (Leplège, « La mesure de la qualité de vie... »). On fait valoir que l'on ne saurait réduire des qualités, ou propriétés intensives, à des quantités, ou propriétés extensives. Certes intuitivement les différences qui existent entre les sexes, les espèces ou les états de santé semblent être des différences irréductiblement qualitatives. Mais il se pourrait qu'à côté de l'approche qualitative soit possible une approche quantitative de l'objet. La différence entre ces deux approches recouvrirait celle qui existe entre, d'une part, le langage ordinaire et son analyse et, d'autre part, le langage mathématique et ses opérations. Selon cette hypothèse, la nature n'est pas divisée en deux mondes artificiellement opposés (le qualitatif et le quantitatif) et il reste possible de réinterpréter en termes quantitatifs des attributs pensés initialement en termes qualitatifs. Il est clair que le projet de mesurer la qualité de vie n'exclut nullement l'approche en termes qualitatifs du réel, tout au contraire. L'analyse qualitative est une condition *sine qua non* de la mesure puisque c'est d'elle que procèdent les questions à partir desquelles sont composés les instruments. La valeur de la mesure dépend de celle de l'analyse qualitative. La quanti-

fication de la qualité de vie a seulement pour objectif de développer une connaissance moins ambitieuse, moins brillante peut-être, mais plus efficace que certaines analyses qualitatives. Sa seule légitimité ne peut donc se trouver que dans la considération de ses effets : il faut, mais il suffit, qu'elle permette d'améliorer la qualité de vie et le bien-être des individus et des populations.

L'utilisation des mesures de la qualité de vie est-elle susceptible d'avoir des effets qui pourront raisonnablement être qualifiés de « bons » ? À cet égard, il s'agit en tout premier lieu de déterminer si les indicateurs intègrent les opinions et les préférences (les désirs) des sujets consultés. Or, en matière de santé ou de bien-être, les évaluations des sujets sont multiples et diverses tant et si bien qu'il n'y a pas d'indicateur de gravité qui puisse faire l'unanimité. Par exemple, si pour l'un rien n'est pire que la cécité, pour l'autre, c'est l'impossibilité de se mouvoir qui constitue le plus grand des maux. Est-il dès lors possible de faire des comparaisons interpersonnelles de préférences, et de réduire ces comparaisons à des différences de score de qualité de vie ?

De nombreux économistes et théoriciens de la décision (voir Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*) pensent que si l'on peut délibérer rationnellement sur le choix des moyens à utiliser pour satisfaire des préférences, seuls les sujets eux-mêmes peuvent déterminer leurs préférences. Mais si l'on admet que les désirs sont idiosyncratiques, l'on ne peut plus déterminer lesquels d'entre eux doivent être considérés comme prioritaires. Sur quoi se fonder dès lors pour prendre une décision qui intéresse la collectivité et, par exemple, répartir des ressources limitées ? Si l'on décide de financer le service A plutôt que le service B, on accorde implicitement plus de valeur à la satisfaction des clients du service A qu'à ceux du service B. L'on ne peut donc éviter de comparer les préférences individuelles : quand on ne le fait pas explicitement, on le fait implicitement. Or seule la détermination d'un point de vue unique peut permettre de mener à bien cette entreprise. Chaque fois qu'un intérêt collectif est en jeu, il faut, bien sûr, que ce point de vue soit impartial. C'est ce qu'exige la justice. Quelle procédure peut permettre de construire des indicateurs de résultats qui respectent cette exigence ? L'on achoppe là sur les mêmes difficultés logiques que celles qui ont été décrites par Condorcet à propos des procédures de vote. Et à vrai dire les théoriciens contemporains, en particulier Kenneth J. Arrow (« Values and collective decision making »), suggèrent qu'il est impossible de constituer un indicateur de choix social qui soit éthique, c'est-à-dire impartial et ouvert aux différences, quand nous ne sommes informés que sur les préférences individuelles. Ce qui est en cause, c'est la légitimité de la construction d'un consensus de groupe à partir de l'agrégation des utilités ou des préférences recueillies auprès de sujets (Torrance, « Health index and utility models... »). Si cette difficulté ne semble pas avoir de solution technique, il reste qu'il est possible d'en minimiser les conséquences en s'assurant de la représentativité des sujets interrogés et en spécifiant le point de vue représenté par l'indicateur.

La détermination du point de vue permet de rendre compte des « sujets » qui commandent l'évaluation, de leurs intérêts pour et dans cette évaluation et de leur distance ou de leur solidarité à l'égard de l'objet évalué. Examinons donc les différents points de vue à partir desquels peuvent être sélectionnés, dans le domaine médical, les besoins qui seront pris en compte dans les questionnaires (Wilkin *et al.*, *Measures of Need and Outcome for Primary Health Care*).

La définition des besoins par les professionnels de la santé semble contestable car ils ont tendance à définir les besoins des patients en fonction des techniques particulières dont ils savent user avec compétence. C'est ainsi qu'un besoin de mobilité se transforme, par exemple, en un besoin de prothèse totale de hanche, ou de prescription d'anti-inflammatoire, etc. Une telle approche empêche que l'on mette en rapport des besoins et des désirs variés et l'ensemble des moyens de les satisfaire. On a donc élaboré des questionnaires qui estiment la qualité de vie des sujets par rapport à un standard de référence. L'estimation des besoins peut se faire, par rapport à une référence idéale, par rapport à une liste de besoins minimaux ou par rapport aux besoins moyens de la population à laquelle appartiennent les sujets.

La définition de la santé par l'OMS comme un état de complet bien-être physique, psychologique et social est un exemple de référence idéale. Étant donné cette définition de la santé, toute personne a des besoins de santé : l'information est trop générale pour pouvoir être utilisée par ceux qui cherchent à améliorer ici et maintenant le système de santé et les soins des patients. De plus, il ne semble pas possible de définir un idéal universel. Dans le but de mettre au point des indicateurs qui puissent orienter utilement les politiques publiques, on a donc défini des standards minimaux en dessous desquels on considère que tout besoin doit être impérativement satisfait. Dans le secteur de la santé, ces instruments visent à mesurer le degré selon lequel les sujets sont capables du fonctionnement minimal de tout adulte en bonne santé (marcher, s'habiller, travailler, etc.). Mais cette approche tend à ignorer de nombreux besoins qui sont ordinairement ressentis comme à satisfaire. Les besoins peuvent également être estimés relativement aux performances moyennes d'une population de référence. Cette population peut être similaire à la population à laquelle appartiennent les sujets dont on évalue la qualité de vie, mais l'on peut aussi prendre comme référence le groupe des membres les plus privilégiés de la société. Enfin, certains instruments reposent sur la perception par

les individus eux-mêmes de leurs besoins et sur l'appréciation qu'ils font de l'écart qui sépare ce qui est de ce qui devrait être. De tels instruments sont adaptés à l'évaluation des soins de santé primaires dans la mesure où c'est toujours l'appréciation d'un écart qui conduit les sujets à consulter un médecin. Ils présentent cependant un inconvénient dans la mesure où chacun a autant de besoins qu'il a d'espérances. On a donc proposé de déterminer les besoins de référence en interrogeant la population dans son ensemble. Les besoins d'un individu sont alors estimés par rapport à des standards qui sont jugés acceptables par les autres. Mais la moyenne des avis d'un grand nombre de sujets peut n'avoir que peu de rapport avec l'expérience de chaque individu. Cette dernière approche, pour être préférable, n'est donc pas pour autant parfaite. Par conséquent, lorsque l'on choisit un instrument, on doit toujours se demander comment ont été définis les besoins dont la satisfaction est interrogée, et qui a procédé à cette définition. Pour répondre à ces questions, il faut examiner les modalités concrètes de la conception, de la validation, de l'adaptation et de l'utilisation des instruments.

Tout cela renvoie au problème, plus vaste encore, de la clarification des objectifs du système de santé dans son ensemble. La résolution de cette question suppose qu'une discussion rationnelle des fins puisse avoir lieu. Ce sont les éthiciens qui discutent le plus volontiers des critères qui permettent d'identifier les fins les meilleures. Or nous venons de voir que la construction et l'utilisation d'un instrument de mesure de la qualité de vie s'effectuent nécessairement à partir d'un point de vue sur les objectifs fondamentaux du système de santé et de la relation de soins. Par conséquent, le développement et l'utilisation des instruments de mesure de la qualité de vie liée à la santé sont implicitement, mais fondamentalement, porteurs d'une éthique. Observons que ce point de vue et cette éthique sont rarement explicités et, lorsqu'ils le sont, ils sont peu souvent rendus publics. Dans ce contexte, l'analyse systématique du point de vue spécifique à partir duquel est conçu et utilisé chaque instrument pourrait contribuer à rendre explicite cette éthique et à clarifier les termes du débat sur l'évaluation des décisions qui affectent les sujets.

Utilisations

Les utilisations potentielles des mesures de la qualité de vie en médecine et en santé publique sont très nombreuses. Les mesures de la qualité de vie peuvent être intégrées aux études épidémiologiques pour développer la connaissance de l'histoire naturelle des maladies. Elles contribuent à la surveillance de l'état de santé des personnes et des groupes. Elles permettent d'élaborer des stratégies de prévention et d'anticiper la demande de services et de soins. Elles peuvent également participer à l'évaluation des thérapeutiques ou des technologies nouvelles, à la recherche clinique et aux évaluations économiques (les études coût-efficacité). Il ne s'agit pas ici de faire un examen exhaustif de l'ensemble des problèmes qui se posent (Fagot-Largeault, *op. cit.* ; Faden & Leplège, « Assessing quality of life... »), mais de contribuer au débat en exposant deux séries de questions qui semblent importantes (Leplège, Picavet & Faden, *Efficacité économique, mesures de qualité de la vie et politiques de santé...*). Nous examinerons le cas où les mesures de la qualité de vie servent aux décisions d'allocation des ressources. Il est possible, à cet égard, de distinguer deux grandes applications.

La première concerne l'allocation des ressources à des procédures ou des traitements qui s'adressent à des patients se trouvant dans la même situation médicale. Pour une situation clinique donnée, plusieurs traitements sont souvent envisageables : lequel recommander ? La seconde application concerne le choix de l'allocation des ressources à des procédures concurrentes qui intéressent des patients ne se trouvant pas tous dans la même situation médicale. Elle peut conduire à choisir un groupe de malades de préférence à un autre.

D'une façon générale, tout le monde s'accorde à penser qu'il est raisonnable de rechercher parmi les traitements disponibles, pour un patient donné, et pour un résultat identique, celui qui est le plus efficace – par « efficace » nous entendons « celui qui accroît le plus la qualité de vie ». L'utilisation systématique des mesures de la qualité de vie comme critère de choix risque cependant de destituer médecin et patient d'une partie de leurs capacités respectives de conseil et de choix. Une telle démarche peut entrer en conflit avec l'obligation traditionnelle des médecins, qui est de tout mettre en œuvre pour le bien du patient en s'appuyant sur ce que son propre jugement lui recommande de faire. À cet égard, le transfert de responsabilité peut être important. Que penser, par exemple, d'une situation clinique où le médecin se verrait dans l'obligation de refuser à un patient un traitement que tous deux jugent pourtant approprié à la situation ? Le patient risque en outre de se voir privé de son rôle d' « expert » en ce qui concerne sa propre qualité de vie et l'échelle de ses valeurs. Si une personne donne des réponses très éloignées de la moyenne des réponses à un questionnaire, et si les résultats de ce questionnaire sont utilisés pour guider le choix des traitements, les préférences de cette personne peuvent ne pas être respectées.

La seconde application soulève des problèmes de justice sociale plus radicaux, puisqu'elle peut conduire, à l'extrême, à dénier des soins à certains groupes de patients (et non plus seulement, comme dans la première application, à leur imposer des soins qui n'ont pas leur préférence). Les opinions recueillies grâce aux questionnaires ris-

quent donc de servir d'alibi à des pratiques dont le bien-fondé éthique est douteux. Utilisées mécaniquement les mesures de qualité de vie risquent de mener à une dilution de la responsabilité morale.

D'autres problèmes moraux peuvent être suscités par la propension des mesures de la qualité de vie à rapporter à une même métrique la sauvegarde de la vie et l'amélioration de la qualité de vie. L'utilisation des mesures de qualité de vie peut en effet conduire à ne prêter aucune attention à l'urgence des besoins subjectivement ressentis par les sujets (Scalon, « Preference and urgency »). Par exemple, en termes d'amélioration de la qualité de vie, certaines interventions de confort peuvent apparaître « plus efficaces » que des soins destinés à assurer la survie. Faut-il pour autant accorder une priorité absolue aux premiers ? Certainement non. Ici encore, l'application mécanique du critère consistant à privilégier les traitements maximisant les scores des mesures de la qualité de vie s'accorde mal avec nos intuitions morales.

La qualité de vie n'est pas identifiable au bonheur, mais, à l'instar du bien-être, elle relève de ses conditions nécessaires. Elle se définit par rapport au degré de satisfaction d'un ensemble de besoins et de désirs déterminés à partir d'un point de vue qui, idéalement, devrait être celui des sujets eux-mêmes. Comme il n'est pas possible de considérer tous les aspects de l'existence, ni de construire un questionnaire par sujet, il faut, pour la mesurer, la réduire à certaines de ses dimensions. Cette réduction est légitime dans la mesure où la perte de réalité qui lui est associée est contrebalancée par l'objectivation de la réalité et par les perspectives de sa transformation (*id est* l'amélioration du bien-être général). Dans cette perspective, il est clair que mettre à la disposition du public et des scientifiques une explicitation du point de vue peut contribuer à susciter un débat autour de partis pris conceptuels et méthodologiques jusqu'alors implicites. Un tel débat est souhaitable en raison de l'importance humaine (individuelle ou collective) des décisions qui peuvent être prises à partir des mesures de la qualité de vie. Il est en outre rendu nécessaire par la diversité des personnes ou des groupes qui peuvent avoir intérêt à faire prévaloir leur point de vue ou leurs valeurs (par exemple, le patient concerné, le groupe de malades auquel il appartient, les assurés sociaux, la société, l'État et son administration, ceux qui offrent des services, etc.). Le point de vue à partir duquel un instrument donné a été élaboré devrait donc toujours être clairement identifié et rendu public.

► ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1979. ARROW K. J., « Values and collective decision making », *in* LASLETT P. & RUNCIMAN W. G. éd., *Philosophy Politics and Society*, Oxford, Basil Blackwell, 1967, 215-232. — BENTHAM J., *An Introduction of the Principles of Morals and Legislation* (1789), in *The Collected Works of Jeremy Bentham*, Athlone Press, 1970 (trad. fr., *Principes de législation et d'économie politique*, Paris, Guillaumin, 1888). — CANTO-SPERBER M., *La Philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994. — CONCHE M., *Épicure, lettres et maximes*, Paris, PUF, 1992. — DIEKELMANN N. éd., *First, do no harm : Power, oppression, and violence in healthcare*, Madison, Wis., Univ. of Wisconsin Press, 2002. — FADEN R. & LEPLÈGE A., « Assessing quality of life. Moral implications for clinical practice », *Medical Care*, 30, 1992, MS 166-175. — FAGOT-LARGEAULT A., « Réflexions sur la notion de qualité de la vie », *Archives de philosophie du droit*, 36, 1991, 138-139. — GRIFFIN J., *Well-Being, its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Oxford, Univ. Press, Clarendon Paperbacks, 1988. — LEPLÈGE A., « La mesure de la qualité de vie des personnes séropositives au VIH. Questions épistémologiques et éthiques », *Éthique*, 12, 1994, 27-36. — LEPLÈGE A., PICAVET E. & FADEN R., *Efficacité économique, mesures de qualité de la vie et politiques de santé : éthique et choix collectifs*, document de travail, INSERM, unité 292, 1994. — LEVETT R., *A better choice of choice : Quality of life, consumption and economic growth*, London, Fabian Society, 2003. — MASLOW A. H., *Motivation and Personality*, New York, Harper & Row, 1954. — MCCALL S., « Quality of life », *Social Indicator Research*, 2, 1975, 229-248. — MILL J. S., *Autobiographie* (1873), Paris, Aubier, 1993 ; *L'Utilitarisme* (1861), Paris, Flammarion « Champs », 1988, et PUF « Quadrige », 1998. — NORDENFELT L., « Toward a theory of happiness : a subjectivist notion of quality of life », *in* NORDENFELT éd., *Concept and Measurement of Quality of Life in Health Care*, Dordrecht, Kluwer, 1994. — NUNNALY J. C., *Psychometric Theory*, New York, McGraw-Hill Book Co., 1978. — PICAVET E., *Approches du concret. Une introduction à l'épistémologie*, Paris, Ellipse (à paraître). — ROBBINS L., *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, Londres, Macmillan, 1932. — SCALON T. M., « Preferences and urgency », *Journal of Philosophy*, 1975, 72. — SIRGY M. J., RAHTZ D. & SAMLI A. C. éd., *Advances in quality-of-life theory and research*, Dordrecht/Boston : Kluwer Academic Publishers, 2003. — TORRANCE G., « Health index and utility models : some thorny issues », *Health Services Research*, Ma., 1973, 12-14. — WILKIN D., HALLAM L. & DOGGETT M.-A., *Measures of Need and Outcome for Primary Health Care*, Oxford, Medical Publ., 1992.

Alain LEPLÈGE

avec la collaboration de Sylvie Duverger

→ *Choix social ; Décision ; Désir ; Médicale (Éthique) ; Santé publique ; Utilitarisme.*

QUIÉTISME

Si l'usage, même universitaire, du terme a été étendu jusqu'à signifier très vaguement une attitude d'indifférence au monde, l'historiographie du quiétisme proprement dit est, à de rares exceptions près, le fait d'écrivains catholiques, depuis l'apparition du mot à Rome en 1682, à propos de la querelle qui s'est développée autour de la personne et de la doctrine de Molinos. Il ne s'agit pas d'une bannière sous laquelle une école ou un mouvement se seraient regroupés, mais d'une qualification péjorative qui a servi à condamner, du point de vue de l'orthodoxie, des tendances récurrentes. À la fin du XVII[e] s., le débat s'est noué sur l'Antiquité

et l'acceptabilité de ces tendances : les auteurs inquiétés pour leur supposé « quiétisme » prétendaient s'autoriser d'une vénérable tradition mystique, cependant que l'effort de leurs adversaires tendait à montrer l'incompatibilité de leurs thèses avec la vérité reconnue par l'Église, en mettant l'accent, comme il se doit, sur les désastreuses conséquences morales qu'elles impliqueraient.

Ce que vise l'imputation de quiétisme, c'est un appel (adressé à tous les hommes sans exception) à une spiritualité fondée sur une contemplation exclusive de la divinité en elle-même, contemplation indifférenciée, désintéressée et ininterrompue. Il s'agit de se libérer des sentiments, des produits de l'imagination, des paroles réfléchies, de la prière vocale, pour laisser toute la place à l'opération d'une grâce qui, submergeant les facultés inférieures, corporelles et animales, de l'homme, s'empare absolument de sa partie spirituelle, au-delà de toute volonté (Kolakowski, 1969, 495). Il est clair que le magistère romain ne pouvait condamner sans distinction ces éléments quiétistes chez les auteurs examinés ; et, de fait, il ne s'est prononcé qu'avec retard, en 1685, contre Molinos après l'avoir encouragé, et avec réserves contre Mme Guyon et surtout contre Fénelon, en 1699, tout en le couvrant d'éloges paradoxaux. La cour pontificale de la Contre-Réforme a tenté avec persévérance d'intégrer la religiosité mystique qui cherchait à satisfaire les aspirations spirituelles et morales nées des limites liées à l'institutionnalisation ecclésiastique, au moment où elle en montrait les dangers, fustigeant les débauches sexuelles attribuées à tort ou à raison aux quiétistes, et regrettant l'irréalisme d'une doctrine qui conduisait à oublier l'espérance, à nier la nécessité des œuvres, la variété des âmes, inégalement capables de contemplation, et la responsabilité de la hiérarchie.

Les antécédents du quiétisme

Les *Épîtres* de saint Paul pouvaient fournir un enseignement qui annonce l'oraison de quiétude. Mais c'est l'œuvre de Denys l'Aréopagite qui propose les thèmes sur lesquels revient le plus volontiers la tradition mystique dont relèvent les quiétistes : l'annihilation de la volonté active est seule capable de faire accéder à la *nuit* de la connaissance, l'amour pur permet à l'âme de passer à l'indifférence comme à son état habituel, en un processus de déification, de retour à l'Un, par une purification qui permet de s'évader de la multiplicité et des contraintes de l'action. Parmi les Pères de l'Église, Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze, Évagre le Pontique et Maxime le Confesseur ont pu légitimer les idées d'apathie et d'amour pur. Fénelon, pour sa part, s'appuie particulièrement sur Cassien et sur Clément d'Alexandrie à qui il a consacré tout un livre : *Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie.* Nul doute, malgré les dénégations de Bossuet, que les *Stromates* aient ouvert la voie à l'idée d'une stable compréhension de la science divine, où le contemplatif devient déiforme « dans l'oraison continuelle et l'immobilité de l'âme » (Fénelon, *ibid.*, 165). Mais il est bien évident qu'en Occident les traditions dionysienne et patristique pouvaient tout aussi bien offrir des références autorisées aux adversaires de la voie passive.

Des éléments de type quiétiste avaient été condamnés dans le mouvement des Bégards aux conciles de Cologne (1306) et de Vienne (1311) : la possibilité d'atteindre dès cette vie un degré de perfection tel que l'homme devienne incapable de pécher, qu'il n'ait plus besoin de jeûner ni de prier et puisse librement accorder à son corps ce qui lui plaît, qu'il ne soit plus soumis à l'obéissance aux préceptes de l'Église et qu'il n'ait plus à s'exercer aux actes de vertu. La subjectivisation de la vie religieuse, opérée dans des groupes essentiellement laïcs tendant à échapper au contrôle, constitue certainement le point le plus discuté par la hiérarchie. Comme le rappelle Kolakowski, « les mouvements mystiques étaient condamnés et persécutés s'ils commençaient à se répandre dans le peuple et si les organismes conventuels n'étaient pas capables de les maîtriser » (*op. cit.,* 59). En revanche, le mysticisme monacal, maintenu dans la discipline, pouvait trouver sa place dans les limites de l'Église catholique et devenait même un moyen efficace pour acclimater des tendances réformatrices. Cependant, ce dynamisme assimilateur se trouvait lui-même exposé à propager des aspirations qu'il se donnait précisément pour tâche d'absorber et de neutraliser.

J. Orcibal (1959) a attiré l'attention sur la *Théologie germanique (Eyn deutsch Theologia)*, écrite à Francfort à la fin du XIVe s. par un chevalier teutonique anonyme, publiée avec enthousiasme en 1516 par Luther (il la place immédiatement après la Bible et saint Augustin) et dont les traductions latine et française furent rééditées jusqu'à la fin du XVIIe s., malgré une tardive mise à l'index romain : il y voit une source commune à la mystique catholique et à la Réforme. Rédigé contre les Frères du Libre Esprit, ce texte, inspiré par Eckhart et Tauler, reprend pourtant une partie de leur héritage, selon un schéma que Fénelon retrouve chez Clément à l'égard des gnostiques et que l'on observe chez Fénelon lui-même à l'égard de thèses quiétistes qu'il rectifie pour les utiliser autant que pour les combattre. L'auteur anonyme de la *Théologie germanique* stigmatise les faux « Libres Esprits » dont la nature, sans doute lassée d'une trop longue ascèse, a cédé à son penchant pour la volupté ; se targuant de charismes extraordinaires, ils prétendent avoir atteint la perfection et méprisent les œuvres corporelles du Christ sur la terre, l'Écriture, les sacrements et les lois de l'Église. Il en résulte, selon lui, une vie déréglée, indifférente aux prescriptions morales, un idéal de nonchalance, de vie impassible dans une illusion trompeuse d'union avec Dieu. Mais ce

même anonyme garde de ses adversaires les principes d'une théologie négative qui l'amène à affirmer que « c'est précisément parce que la déité, pure essence, ne s'honore pas elle-même, ne réalise pas le Bien, l'ordre, ne souffre pas du péché, que nous devons le faire à sa place, ou plutôt laisser Dieu le faire en se servant de nous comme instruments » (Orcibal, *op. cit.*, 69). Le péché consiste donc essentiellement dans l'action autonome de chaque individu, qui prive Dieu de ce qu'il s'est réservé, méprise sa volonté et, par ce défaut de subordination à l'ordre, brise le cercle qui va de l'unité à l'unité. La nécessité des créatures a pour contrepartie leur passivité totale. Ainsi la tentative aboutit-elle logiquement à un résultat contraire à ses buts : la lutte menée contre l'immoralité satisfaite et paresseuse de laïcs déréglés en vient à soutenir une doctrine qui justifie tout aussi bien l'inaction et l'indifférence aux vertus pratiques.

C'est à peu de choses près le même schéma qu'on peut discerner à propos des Alumbrados, les Illuminés, mouvement de réforme des couvents espagnols lancé à la fin du XVe s., qui prône une spiritualité d'abandon qu'on retrouvera chez Molinos et dont on a accusé les premiers Jésuites (Cognet, 1966, 188 *sq.*), par exemple Alvarez, le confesseur de sainte Thérèse d'Avila. Au milieu du XVIe s., l'Inquisition s'efforce de fixer les limites imposées à toute réforme spirituelle et dénonce en particulier l'influence de la mystique rhéno-flamande (celle de Harphius, mort en 1477, auteur du *Miroir de la perfection*, disciple lointain de Rusbroec, mort en 1381) et les dangers de la *devotio moderna*. Mais, en 1599, le général des Jésuites Acquaviva laisse les religieux libres de suivre les modes d'oraison qui ont leurs préférences ; à la même époque, l'Église romaine accepte la spiritualité de saint Jean de la Croix et celle de sainte Thérèse d'Avila, après les avoir inquiétés, et Henri III fait provisoirement admettre par l'Église de France la légitimité d'un syncrétisme qui accueille néo-platonisme et panthéisme (Orcibal, 45).

Comme le soutenait M. Bataillon en étudiant le cas de l'Espagne *(Érasme et l'Espagne)*, le mouvement et la théologie mystiques sont sans doute l'équivalent de la Réforme pour les pays catholiques, et ils ont des sources largement communes dont la *Théologie germanique* est un bon résumé. Le débat sur le quiétisme est l'un des tout derniers moments de l'effort catholique pour fixer les limites d'une réforme interne compatible avec l'organisation confessionnelle. On peut voir en Bérulle le dernier mystique « orthodoxe », accepté par la hiérarchie et effectivement réformateur. Saint-Cyran meurt en prison et pas plus que sa doctrine – en partie pour des raisons comparables – le quiétisme ne sera jugé récupérable.

Molinos

C'est en Italie que s'est nouée la crise proprement quiétiste (Brémond, t. XI, 1-56). Dès 1650, inquisiteurs et curés de village s'inquiètent, surtout dans le Nord, en Lombardie, de voir proliférer des groupes de dévotion laïcs où l'on s'exerce à l'oraison mentale pour se préparer à l'union mystique sans se préoccuper des sacrements, de la pénitence ou de la contrition. Une spiritualité se développe, qui s'en tient à un acte de contemplation unique où le commerce avec Dieu est aussi simple que possible, débarrassé des médiations que permettent le corps et les activités psychiques différenciées, rendues inutiles, voire nuisibles. À la fin du XVIe s., un petit livre écrit par un jésuite, Achille Gagliardi, sous l'inspiration d'une dame milanaise, Isabelle Berinzaga, le *Breve Compendio*, avait fixé ces thèmes et restait très lu en Italie, dans les milieux tentés par la mystique, et en France grâce aux adaptations de Bérulle, Binet et Camus (c'est-à-dire l'Oratoire, la Société de Jésus et le courant salésien). Relayée par d'autres auteurs, l'Espagnol Falconi, le Provençal Malaval et le futur cardinal Petrucci, cette spiritualité est restée liée au nom de Miguel Molinos (1628-1696), qui lui donna la forme sous laquelle le quiétisme a été le plus nettement condamné. Cet Espagnol, docteur en théologie, après avoir fait ses études chez les jésuites, avait, de 1646 à 1663, résidé à Valence, où il avait baigné dans un climat spirituel propre à l'influencer, avant de s'établir à Rome. Il semble avoir été un prêtre fort estimé, chargé de missions importantes – par exemple, une enquête en vue de la béatification de Francisco Simo (mort en 1612), un de ses inspirateurs –, avant d'être brusquement incarcéré en 1685 (dix ans après la parution de son livre le plus important, la *Guide spirituelle*, dont 68 propositions furent condamnées en 1687) dans les prisons du Saint-Office où il mourut après onze ans de détention.

D'une manière classique, le tribunal inquisitorial lui reproche d'avoir eu des familiarités coupables avec des dévotes qui lui avaient donné leur confiance. Grief moins banal, il était accusé de s'être persuadé, et de les avoir convaincues elles-mêmes qu'en tout cela – pour l'essentiel, de l'exhibitionnisme – il n'y avait pas de péché, et que les remords dont elles étaient tourmentées leur venaient du démon. En quoi les principes de la mystique quiétiste de Molinos étaient-ils liés au laisser-aller moral qu'on lui imputait ? La controverse a tourné autour de la notion de contemplation acquise. Molinos affirme par exemple : « Quand vous allez à l'oraison, remettez-vous entre les mains de Dieu, avec une parfaite résignation, faisant un acte de foi, croyant que vous êtes en sa présence, demeurant dans cette sainte inaction, pleine de tranquillité et de silence, et tâchant de continuer par la foi et par l'amour, tout le jour, toute l'année, et même durant toute la vie, ce premier acte de contemplation » (*Guide spirituelle*, I, 13). Pour Molinos, nul besoin, pour se maintenir en cet état, de renouveler cet acte ni de « répéter

des affections sensibles » parce que cela empêche « la pureté de l'acte spirituel et parfait de la volonté [...] La raison en est que ces sentiments suaves sont imparfaits ; on y cherche sa propre satisfaction et sa consolation intérieure, l'âme sortant d'elle-même dans ses facultés extérieures » *(ibid.)*. Inutile, donc, « de redire à Dieu que notre volonté est à lui, aussi longtemps qu'on n'a pas révoqué cette donation par le péché » *(ibid.)*. Une fois engagée dans cette voie de la contemplation infuse, passive, l'âme devient incapable de méditation, de réflexion, mais se trouve perpétuellement en oraison virtuelle, même si elle n'en a aucun sentiment, sans faire de nouveaux actes. Sur ce chemin de ténèbres, elle ignore la satisfaction qu'on peut éprouver à être bon, la sensibilité ne constituant qu'un obstacle à l'union souhaitée. « Dans la mesure où l'âme jouit de son amour sensible » pour Dieu, « en la même mesure, Dieu jouit moins en elle. Sachez que fixer en Dieu sa volonté, en repousser pensées et tentations avec le plus de quiétude qu'il se pourra, c'est une haute manière de prier » (*op. cit.*, I, 12). Aux tentations les plus violentes il ne faut pas opposer d'actes de vertu, mais « demeurer dans l'amour et la résignation ». Plongée dans une sainte inaction, l'âme ne cède pas à la tentation, mais s'y soustrait sans sortir du repos de la contemplation, immobile dans son oraison : les effets sensibles qui se produisent alors sont entièrement imputables au démon, qui est le seul être agissant dans ces circonstances. « Quand ces violences arrivent, il faut laisser agir Satan, sans y opposer effort ni adresse, mais demeurer en son néant. Et même s'il s'ensuit des souillures charnelles et des actes obscènes, il ne faut pas s'inquiéter, mais rejeter loin les scrupules, doutes et craintes, parce que l'âme devient plus éclairée, plus fortifiée et plus pure et acquiert la sainte liberté » (47[e] proposition condamnée par l'Inquisition). Seule restriction – en quoi Molinos s'autorise de sainte Thérèse : pour s'engager sur ce chemin, il faut s'abandonner aveuglément et exclusivement aux commandements de son directeur de conscience, sans en référer à l'organisation ecclésiastique.

Les conséquences morales de cette doctrine, indépendamment de la personne de Molinos lui-même et de ses actes, étaient limpides : si la voie proposée est convenablement décrite, elle est bien l'unique moyen de s'unir à Dieu et rend inutiles l'exemple de la vie terrestre de Jésus-Christ, celui des saints, l'ascèse, l'amour du prochain et la pratique des vertus en général. Puisque la nature s'oppose à Dieu, nous n'avons pas à la dompter, mais à la rejeter purement et simplement, et donc à accepter les manquements auxquels notre corps est amené, en toute indifférence. Or le théologien espagnol, s'il n'espérait pas, à titre personnel, convaincre plus que quelques âmes d'élite, ne traçait aucune limite claire : la voie intérieure était, en droit, ouverte à tous, et l'indiscipline, dans les couvents comme dans le monde, se trouvait légitimée. C'est bien chez tous les hommes que la volonté est une partie de la nature corrompue et ne peut amener à lutter contre le mal ; c'est universellement qu'elle est définie comme une réalité intangible ; et c'est parce que le quiétisme, chez Molinos, est l'acceptation sans réserves des effets irréversibles du péché originel qu'il voit dans la contemplation une possibilité ouverte à chacun.

Mme Guyon

La spiritualité de Molinos semble avoir été transmise à Mme Guyon par son confesseur, le P. La Combe. On s'attache cependant, en général, à montrer la vitalité propre de l'École française : les historiens favorables à Fénelon (Brémond, Schmittlein, Cognet, Varillon, Goré, Le Brun) mettent l'accent sur sa fidélité au meilleur de cette tradition, cependant que les érudits réservés ou défavorables (Dudon, Joppin, après toute l'historiographie universitaire du XIX[e] s.) tentent de marquer Mme Guyon d'infamie et Fénelon d'imprudence, en les séparant du courant religieux principal de l'Église de France.

Même racontée par elle, la vie de Jeanne-Marie Bouvier de La Motte Guyon (1648-1717), mariée très jeune à un mari âgé et impotent, malheureuse dans ses affections privées, exaltée, tourbillonnante, agitée, hystérique et paranoïaque serait-on tenté de dire en termes modernes, se prête à tous les dénigrements : si l'enquête de police n'a pu réussir à réunir un dossier bien consistant sur ses mœurs (la gourmandise...), les investigations proprement doctrinales ont fait soupçonner une sorte de dérangement mental ; et Fénelon lui-même, qui l'a indéfectiblement soutenue, a pourtant formellement déclaré n'avoir jamais eu aucun goût particulier pour sa personne. D'immenses lectures dans le domaine de la mystique, d'indéniables dons d'introspection, une insoupçonnable sincérité dans le récit de son expérience intérieure ont cependant suffi à lui assurer la confiance, au moins momentanée, de la fille de Fouquet, des filles de Colbert, de Mme de Maintenon, sans parler de Fénelon lui-même et, jusqu'à un certain point, de Bossuet.

C'est qu'on pouvait retrouver dans sa spiritualité un certain nombre de thèmes défendus par des personnages dont l'orthodoxie n'était plus contestée. Saint François de Sales, dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, semblait légitimer l'assimilation entre l'oraison et la théologie mystique, et valoriser l'obéissance au premier commandement par rapport à la pratique des vertus. Son disciple Camus avait fortement mis l'accent, dans sa querelle avec le jésuite Sirmond (entre 1638 et 1642), sur la nécessité de subordonner toute l'existence chrétienne à l'amour pur (Brémond, *op. cit.*, t. XI, 170-284), approuvé en cela par Pascal et les jansénistes. Le capucin Benoît de Canfeld (1562-1610), théoricien de l'École abstraite, illustrée notamment par Bérulle, avait, dans la

Règle de perfection (1593), distingué sur le chemin de l'union à Dieu, trois étapes – vie active, vie contemplative, vie suréminente – dont la dernière était caractérisée déjà comme un état stable et immédiat de « continuelle perte et anéantissement de soi-même » (Cognet, *La Spiritualité moderne*, 244-273). Bérulle (Kolakowski, *op. cit.*, 349-436) et ses nombreux disciples (Condren, Olier et, à travers lui, Saint-Sulpice, Bernières, un moment directeur de conscience de Mme Guyon) avaient montré que le théocentrisme n'était pas nécessairement incompatible avec le souci de la vie morale.

L'enseignement de Mme Guyon rejoint pour l'essentiel celui de Molinos. Cependant, dans le *Moïen court et très facile de faire oraison*, elle insiste, plus que lui, sur l'universelle accessibilité de la contemplation, de l'oraison du cœur. Les ignorants, incapables de méditation, y sont même jugés plus propres que les doctes, et Mme Guyon affirme que les curés de village, s'ils y entraînaient les paysans, pourraient éliminer vices et hérésies. Elle soutient que la plupart des saints reconnus par l'Église sont demeurés imparfaits, embarrassés du souci de leur intérêt propre, et que la contemplation passive, infuse, est la seule voie de purification authentique, radicalement séparée des exercices de méditation. Dans les *Torrens spirituels*, elle décrit longuement les étapes qui permettent de dépasser les mortifications corporelles et les œuvres de vertu et de charité, puis la voie, « passive de lumière », où abondent visions et extases, comme chez les saints, pour accéder à la voie « passive en foi » où l'âme devient tout amour. Dans cette dernière voie, elle distingue quatre degrés : d'abord, on contemple incessamment, mais on reste conscient de soi et de ses vertus ; vient ensuite une phase d'inquiétude où l'on craint d'avoir perdu Dieu ; puis un état de mort mystique, où l'âme se hait elle-même et parvient au non-être ; enfin, « cette âme abandonne l'humain pour se perdre dans le divin, qui devient son être et sa substance » (*Torrens*, 229) et, goutte d'eau dissoute dans l'océan, laisse agir Dieu de façon irrévocable. Alors « la participation à la substance divine suppose nécessairement que l'âme s'approprie le temps divin arrêté, c'est-à-dire que disparaissent les différenciations entre ce qui a été et ce qui sera. [...] Les vertus chrétiennes liées à la différenciation en passé et futur du temps vécu ne peuvent absolument pas exister pour les élus de Dieu : pour ce qui est du futur, l'espoir et la crainte ; pour ce qui est du passé, les remords de conscience » (Kolakowski, *op. cit.*, 539).

Ce système, à l'évidence, a pour conséquence logique d'anéantir toute éducation morale ordinaire, puisqu'il suppose indifférence pour le salut et pour l'amour d'autrui et qu'il accepte de se priver des vertus ; les lumières discursives, assujetties à la multiplicité, ne sauraient que retarder le retour à l'identité originelle dont l'âme est issue, et l'amener à ratiociner inutilement sur la nature corporelle, dont justement elle veut se séparer. L'anéantissement du moi permet de se passer de la direction des prêtres, dont le dialogue immédiat de l'âme avec un Dieu qui l'a envahie tout entière n'a que faire.

Il n'est pas étonnant que l'occasion des poursuites lancées contre l'apostolat de Mme Guyon ait été l'action qu'elle a menée à Saint-Cyr où Mme de Maintenon l'avait appelée : les novices, sous son influence, se refusaient aux actes ordinaires de la vie conventuelle, pour mieux se consacrer à la voie intérieure – grief déjà plusieurs fois retenu contre son enseignement, dans divers groupes religieux. Elle fut privée de sa liberté de 1688 à 1703 : d'abord confinée dans un couvent, elle vit son *Moïen court* condamné par l'archevêque de Paris en 1694 et fut incarcérée d'abord à Vincennes, puis à la Bastille. Son confesseur, le P. La Combe, emprisonné en 1687, mourut fou à Charenton en 1715, après une longue captivité. Il n'est pas indifférent de rappeler que des intrigues politiques et familiales semblent avoir prévalu sur les questions doctrinales, puisqu'au moins formellement, les prisonniers ont fait leur soumission aux autorités sur les points de dogme.

Fénelon

C'est aussi pour des raisons essentiellement politiques que Fénelon fut entraîné dans la querelle. Présenté à Mme Guyon en 1688 et vivement intéressé par son expérience spirituelle, il engagea son honneur dans la défense de ses mœurs et de sa bonne foi, sans adhérer à l'ensemble de ses idées (*Explication des articles d'Issy*, 1695) et consacra plusieurs ouvrages à la présentation de sa propre façon d'interpréter la tradition mystique (*Explication des maximes des saints*, 1697, « Pléiade », 1001-1097). L'historiographie moderne s'accorde en général à considérer que l'imputation de quiétisme ne saurait lui être faite, malgré les efforts qu'a déployés Bossuet (en particulier dans sa « foudroyante » *Relation sur le quiétisme* en 1698, à quoi Fénelon répliqua par sa *Réponse à la Relation*, « Pléiade », 1099-1200) : il semble que la vindicte de Mme de Maintenon (qui lui reprochait d'avoir déconseillé à Louis XIV de l'épouser officiellement) ait été le moteur principal de l'affaire (Schmittlein, *L'Aspect politique du différend Bossuet-Fénelon*, 1954, *passim*) et que le soutien des jésuites ait été plus compromettant qu'efficace. Si la sympathie de Fénelon pour la mystique n'est pas douteuse, Rome ne l'a condamné, en 1699, qu'avec la plus grande réticence, pour éviter de mécontenter le roi de France et de l'amener à exaspérer le gallicanisme. Le seul point retenu comme litigieux par les cardinaux commis pour examiner l'*Explication des maximes des saints* tourne autour de la notion d'espérance : on reproche à Fénelon d'avoir soutenu que certaines âmes, si elles en venaient à se croire condamnées par Dieu, lui feraient le sacrifice de leur salut. Mais Innocent XII puis Clément XI, et avec eux la

majorité des examinateurs, louèrent la conformité générale des thèses de Fénelon avec l'orthodoxie, et c'est seulement pour ne pas lui nuire aux yeux de Louis XIV qu'on différa de lui donner la pourpre.

Extérieur à une querelle interne à l'Église catholique, Leibniz se contenta de rappeler qu'il s'agissait à son avis d'une simple question de définition : si l'on avait admis, comme lui, qu'aimer c'est prendre plaisir au bonheur d'autrui, on aurait clarifié le débat (Naert, 1959, 58). Sommé de prendre parti, Malebranche répéta que l'amour ne se peut concevoir indépendamment du désir d'être heureux. Ainsi, tous deux, malgré leur sympathie pour la personne de Fénelon, prennent-ils position contre l'idée qu'il se faisait d'un amour pur désintéressé.

Comme le montre Brémond, la querelle du quiétisme peut être interprétée en tant que point final du débat biséculaire entre théocentrisme et anthropocentrisme, entre mysticisme et ascétisme. Chaque ordre religieux – à commencer par la Société de Jésus, que l'on retrouve à tous les carrefours doctrinaux de l'époque –, chaque Église nationale aussi, se sont trouvés ainsi partagés entre deux postulations qui les ont tentés tour à tour ou concurremment : tentation antinomienne et souci de l'ordre hiérarchique. Vaincu et oublié dans le monde catholique, le quiétisme a trouvé des héritiers à demi paradoxaux dans le méthodisme (Wesley s'en inspire largement), dans certains courants piétistes jusqu'à Kant (Spener et Arnold, entre autres, se réfèrent à un « guyonisme » que décrivent encore Moritz et Jean Paul), et chez Schopenhauer.

● BOSSUET J. B., *Relation sur le quiétisme*, Paris, Anisson, 1698. — FÉNELON F. DE SALIGNAC DE, *Œuvres*, t. I, Paris, Gallimard « Pléiade », 1983 ; *Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie*, Paris, Beauchesne, 1930. — GUYON J.-M. DE LA MOTTE, *Opuscules spirituels* et *Justifications*, t. I-III, Cologne, 1720. — MOLINOS M., *Guide spirituel* (1675), trad. fr., Amsterdam, 1688. — *Une théologie germanique* (manuscrit de 1497), trad. fr. et comm. J.-J. Anstett, Paris, PUF, 1983.

► ARMOGATHE J.-R., *Le Quiétisme*, Paris, PUF, 1973. — BATAILLON M., *Érasme et l'Espagne*, Genève, Droz, 1937. — BRÉMOND H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, 1911-1933,* Paris, A. Colin, 1968. — COGNET L., *Crépuscule des mystiques*, Tournai, Desclée, 1958 ; *La Spiritualité moderne : l'essor 1500-1650*, Paris, Aubier, 1966. — DUDON P., *Le Quiétiste espagnol Michel Molinos*, Paris, 1921. — GORÉ J.-L., *La Notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources*, Grenoble, 1956 (thèse). — GOUHIER H., *Fénelon philosophe*, Paris, Vrin, 1977. — HILLENAAR H., *Fénelon et les Jésuites*, La Haye, Nijhoff, 1967 ; dir. *Nouvel état présent des travaux sur Fénélon*, Amsterdam/Atlanta, GA : Rodopi, 2000. — JOPPIN G., *Fénelon et la mystique du pur amour*, Paris, Beauchesne, 1938. — KOLAKOWSKI L., *Chrétiens sans Église* (1965), trad. du pol. A. Posner, Paris, Gallimard, 1969. — LE BRUN J., *La Spiritualité de Bossuet*, Paris, Klincksieck, 1972 ; « Quiétisme », *Dictionnaire de spiritualité*, t. XII, Paris, Beauchesne, 1986. — MONTCHEUIL Y. DE, *Malebranche et le quiétisme*, Paris, Aubier, 1946. — NAERT É., *Leibniz et la querelle du pur amour*, Paris, Vrin, 1959. — PARISOT R. dir., *L'Expérience de Dieu avec Fénelon*, Saint-Laurent, Québec, Fides, 2003. NEVEU B., *L'Erreur et son juge*, Naples, Bibliopolis, 1993. — ORCIBAL J., *La Rencontre du carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, Paris, PUF, 1959. — SCHMITTLEIN R., *L'Aspect politique du différend Bossuet-Fénelon*, Bade, Art et Science, 1954. — VARILLON F., *Introduction aux Œuvres spirituelles de Fénelon*, Paris, Aubier, 1956.

Jean-François LECOQ

→ *Direction de conscience ; Jansénisme ; Luther ; Malebranche , Nihilisme , Paul.*

R

RACISME

Intégration et racisme

La modernité politique, en fondant la légitimité sur la communauté des citoyens, exclut que l'on distingue, dans la sphère publique, les différentes catégories de personnes. Le principe de l'égalité juridique des citoyens comme l'idéal moral de la nation démocratique interdisent les pratiques racistes dans l'espace abstrait du politique. On pouvait nourrir l'espoir qu'on les éliminerait aussi de la société dans son ensemble.

L'idée moderne de nation

La spécificité de la nation moderne consiste en effet à intégrer les populations en une communauté de citoyens et à légitimer l'action de l'État, qui est son instrument, par cette communauté. C'est un projet essentiellement inclusif : il se propose d'intégrer les populations par la citoyenneté en dépassant leurs diversités concrètes, en transcendant leurs particularismes. La nation démocratique fonde sa légitimité sur le citoyen, défini par un ensemble de droits et de devoirs garantis et sanctionnés par le droit. C'est un individu abstrait, sans identification et sans qualification particulières, en deçà et au-delà de toutes ses caractéristiques concrètes. Tout citoyen dispose des mêmes droits, doit remplir les mêmes obligations et obéir aux mêmes lois, quels que soient sa race, son sexe, son appartenance à une collectivité historique particulière, sa religion, ses caractéristiques économiques et sociales. L'idée de citoyenneté est une utopie créatrice. Le projet de la nation démocratique est universel, non seulement en ce qu'il est destiné à tous ceux qui sont réunis dans la même nation, mais aussi parce que le dépassement des particularismes par le politique est, en principe, susceptible d'être adopté dans toute société. L'universalité est l'horizon de l'idéologie de la liberté et de l'égalité postulée des individus, fondatrice de l'idée moderne de nation (Schnapper, 1994).

Dans la mesure où elle apparaissait comme la forme légitime de l'organisation politique, elle semblait ouvrir la voie à la fin des conduites racistes, au moins dans la vie publique. L'histoire des deux derniers siècles n'est pourtant à cet égard guère concluante, même si l'on invoque pêle-mêle des expériences dont le sens est aussi différent que le colonialisme, le destin des Noirs aux États-Unis, le régime de l'apartheid en Afrique du Sud ou le génocide nazi. Mais il est également vrai que c'est seulement dans les sociétés démocratiques que la dévalorisation et l'exclusion de certains groupes, si fréquentes dans les sociétés historiques connues, sont considérées comme scandaleuses. Par ailleurs, le terme lui-même, bien qu'il soit chargé de toute l'opprobre qui s'attache justement au nazisme, a pris dans la vie sociale un sens vague, il désigne l'hostilité à l'égard de n'importe quel groupe (racisme antijeunes, antivieux, anti-intelligence, etc.). Dans cet usage courant, il a perdu tout véritable sens et n'explique plus rien, pas plus que l'expression de « structure économique » ou « structure institutionnelle » du racisme. Il importe donc de préciser dans quel sens on utilisera ici un terme aussi galvaudé et, en même temps, chargé de valeurs.

Racisme et racisation

On sait que le terme lui-même est récent – il date de l'entre-deux-guerres – mais cela n'implique pas que les réalités qu'il désigne le soient. Il faut toutefois distinguer entre le racisme, théorie scientifique qui affirme que les hommes appartiennent à des races différentes et inégales et les conduites des hommes qui en tirent la conséquence qu'on peut traiter les individus de manière différente selon qu'ils appartiennent à telle ou telle race – ce que Banton appelle le racialisme (*Race Relations*). Analytiquement, les deux sens ne se recouvrent pas. Les individus de races différentes pourraient participer de la même manière à la vie collective. Bien plus, même si les biologistes établissaient que des différences génétiques étaient à la source d'inégalités fondamentales entre les hommes, cela ne devrait avoir, en fonction même de l'idée de citoyenneté, aucune conséquence sur la manière de les traiter politiquement. L'expérience historique a

toutefois montré que l'on avait toujours glissé du racisme au racialisme. Il va de soi qu'on ne traitera pas ici du racisme au sens de la théorie biologique des races, mais des comportements sociaux qui sont entraînés ou justifiés par cette théorie ou, pour reprendre le terme de Banton, du racialisme. Par ailleurs, il ne me paraît pas utile de mettre le mot race entre guillemets pour montrer que je suis la critique que font les biologistes du concept de race : pour le sociologue, il s'agit toujours d'un construit social.

C'est précisément parce qu'il s'agit d'un construit social que la réflexion sur le sujet comporte une contradiction insurmontable. En désignant et en analysant comme « raciaux » ou « racistes » certains phénomènes sociaux, ne risque-t-on pas, non pas de les susciter – comme on a pu en accuser trop rapidement certains militants antiracistes –, mais de contribuer involontairement à les renforcer en accentuant leur visibilité sociale et la conscience qu'en prennent les acteurs sociaux ? Peut-être plus que sur tout autre sujet, les discours sont des événements. Certains en France se demandent aujourd'hui s'il ne faudrait pas éliminer les termes de race et de racisme des textes législatifs destinés à lutter contre le racisme, dans la mesure où, par leur existence même, ils impliquent l'idée qu'il existe bel et bien des races. « En entérinant, en légitimant la notion de *race* [italique de l'auteur] ou de minorité ethnique », ne peut-on juger que « la loi entre elle-même dans la logique discriminatoire » (Costa-Lascoux, 1992, 324) ? Tous les spécialistes des relations interethniques depuis la Seconde Guerre mondiale sont aussi des militants antiracistes, mais, en prenant pour objet les relations entre races, ils risquent de contribuer à les constituer en réalités sociales. S'il est vrai que « toute reconnaissance par l'État des catégories raciales a pour effet de les réifier, de les légitimer et de les perpétuer » (Van den Berghe, 1960, 49), c'est aussi le cas de l'activité scientifique.

La majorité des auteurs se retrouvent pour distinguer la xénophobie du racisme, en considérant ce dernier comme un trait spécifique de la modernité. Ils établissent une rupture radicale entre la xénophobie des sociétés prémodernes et le racisme contemporain. Selon cette conception, la plus répandue, le terme de xénophobie désigne le phénomène, qui aurait été observé de tout temps et dans toutes les sociétés, de l'incompréhension et de l'hostilité que manifesteraient spontanément les hommes à l'égard de l'*Autre*, extérieur à leur propre société, dont le mode de vie est différent et dont les valeurs sont étrangères à leurs propres valeurs, perçues comme naturelles. En revanche, le racisme, doctrine à prétention *scientifique* en fonction de laquelle on dévalorise au nom de critères biologiques certaines catégories de populations *à l'intérieur* de sa propre société, constituerait une spécificité des sociétés occidentales modernes.

Aujourd'hui, par ailleurs, on constate que l'attitude à l'égard de certains groupes ne fait plus nécessairement appel à la notion de race, connotée péjorativement et dont l'emploi même est, dans beaucoup de pays occidentaux, juridiquement condamné. Mais certains modes de pensée n'en restent pas moins racistes dans la mesure où ils consistent à concevoir – et à dévaloriser – certains groupes comme fondamentalement et définitivement différents et inférieurs. On n'invoque plus l'idée de race, mais celle de culture. Cette dernière, au lieu d'être analysée comme une dynamique et une histoire, retrouve alors les caractéristiques de l'idée de race : spécifique, stable et héréditaire. Les chercheurs font alors justement observer qu'il ne suffit pas de remplacer la notion de race par celle de culture pour cesser de penser d'une manière raciste ou « racisante » (Guillaumin, 1972). Ils définissent donc désormais la conception raciste ou racisante non plus par le contenu de la théorie raciste – il existe des races différentes, imperméables l'une à l'autre, stables, dont les caractéristiques biologiques rendent compte des différences et des inégalités entre les groupes humains –, mais par un *mode de pensée*, fondé sur l'idée que se maintiennent des différences essentielles et des inégalités permanentes et définitives entre les groupes – même s'ils sont définis par leurs cultures. C'est en ce sens que les Canadiens français du Québec ont pu analyser leur propre situation comme celle de « nègres blancs ». Qu'il s'agisse du sens étroit – la théorie biologique des races qui revient pratiquement à diviser l'humanité selon la pigmentation de la peau – ou du sens large – les formes d'« actes racisants » (Guillaumin) qui ne font pas nécessairement appel à la notion de race –, le mode de pensée raciste ou racisant se caractérise par son essentialisme ou son substantialisme. Il consiste à naturaliser et à essentialiser les différences.

Or, ce mode de pensée est permanent dans la vie sociale et il risque toujours de pervertir la réflexion intellectuelle. « Les hommes, en tant qu'êtres sociaux, inclinent à la pensée *essentialiste*. Chaque "ethnie", chaque groupe social se fait une représentation globale, un stéréotype des autres ethnies ou groupes » (Aron, 1969, 86). Les premiers penseurs militants de l'antiracisme n'ont pas toujours échappé à ce danger lorsqu'ils dépeignaient le « racisme » selon des traits immuables et systématiquement dévalorisés. Même les théories antiracistes peuvent devenir des « actes racisants ». Cela ne doit pourtant pas non plus conduire à voir du racisme chaque fois que sont formulées, dans la vie sociale, des propositions de nature essentialiste.

Le fait qu'on ait dans le même temps formulé les principes de la démocratie et de la citoyenneté et, par ailleurs, connu les horreurs du XIX[e] s. et plus encore du XX[e] s. dont certaines ont été perpétrées au nom d'une théorie raciste a conduit à

s'interroger sur le lien entre la légitimité politique moderne et le racisme. Faut-il penser que le racisme est intrinsèquement lié au projet de la démocratie libérale et de la nation, cette dernière étant par nature nécessairement nationaliste ? La démocratie libérale, qualifiée de « capitaliste », « engendre »-t-elle par sa nature même, selon le mot de Wallerstein, le racisme (Balibar & Wallerstein, 1988, 50) ?

Ce lien n'est pas démontré par le fait que la démocratie et le racisme aient été contemporains. Sans doute certaines formes d'antisémitisme, fondées sur des arguments scientistes de la race, ont été exprimées en ces termes seulement au XIXe s., le siècle de la croyance en la science. Mais l'hostilité à l'égard des juifs au cours des siècles précédents, lorsqu'elle était justifiée en termes religieux, manifestait des sentiments de même nature et aboutissait à des conduites comparables : humiliations, pratiques de déshumanisation, expulsions, massacres. Depuis le Moyen Âge, les conversions religieuses ne suffisaient pas à transformer les juifs en chrétiens. Si la notion de « race juive », définie « scientifiquement », fut cristallisée au XIXe s., l'acte racisant, lui, existait depuis longtemps. On ne peut affirmer que le racisme est un phénomène moderne parce que la théorie raciste est apparue au XIXe s., et, *en même temps,* qu'il n'est pas besoin de faire appel à la théorie des races pour être raciste. Au sens de l'acte racisant, le racisme a précédé de loin le siècle de la théorie raciste (Delacampagne, 1983).

Racisme et égalité du statut juridique et politique

Reste le problème du lien entre les principes de la modernité politique et le racisme. L'égalité formelle des citoyens n'a-t-elle pas pour effet pervers de provoquer le racisme ? Tocqueville l'avait déjà remarqué : « J'aperçois l'esclavage qui recule ; le préjugé qu'il a fait naître est immobile [...]. Le préjugé de race me paraît plus fort dans les États qui ont aboli l'esclavage que dans ceux où l'esclavage existe encore, et nulle part il ne se montre aussi intolérant que dans les États où la servitude a toujours été inconnue » (Tocqueville, *La Démocratie en Amérique,* II, 306). C'est la thèse, implicite chez la plupart des anthropologues, que Louis Dumont a reprise brillamment (« Caste, racisme et "stratification" », 1960). Lui-même évoque le racisme au sens étroit, mais ses analyses pourraient être étendues à l'ensemble des phénomènes de racisation.

La société moderne, selon Louis Dumont, se veut « rationnelle », en ce qu'elle s'efforce d'instaurer un ordre humain autonome, fondé sur l'individu, contre les aspirations naturelles de l'homme. En particulier, elle refoule le sentiment de la hiérarchie, qui reste l'« impensé » de notre conception de l'ordre social. La démocratie moderne, en proclamant l'égalité formelle des individus, conduit à nier « les exigences plus ou moins nécessaires de la vie sociale », elle « s'oppose aux tendances générales des sociétés » et aboutit à refouler les sentiments normaux de la hiérarchie des « idées, des choses et des gens qui est indispensable à la vie sociale ». En effet, adopter une valeur, c'est hiérarchiser, et un minimum d'accord sur les valeurs est indispensable à la vie sociale.

Impensé de notre société, la hiérarchie est rendue non consciente, refoulée. Mais, comme il s'agit d'une « nécessité universelle », elle réapparaît, comme tout refoulé, sous une forme pathologique ou monstrueuse. En niant la réalité des différences de statut social on retrouve une discrimination « à prétexte somatique ». Lorsque les hommes sont conçus comme égaux et, en conséquence, comme identiques – il est en effet difficile de penser la notion d'égalité sans glisser à celle d'identité –, les différences sont réaffirmées à partir des caractères somatiques, donc à travers le racisme. La proclamation de l'égalité formelle engendre, sous forme pathologique par rapport aux valeurs proclamées, des actes racisants contre certaines populations.

Ainsi, la démocratie ne pourrait pas ne pas trahir les principes qu'elle proclame : par son caractère volontariste, elle ne prend pas en compte les véritables exigences du fonctionnement social. Cet argument avait déjà été présenté par les penseurs sionistes, convaincus que les nations occidentales seraient incapables dans les faits de respecter les valeurs civiques universelles dont elles se réclamaient et d'interdire un antisémitisme inscrit depuis des siècles dans les représentations et les pratiques des peuples de l'Europe. On ne pourrait dès lors que choisir entre deux formes d'organisation sociale : celle qui est fondée sur la hiérarchie inscrite dans les conceptions et les institutions sociales et reconnue en tant que telle, comme c'est le cas dans la civilisation indienne ; celle des sociétés occidentales modernes, où l'on assisterait aux effets pervers du refoulement de la hiérarchie – qui n'en subsiste pas moins et revient sous la forme pathologique de tout retour du refoulé.

Ces analyses rejoignent d'une certaine façon, au moins en ce qui concerne leurs conclusions pratiques, l'interprétation des chercheurs marxistes, selon laquelle le racisme moderne s'inscrit dans les rapports sociaux eux-mêmes, indissociables des structures du monde capitaliste. Le politique ne disposant pas d'autonomie par rapport aux réalités de l'organisation économique et de la lutte des classes, la proclamation de l'égalité juridique et l'invocation des principes universalistes, qui excluent le racisme, ont pour fonction de masquer les véritables réalités que sont la division ethnique et sexiste du travail, l'exploitation des États situés à la périphérie par les États du centre dans l'économie-monde capitaliste et les contradictions inhérentes à l'État-nation bourgeois. Le racisme se perpétue malgré le discours humaniste dans la mesure où sa véritable fonction est de consacrer les hiérarchies impliquées dans la division mon-

diale du travail, de renforcer en les légitimant les structures d'oppression et d'exploitation. Il est pratiquement lié à chacun des moments de l'histoire du nationalisme, en sorte que, selon la formule d'Étienne Balibar, « le racisme sort constamment du nationalisme et, de son côté, le nationalisme sort constamment du racisme ».

De l'esclavage à la ségrégation

Les analyses de Louis Dumont sont confortées par les recherches empiriques réalisées sur les relations entre Blancs et Noirs aux États-Unis (Myrdal, 1944 ; Van den Berghe, 1960). À la suite de la guerre de Sécession, on a pu assister – sorte d'expérience de laboratoire – au passage d'une société de type traditionnel établie sur l'esclavage, soit sur l'inégalité affirmée du statut social des individus en fonction de leur race, à la société moderne fondée sur l'égalité proclamée du statut juridique et politique. Or à la distinction entre le maître blanc et l'esclave noir a succédé la ségrégation entre Noirs et Blancs.

Dans les États esclavagistes, le système d'autorité et de hiérarchie, par lequel s'affirmait la domination des Blancs, s'imposait grâce aux règles strictes de l'étiquette. Noirs et Blancs pouvaient vivre ensemble dans la mesure précisément où les règles de l'étiquette rappelaient constamment l'inégalité du statut des uns et des autres. Les « esclaves de maison » partageaient l'intimité de leurs maîtres, en qualité de domestiques, de nourrices, de servantes ou de concubines. Ils fréquentaient la même église, les jeunes Noirs jouaient avec les enfants de leurs maîtres. « Au Sud, où l'esclavage existe encore, on tient moins soigneusement les nègres à l'écart ; ils partagent quelquefois les travaux des Blancs et leurs plaisirs » (Tocqueville, *op. cit.,* II, 307). Si Noirs et Blancs pouvaient vivre dans le même espace social et domestique et entretenir des relations sexuelles, bien que le mariage entre Blancs et Noirs fût exclu, c'est que la différence de statut était suffisamment claire pour que cette familiarité ne remît pas en question la supériorité des premiers. Les rôles étaient dépourvus de toute ambiguïté. Le Noir connaissait « sa place » et avait intériorisé son statut inférieur. Les règles précises de l'étiquette le lui rappelaient à tous moments. « Au Sud, le maître ne craint pas d'élever jusqu'à lui son esclave, parce qu'il sait qu'il pourra toujours, s'il le veut, le rejeter dans la poussière » (*ibid.,* II, 308).

La victoire des armées nordistes supprima l'esclavage et l'on affirma l'égalité du statut juridique et politique, qui interdit cette symbiose inégalitaire. La nouvelle mobilité des Noirs émancipés disloqua la relation maître-esclave, les liens stables établis entre eux depuis des décennies et les règles de l'étiquette. Le droit de vote accordé aux Noirs, leur migration vers les villes industrielles du Nord où ils entraient en concurrence directe avec la classe ouvrière blanche sembla remettre en question la domination des Blancs. On vit alors se développer les lynchages raciaux dans le Sud, destinés à rappeler aux Noirs quelle était leur « véritable place » ; on assista à la ségrégation spatiale dans le Nord. « Au Nord, le Blanc n'aperçoit plus distinctement la barrière qui doit le séparer d'une race avilie, et il s'éloigne du nègre avec d'autant plus de soin qu'il craint d'arriver un jour à se confondre avec lui » (*ibid.,* II, 308). Les Noirs habitèrent désormais des quartiers exclusivement noirs, ils fréquentèrent des écoles et des églises exclusivement noires. Le métissage diminua. Les Blancs découvrirent que les Noirs étaient sales et lascifs, qu'ils sentaient mauvais, ils refusèrent désormais tout contact physique avec eux. Pour maintenir l'inégalité entre les races, la ségrégation spatiale remplaça désormais l'étiquette. On a d'ailleurs observé le même phénomène en Afrique du Sud : lorsque l'esclavage fut aboli en 1834 et que se développa l'industrialisation à la fin du siècle, on a assisté à une ségrégation progressive des populations blanches, noires, indiennes et métis, qui fut ensuite consacrée par la législation de l'apartheid à partir de 1948 (Van den Berghe, 1960).

Tout se passe comme si la proclamation de l'égalité de statut transformait les mécanismes par lesquels se renforcent les formes de la domination : dès lors qu'elle apparut menacée par le nouvel ordre politique, la ségrégation spatiale et sociale se substitua aux lois de l'étiquette par laquelle s'affirmait la hiérarchie entre Blancs et Noirs. L'égalité formelle ne change pas fondamentalement les relations de domination, elle force à renouveler leurs formes. Les sentiments et les conduites racistes ou racisantes ne sont jamais indépendantes des relations de pouvoir entre les groupes.

On a pu avancer qu'il existe deux logiques intellectuelles du racisme, différentialiste et universaliste (Guillaumin, 1972 ; Taguieff, 1987). La première est fondée sur les valeurs de la tradition et des liens « communautaires » ; elle insiste sur le droit à la différence, revendique que soient préservées les identités du groupe contre un faux universalisme, qui serait en fait « ethnocidaire » puisqu'il aboutit à nier les différences réelles entre les hommes et les cultures. La seconde invoque au contraire les valeurs individualistes et les droits de l'homme, dénonce les valeurs propres aux sociétés closes, souhaite la fin des particularismes et préconise les mélanges par-delà les frontières nationales et ethniques. La première logique conduit sous sa forme extrême à la purification, à l'épuration et, éventuellement, à l'extermination ; la seconde à l'inégalité, à l'exploitation et à la domination. La première exclut certains groupes au nom des particularismes, la seconde, au nom de l'universel. Si l'on accepte cette distinction, on admettra que le racisme différentialiste est prépondérant dans la société de l'esclavage : le statut de l'esclave est jus-

tifié par le fait qu'il est essentiellement différent de son maître. En revanche, le racisme qui se réfère à l'universalisme risque toujours de dominer dans la société de l'égalité du statut : on déclare que la ségrégation n'est que le produit de l'inégalité, objectivement constatée, des capacités et des réalisations des individus, mesurées à l'aune des normes « universelles », c'est-à-dire celles de la société globale.

Le racisme inévitable ?

Ces analyses sont, d'une certaine façon, indépassables : elles mettent justement l'accent sur un *risque* constant de la nation démocratique, caractérisée par la tension entre le fait des diversités et des inégalités de la société concrète et l'idéal proclamé de l'égalité du domaine public. Mais doit-on conclure qu'elle aboutit de manière nécessaire au racisme et que les principes d'égalité formelle sont inévitablement trahis ? Contraires à la nature profonde des sociétés humaines, ceux-ci sont-ils en tant que tels inapplicables et les sociétés modernes nécessairement vouées à développer le racisme comme compensation, éventuellement monstrueuse, à la proclamation de l'égalité de statut ? Ou bien, peut-on penser – et espérer – que, les pratiques racistes dans les sociétés démocratiques n'existant que dans la mesure où les hommes sont infidèles aux valeurs dont ils se réclament, le racisme ne serait pas le produit inévitable de la citoyenneté ? La conséquence politique serait non pas le pessimisme radical, mais la volonté de lutter pour que ces principes, qui risquent toujours d'être bafoués, mais ne sont pas intrinsèquement inapplicables, soient effectivement appliqués.

Deux arguments historiques peuvent être invoqués en faveur de cette seconde interprétation. Si le fait de proclamer l'égalité juridique et politique est de toute évidence insuffisant pour éliminer le mode de pensée et les pratiques racistes, il n'en reste pas moins que l'affirmation de la citoyenneté n'est pas totalement sans effet dans une démocratie. Quel qu'ait été le dramatique passé des relations entre Blancs et Noirs aux États-Unis, quel que soit le poids du souvenir de l'esclavage sur ces relations, c'est au nom des valeurs spécifiquement américaines de l'égalité des citoyens que les Noirs ont pu progressivement organiser les mouvements de revendication politique, combattre le système des discriminations dont ils étaient les victimes et finalement, au moins pour une partie d'entre eux, participer réellement à la vie politique. C'est en invoquant les droits du citoyen qu'ils ont obtenu – après des décennies de luttes sans succès – qu'une nouvelle politique nationale s'efforce à partir des années 1960 de compenser le sort qui avait été le leur de sorte que certains d'entre eux s'intègrent dans la classe moyenne. Dans les ghettos des grandes villes des États-Unis aujourd'hui, les facteurs sociaux deviennent primordiaux et l'effet propre de la race, qui est loin de disparaître, tend, malgré tout, à diminuer, selon la thèse du livre célèbre de William J. Wilson *(The Declining Significance of Race)*.

Il ne s'agit pas de nier combien fut tragique le destin des Noirs aux États-Unis, combien leur intégration dans la vie collective reste aujourd'hui encore – pour combien de temps ? – précaire. Les sociétés restent marquées par leur projet politique d'origine : celui des États-Unis, fondé sur le mythe de l'immigration des populations européennes avides de participer à une société libre, en excluait les Noirs et les Indiens. Aujourd'hui encore, les Noirs américains descendants des esclaves ne connaissent pas le même destin social que ceux dont les ancêtres étaient des petits propriétaires libres, ni celui des Noirs arrivés librement dans le pays comme migrants. Dans les sociétés démocratiques, on a souvent exclu des droits et des devoirs de la citoyenneté ceux qu'on désignait comme des sous-hommes. Mais, malgré tout, quel que soit le passé, il faut souligner qu'il est difficile pendant des générations de trahir, au moins en ce qui concerne les conduites, les valeurs communes sur lesquelles se fonde la légitimité politique. C'est aussi au nom des principes de la démocratie que Nelson Mandela a obtenu, à la surprise générale, le démantèlement juridique de l'apartheid et l'avènement d'un pouvoir majoritairement noir. En revanche, dans la société de castes, l'ordre de la hiérarchie institutionnalisée par l'ensemble du système social interdit toute évolution. Il faut justement analyser et dénoncer les manquements aux principes démocratiques ; il ne faut pas avoir la naïveté de penser qu'il suffit d'invoquer la rationalité de la citoyenneté pour que les hommes adoptent les comportements raisonnables qu'elle implique et soient libérés des passions ethniques et racistes. Mais il ne faut pas non plus juger comme totalement sans effet l'affirmation des valeurs collectives qui fondent la légitimité de l'ordre politique ni les rejeter sous l'argument – vrai – qu'elles ont été et restent souvent mal appliquées ou même trahies.

La ségrégation fondée sur la race est, d'autre part, dysfonctionnelle dans l'ordre économique. En comparant les États du sud et du nord des États-Unis, Tocqueville avait souligné l'inefficacité d'une économie fondée sur le travail servile (*op. cit.*, II, 314-316). L'économie moderne implique la mobilité de la force de travail, la rationalité des critères de recrutement fondés sur la compétence et l'universalisme. La ségrégation conduit à dupliquer les divers secteurs de la vie économique plutôt qu'à les rendre complémentaires – ce qui est coûteux. Les sociétés modernes ouvertes sont des lieux d'échanges économiques et marchands, de concurrence : la ségrégation est contraire à l'efficacité. Si la vie économique concrète était parfaitement conforme à la rationalité du marché, elle tendrait à éliminer la ségrégation, mais on sait que ce n'est pas le cas. Malgré tout, il

n'est peut-être pas exagérément optimiste de penser que, contraire à l'essence de sociétés productivistes, « la ségrégation raciale, au moins dans la société industrielle occidentale, contient le germe de sa propre destruction » (Van den Berghe, 1960, 219).

C'est sans doute la raison pour laquelle les empires coloniaux construits par les démocraties européennes furent si brefs – ce qui remet en question l'idée du lien nécessaire entre la société capitaliste et le projet colonial. La société coloniale était fondée sur l'inégalité de statut juridique et politique des individus qui la composaient, alors que la légitimité de la démocratie moderne consiste à accorder l'égalité de ce statut à tous. La domination territoriale et politique directe qu'imposaient les puissances coloniales européennes aux peuples qu'elles avaient soumis contredisait la logique et les valeurs de la nation démocratique : elle était intrinsèquement contradictoire avec les principes de sa légitimité. La nation démocratique ne saurait réunir en même temps des citoyens et des sujets.

C'est au nom d'une théorie raciste que fut mené le projet des nazis d'appliquer, méthodiquement et bureaucratiquement, la raison de l'homme pour réaliser l'ambition, organisée par un État, d'éliminer physiquement des peuples dans leur totalité. La théorie était aussi monstrueuse que la politique. L'une et l'autre constituent une dimension profonde – et d'une certaine façon définitive – de notre conscience historique. Il faut pourtant rappeler qu'il n'est pas nécessaire que les hommes invoquent des arguments racistes pour qu'ils mènent des actions destinées à supprimer des peuples. Les passions religieuses dans les siècles passés et la volonté d'établir le communisme – dont l'ambition initiale reposait sur une idée généreuse et conforme à l'idéal d'égalité des sociétés modernes – dans le nôtre ont également abouti, sous des formes éventuellement moins bureaucratiques et moins « rationnelles », aux humiliations, aux pratiques de déshumanisation et aux massacres des plus faibles. La perpétuation du racisme et des phénomènes de racisation malgré l'affirmation de la citoyenneté ne fait qu'illustrer, une fois encore, la fragilité essentielle de la démocratie moderne. Antinaturelle, elle s'établit contre les réalités ethniques et économiques pour créer cette utopie, la communauté politique des égaux. Si les nations démocratiques ont souvent trahi leurs propres principes, ces derniers n'en restent pas moins les seuls remparts possibles contre les passions des hommes, dont le racisme est un exemple privilégié. Mais il est clair que la société politique ne saurait par elle-même transcender les préjugés, les fantasmes et les haines irraisonnées de la vie collective. L'État, même s'il se conduisait conformément à son ambition proclamée de rationalité, ne peut s'établir contre les caractéristiques de la société civile. Il n'est donc jamais acquis que les démocraties soient effectivement en mesure de contrôler par la référence aux principes de la citoyenneté les comportements inspirés par les sentiments d'appartenance ou d'identification exclusives à des communautés ethnico-religieuses particulières : ces sentiments permettent de satisfaire en même temps les besoins affectifs des hommes et leurs intérêts matériels et politiques. Dans la tension entre le fait inévitable des différenciations et des inégalités et l'idéal d'égalité, dans la tension entre l'attachement légitime à des identités particulières, qui risque toujours de dériver vers la volonté d'exclure les autres, et l'ambition de l'universalité abstraite du politique, qui éliminerait le racisme, la voie de la politique et de la morale est toujours étroite.

► ANSEL A. E., *New Right, New Racism,* New York, Macmillan, 1997. — ARON R. *Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité,* Paris, Calmann-Lévy, 1969. — BAIER K., « Merit and race », *Philosophia,* 8, nº 2-3, nov. 1978, 121-151 (tout le numéro est consacré à un débat philosophique sur le racisme, avec certains articles intéressants). — BABBITT S. E. & CAMPBELL S. éd., *Racism and philosophie*, Ithaca (NY), Cornell Univ. Press, 1999. — BALIBAR É. & WALLERSTEIN I., *Race, nation, classe. Les identités ambiguës,* Paris, La Découverte, 1988. — BANTON M., *Race Relations,* Londres / New York, Tavistock / Basic Books, 1967. — BONNETT A., *Anti-Racism,* Londres, Taylor and Francis Books Ltd, 1999. — BOWLING B., *Violent Racism,* Oxford, Oxford Univ. Press, 1998. — COHEN P., *New Ethnicities, Old Racism ?,* Londres, Zed Books, 1999. — COSTA-LASCOUX J., « La relativité des mots et la prégnance des faits. Le racisme sous le regard du droit », *Mots. Les langages du politique,* nº 33, déc. 1992, 317-329. — DELACAMPAGNE C., *L'Invention du racisme. Antiquité, Moyen Âge,* Paris, Fayard, 1983. — DUMONT L., « Caste, racisme et "stratification" », *Cahiers internationaux de sociologie,* XXIX, 1960, 91-112 (repr. in *Homo Hierarchicus,* Paris, Gallimard « Bibliothèque des sciences humaines », annexe A, 1966). — FUREDI F., *The Silent War,* Londres, Pluto Press, 1998. — GOLDBERG D., *Anatomy of Racism,* Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1990. — GUILLAUMIN C., *L'Idéologie raciste. Genèse et langage actuel,* Paris / La Haye, Mouton, 1972, nouv. éd. Gallimard, 2003. — HUME D., « On national character », in *David Hume : Essays, Moral, Political and Literary,* Édimbourg, puis Londres, Millar, 1741, 1742, 1748, 1758. — LÉVI-STRAUSS C., *Race et histoire,* Paris, Gonthier, 1972. — LEVINE M. P. & PATAK T. éd., *Racism in mind,* Ithaca, Cornell Univ. Press, 2004. — MYRDAL G. (avec la coll. de R. Sterner & A. Rose), *An American Dilemma. The Negro Problem and Modern Democracy,* New York, Harper & Row, 1944 (1962, 1972). — POPKIN R., « The philosophical bases of modern racism », *The High Road to Pyrrhonism,* San Diego (Calif.), Ausrin Hill, 1980, 79-102. — SCHNAPPER D., *La Communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation,* Paris, Gallimard « NRF-Essais », 1994 ; *Comprendre le racisme,* Paris, Gallimard, 2000. — SEARS D. O. & SIDANIUS J., *Racialized Politics,* Chicago, Univ. of Chicago Press, 2000. — SOLOMOS J., *Theorizing the Oher,* Londres, Taylor and Francis Books Ltd, 1998. — SOLOMOS J. & BACK L., *Theories of Race and Racism,* Londres, Taylor and Francis Books Ltd, 1999. — TAGUIEFF P., *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles,* Paris, La Découverte, 1987. — THOMAS L. M., *Vessels of Evil. American Slavery and the*

Holocaust, Philadelphie, Temple Univ. Press, 1993. — TOCQUEVILLE A. DE, *La Démocratie en Amérique* (1832), Paris, Michel Lévy, 3 t., 1868. — VAN DEN BERGHE P. L., « Distance mechanism of stratification » (1960), repr. *in* RICHMOND A. H. éd., *Reading in Race and Ethnic Relations*, Oxford / New York, Pergamon Press, 1972. — WEBER M., *Économie et Société*, t. I, Paris, Plon, 1971 (trad.). — WILSON W. J., *The Declining Significance of Race* (1978), Univ. of Chicago Press, 2e éd., 1980.

Dominique SCHNAPPER

→ *Anthropologie ; Citoyen ; Communauté , Discrimination ; Égalité ; Esclavage ; Eugénisme ; Impartialité ; Individu ; Société.*

RAISON PRATIQUE → Pratique

RATIONALITÉ

Éthique et rationalité

Intérêt et morale ne font pas en général bon ménage. Il nous semble qu'avoir un point de vue moral sur le monde implique de jeter sur lui un regard désintéressé. De grandes traditions philosophiques ont cependant cherché à rapprocher, sinon réconcilier, la recherche de l'intérêt bien compris et les exigences de l'éthique. Dans son *Enquête concernant les principes de la morale*, David Hume évalue l'utilité d'une théorie morale à sa capacité à montrer que les devoirs qu'elle crée correspondent à l'intérêt véritable de l'individu. Jean-Jacques Rousseau, dont la philosophie est fort éloignée d'une morale de l'intérêt personnel, n'est pas en reste, lui qui écrit en exergue de son *Contrat social* : « Je tâcherai d'allier toujours, dans cette recherche, ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées. »

L'identification de la morale à la raison est beaucoup plus commune. Elle a pris les formes les plus diverses dans l'histoire de la philosophie, formes qui sont autant de tentatives d'arracher la morale à l'emprise du religieux. Nous nous intéressons ici exclusivement aux rapports entre l'éthique et cette forme particulière de la raison qu'est la rationalité, au sens (non parfaitement fixé) que donne à ce terme la théorie du choix rationnel. Les grands moments de l'essor de celle-ci, une invention de la seconde moitié du XXe s., sont contemporains de la naissance de la recherche opérationnelle et de la théorie de la décision, du développement de la théorie économique formalisée et de la renaissance spectaculaire, ces dernières années, de la théorie des jeux. La philosophie de l'action et la philosophie morale anglo-américaines actuelles s'inspirent très fortement de l'esprit du choix rationnel et recourent abondamment à ses techniques.

Il y a des liens très forts entre rationalité et intérêt, mais ils sont plus subtils que ce que l'on en dit généralement. Tout d'abord, même si l'on pose que l'individu rationnel est celui qui cherche à obtenir la satisfaction maximale de ses intérêts (je parlerai alors de *rationalité économique*), il est inexact de comprendre : « intérêts égoïstes ». Les intérêts de l'individu en tant que sujet incluent certes les traits du monde qui concernent son « Ego » ou son Moi, mais aussi ceux de ces traits qui affectent les personnes dont les intérêts comptent pour lui. Par ailleurs, il existe une autre conception de la rationalité, propre aux doctrines morales conséquentialistes, pour laquelle être rationnel implique que l'on cherche à satisfaire autant que possible l'ensemble des intérêts concernés, indépendamment de l'identité des personnes dont ce sont les intérêts (au sens que l'on vient d'indiquer). Ces deux conceptions, la rationalité économique et la rationalité conséquentialiste, établissent des relations entre rationalité et intérêt fort contrastées, ne serait-ce que parce que la seconde inclut déjà une dimension éthique. (Il existe cependant, depuis au moins Bentham et en tout cas depuis la systématisation qu'en a donnée Sidgwick, une théorie *morale* de l'« égoïsme rationnel ».) Elles partagent cependant une même caractéristique formelle. Dans les deux cas, la conduite rationnelle est celle qui contribue à la maximisation d'une certaine grandeur. Sur la nature de ce maximande les doctrines s'opposent mais non pas sur son existence.

La question des rapports entre éthique et rationalité se pose évidemment différemment dans l'un et l'autre cas. C'est néanmoins avec la même intensité qu'elle se pose, tant il semble que l'exigence de rationalité, impliquant que l'on se conduise en toutes circonstances de façon maximisatrice, heurte, indépendamment de la nature du maximande, nos convictions morales les mieux assurées. Celles-ci, sans aucun doute ancrées dans les traditions religieuses et philosophiques propres à notre culture, incluent des éléments déontologiques, ou en tout cas non conséquentialistes, qui semblent irréductibles. Elles se traduisent par des interdits et des obligations absolus, c'est-à-dire qui s'imposent indépendamment de savoir ce qu'il en coûte, en termes de conséquences pour soi et pour le monde, de les respecter. Elles tiennent, dans une veine rousseauiste et kantienne, que la plus haute faculté morale, l'autonomie, est celle qui consiste à limiter son individualité en se donnant à soi-même une loi ou règle impartiale, transcendante et fixe, et à s'y tenir.

Sous sa double forme, économique et conséquentialiste, l'exigence de rationalité semble irréconciliable avec ces intuitions morales. Si la rationalité économique m'enjoint de toujours agir de façon à maximiser mon propre intérêt, comment pourrait-elle admettre que je me contraigne, dans la poursuite de ce même intérêt, à respecter une

règle impartiale ? Mon intérêt ne peut que souffrir d'une telle contrainte. Si, maintenant, l'exigence de rationalité s'interprète sous sa forme conséquentialiste, comment la recherche de l'intérêt collectif maximal pourrait-elle s'accommoder d'interdits qui la contraignent – surtout si ces interdits portent sur la dimension même que l'on s'efforce d'optimiser ? « Tu ne tueras point », soit. Mais si, en tuant un innocent, j'évite que vingt-deux autres innocents soient tués ? Si vraiment je considère que le meurtre d'un innocent est une chose abominable, alors l'interdit qui frappe le meurtre, dans ce cas, apparaît contraire à la raison.

Deux attitudes sont envisageables. La première consiste à enregistrer le divorce par consentement mutuel. Les déontologistes déclarent que leur éthique est radicalement étrangère à une problématique de l'intérêt, les rationalistes jugent la morale commune irrationnelle, donc inacceptable. La seconde attitude tente la conciliation. Le geste d'apaisement est toujours venu des rationalistes. Reconnaissance implicite de la valeur de nos intuitions morales ? Ou plutôt *hubris* de la rationalité, toujours tentée d'englober ce qui, apparemment, lui échappe ?

La tâche paraît de prime abord hors d'atteinte. Et cependant, des voies sont envisageables, qui s'ouvrent par le fait que la rationalité semble parfois entrer en contradiction avec elle-même. Soit la rationalité comme maximisation de l'intérêt individuel. L'un des grands mérites de la théorie du choix rationnel est d'avoir montré la possibilité de structures d'interactions telles que, chaque agent cherchant la maximisation de son intérêt, il en résulte une situation désastreuse pour tous – et, en particulier, moins bonne que si tous avaient accepté, ou été capables, de se contraindre. Le respect d'une contrainte impartiale peut alors passer pour une exigence de la rationalité. Si l'on envisage maintenant la rationalité conséquentialiste, elle aussi peut sembler parfois en danger d'autoréfutation. Il se peut qu'une action guidée par la recherche consciente et délibérée des meilleures conséquences ait de moins bonnes conséquences qu'une action obéissant à une autre maxime ou répondant à d'autres critères de décision. Un conséquentialisme sophistiqué recommandera alors au conséquentialiste conséquent de se déguiser, même, s'il le faut, vis-à-vis de lui-même, en non-conséquentialiste.

Nous allons examiner si ces pistes permettent de réconcilier éthique et rationalité.

Éthique et rationalité économique

La tentative la plus ambitieuse de fonder l'éthique sur la rationalité économique se trouve dans l'œuvre de David Gauthier. C'est dans le cadre de la théorie du choix rationnel que Gauthier entend développer sa théorie de la morale (*Morals by Agreement*, p. 2-3). Il reproche à ceux dont il pense qu'ils ont eu, avant lui, la même ambition (l'utilitariste Harsanyi et même, ce qui est discutable, le néo-kantien Rawls) de ne pas avoir pris toute la mesure du défi. Les principes de justice que Rawls dérive de la position originale ne s'appliquent pas directement aux choix individuels ; ils incarnent une conception du *raisonnable* qui est déjà lourdement chargée de présupposés éthiques, et qui sort donc des limites de l'épure rationaliste. Quant aux principes utilitaristes de Harsanyi, ils imposent certes à l'agent de choisir rationnellement, mais seulement à celui qui a *déjà* décidé de choisir moralement ou impartialement. La tâche que s'assigne Gauthier est tout autre. Partant des prémisses (en principe) totalement vierges de présupposés éthiques de la théorie du choix rationnel, il s'agit d'engendrer l'éthique comme ensemble impartial de contraintes s'imposant rationnellement à l'agent dans la poursuite de son intérêt maximal. Ce n'est pas, comme pour les utilitaristes, que la morale impose de choisir rationnellement (rationalité conséquentialiste) ; c'est qu'il est rationnel pour l'agent qui ne recherche que la maximisation de la satisfaction de ses intérêts, de choisir moralement. Cette rationalité transcende la stricte rationalité économique, mais elle est engendrable par elle. Gauthier écrit : « Le devoir l'emporte sur l'avantage ; mais, en vérité, l'accomplissement du devoir est avantageux » (*ibid.*, p. 2).

L'influence considérable exercée par la théorie économique du marché a masqué une propriété « perverse » de la rationalité économique. Il n'y a aucune garantie que des agents rationnels interagissant au mieux de leurs intérêts n'aboutissent pas à une situation telle qu'il eût mieux valu pour chacun d'entre eux agir autrement. Le résultat central de la théorie économique, à savoir que tout équilibre est un optimum, interdit en principe ce cas de figure. Mais d'autres systèmes d'interactions ne conduisent pas à ce résultat heureux.

Considérons le fameux « dilemme du prisonnier ». Deux joueurs, Ego et Alter, ont chacun le choix entre deux stratégies : coopérer (C) ou faire défection (D). Quatre cas sont donc possibles, qui donnent chacun un certain résultat aux deux joueurs. Le « gain » d'Ego apparaît en bas et à gauche de chaque case ; le gain d'Alter, en haut et à droite. Ainsi, si Ego et Alter tous deux coopèrent, ils obtiennent chacun R (pour : « récompense mutuelle »), contre P (pour : « punition mutuelle »), plus petit que R, si l'un et l'autre font défection. Si l'un fait défection tandis que l'autre coopère, celui-là obtient le gain T de la « tentation », avec T plus grand que R ; tandis que celui-ci récolte le gain S de la « sottise », avec S plus petit que P. En résumé, la condition pour qu'on ait un dilemme du prisonnier est : T plus grand que R, lui-même plus grand que P, lui-même plus grand que S.

Ego \ Alter	C	D
C	R R	T S
D	S T	P P

La très grande majorité des philosophes qui se sont intéressés à cette structure raisonnent ainsi. Je suis Ego. Mon choix devrait en principe dépendre de ce que fait Alter, mais celui-ci agit par hypothèse indépendamment de moi et sans que je puisse savoir ce qu'il fait. Or j'observe que cela n'a en fait aucune importance car, quoi qu'il fasse, il est dans mon intérêt de faire défection : s'il fait C, de faire D (puisque T est plus grand que R) ; s'il fait D, de faire également D (puisque P est plus grand que S). En d'autres termes, j'ai une stratégie « dominante », à savoir la défection, dans le sens suivant : quel que soit l' « état du monde », c'est-à-dire, ici, l'action d'Alter, je gagne toujours plus à faire défection.

Acceptant ce principe, je juge rationnel de faire défection. Alter aussi, qui est dans la même situation que moi. Nous nous retrouvons en (D, D), qui nous donne à chacun P, alors que si nous avions coopéré, nous eussions obtenu l'un et l'autre le gain R supérieur à P. Le dilemme du prisonnier constitue un « paradoxe », en ce que les deux agents s'y condamnent mutuellement, et le plus « rationnellement » du monde, à une situation qui, par rapport à une autre possible, se révèle moins bonne pour l'un et pour l'autre. Dans la terminologie de la théorie des jeux, l' « équilibre » – c'est-à-dire l'état dans lequel chaque agent choisit sa meilleure stratégie en tenant la stratégie de l'autre pour donnée – est unique et « sous-optimal » – un autre état eût été meilleur pour l'un et pour l'autre.

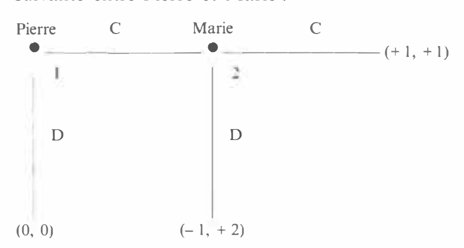
On admet parfois que le dilemme du prisonnier formalise la structure de l' « état de nature » tel que le représente Hobbes dans le *Léviathan*. Le blocage mutuel dans la case (D, D) illustre l'absurdité prétendument inévitable de la « guerre de tous contre tous ». « Du fait de cette défiance de l'un à l'égard de l'autre », écrit le philosophe anglais, « il n'existe pour nul homme aucun moyen de se garantir qui soit aussi raisonnable que le fait de *prendre les devants* ». Ce passage célèbre révèle bien le rapport au temps qui fonde l'attitude rationaliste et que le concept d'équilibre occulte en l'écrasant dans l'instantanéité de la représentation formelle. L'équilibre, cela veut dire que la réaction précède l'action, sous prétexte qu'elle l'anticipe. Chacun aura eu « raison », au plus profond du déraisonnable.

Gauthier soutient au contraire que la coopération mutuelle est rationnelle dans ce cas. On peut formaliser son argument dans les termes suivants, qui empruntent au concept de « méta-jeu » (Howard, Frank, Binmore). On suppose que le joueur 1 a la capacité de cultiver en lui une *disposition*, sous la forme d'une fonction de réaction à l'action du joueur 2. Cette disposition est *transparente*, et il est entendu qu'elle est comme une seconde nature pour le joueur, qui ne peut donc que s'y tenir. Il doit dans ces conditions choisir la disposition qu'il va faire sienne parmi les quatre fonctions de réaction possibles : *1)* TOUT D : quelle que soit l'action de l'autre, faire défection ; *2)* TOUT C : quelle que soit l'action de l'autre, coopérer ; *3)* MIME : faire ce que fait l'autre, c'est-à-dire coopérer s'il coopère, faire défection s'il fait défection ; *4)* INVERSE : coopérer si l'autre fait défection, faire défection s'il coopère. À chacune de ces quatre dispositions correspond une meilleure réponse pour le joueur 2. On voit que celui-ci a tout intérêt à faire défection si 1 choisit TOUT D, TOUT C ou INVERSE ; en revanche, face à MIME, 2 doit choisir de coopérer puisque cela lui assure le gain R de la coopération mutuelle contre le gain P de la défection mutuelle s'il décidait de faire défection. Le joueur 2 coopère donc, ainsi que le joueur 1 qui, par *disposition*, agit comme lui.

Le joueur 1 a donc quatre stratégies possibles, auxquelles le joueur 2 répond par la stratégie DDCD (lire : il fait D pour la première stratégie de 1, TOUT D ; D encore pour sa seconde stratégie, TOUT C, etc.). Le joueur 1 sait cela : il en conclut que sa meilleure disposition est MIME, la seule à lui assurer le gain R de la coopération mutuelle (contre P s'il choisissait TOUT D, et S s'il choisissait TOUT C ou INVERSE). Le joueur 1 choisit donc MIME, 2 répond par C et 1 joue C également. La rationalité de la coopération mutuelle est ainsi établie. Pour un théoricien des jeux, l'argument précédent est un tour de passe-passe. Il consiste à substituer subrepticement au dilemme du prisonnier un *autre* jeu, portant non pas sur des actes mais sur des *dispositions* à agir. Si l'on revient au jeu initial, continue le critique, on voit qu'une telle disposition n'a aucune stabilité. Supposons que 1 choisisse MIME et que 2 réponde par C. La réponse de la disposition MIME est alors C, en effet. Mais ce n'est certainement pas la réponse du *joueur* 1. Celui-ci, sachant que 2 joue C, a tout intérêt à renoncer à sa disposition et à jouer D.

Gauthier maintient qu'il a démontré qu'il est rationnel pour l'agent de se contraindre, dans la recherche de son intérêt maximal, en se soumettant à une règle impartiale du type MIME : ne faire défection que si l'on a affaire à un agent prêt à faire défection. Gauthier nomme un tel agent un « maximisateur autocontraint ». Cet agent-là est un agent rationnel et moral – moral *afin d'être* rationnel. Pour être maximisateur, il doit se soumettre à une contrainte qui lui enjoint de ne pas toujours être maximisateur. Le débat porte sur la

question de savoir si l'on peut ou non accepter ce paradoxe. Sous diverses formes, c'est le *même* débat qui parcourt la littérature sur les rapports entre éthique et rationalité. C'est sur la question de la rationalité de la promesse que la position de Gauthier révèle le mieux son caractère héroïque de « mission impossible ». Considérons la situation suivante entre Pierre et Marie :



Temps : 1 et 2.
C : coopération ; D : défection.

Un échange mutuellement avantageux entre Pierre et Marie est en principe possible, qui les mènerait de leurs situations actuelles – à savoir le vecteur (0, 0), dont la première composante représente l'« utilité » (ou tout autre indice supposé ordonner les préférences) de Pierre, et la seconde celle de Marie – à un état (+ 1, + 1) que l'un et l'autre préfèrent. Le problème naît du fait que pour une raison quelconque, l'échange n'a lieu que si Pierre fait le premier pas (C), auquel cas il court le risque que Marie ne fasse pas le second, empochant ce que Pierre lui donne sans opérer de contrepartie (Marie faisant alors D au temps 2, se retrouve avec + 2, laissant Pierre avec – 1).

Le raisonnement rationaliste nous convainc vite que l'échange ne peut se réaliser, alors même qu'il améliorerait le sort de l'un et de l'autre. Partons de la dernière étape, c'est-à-dire du temps 2 où Marie a la main. Il est rationnel pour elle de ne pas jouer son rôle dans l'échange puisqu'elle obtient + 2 en faisant défection, contre + 1 si elle coopère. Au temps 1, Pierre a le choix entre faire le premier pas, auquel cas il anticipe que Marie ne fera pas le second et qu'il se retrouvera avec – 1, et ne pas bouger, c'est-à-dire faire D, auquel cas il obtient 0. Donc il ne bouge pas, et l'échange n'a pas lieu. On se dit que ce résultat désolant peut être évité grâce à l'institution de la promesse. Marie, puisqu'elle y a intérêt autant que Pierre, va, à l'instant 0, avant que le jeu commence, *s'engager* auprès de son partenaire à coopérer en 2 si celui-ci coopère en 1. Peine perdue, selon le choix rationnel ! Marie sait bien que le moment venu, c'est-à-dire au temps 2, elle aura intérêt à ne pas tenir son engagement. Pierre, qui lit dans ses pensées, le sait également. Marie a beau lui jurer ses grands dieux, elle n'est pas *crédible*. Pierre ne fait donc pas un geste.

La plupart des auteurs admettent que le problème de Pierre et Marie admet des solutions en termes de *precommitment* : il y a mille manières pour Marie de « se lier les mains » aux yeux et au su de Pierre, de façon à convaincre celui-ci que, ferait-il le premier pas, il lui serait impossible, à elle Marie, ou en tout cas très coûteux, de ne pas faire le second. La littérature n'est pas avare de scénarios de ce type, certains tout à fait fantaisistes. Marie pourrait ainsi louer les services d'un tueur, dont le contrat consisterait à l'occire si elle ne tenait pas sa promesse. Elle peut aussi parier, avec une tierce personne, qu'elle restera fidèle à son engagement envers Pierre de telle sorte qu'il lui en coûterait plus, en perdant son pari, de le violer, que ce qu'elle peut gagner aux dépens de Pierre. De telles solutions sont risquées, et en tout cas coûteuses en elles-mêmes. Mais surtout, elles heurtent quelques principes éthiques apparemment bien établis. Ce n'est donc qu'en aliénant sa liberté à un tiers ou à un mécanisme que Marie pourrait réaliser sa liberté ? Ce paradoxe est, aux yeux de plus d'un, insoutenable. Ne peut-on donc envisager une solution en termes de *commitment* plutôt que de *precommitment*, pour continuer à utiliser l'anglais, qui a ici le mérite de souligner la proximité et néanmoins la différence entre ces deux concepts ? Marie ne peut-elle pas *s'engager* vis-à-vis d'elle-même dans le même temps où elle s'engage vis-à-vis de Pierre – et ce, dans la pure translucidité de sa conscience, sans que ce lien à soi-même, et le redoublement réflexif qu'il présuppose, impliquent une quelconque opacité de soi à soi, mauvaise foi ou autre mensonge à soi-même ?

Un très petit nombre de philosophes rationalistes pensent que oui. Parmi eux Edward McClennen (1989) et sa notion de « choix résolu », et surtout David Gauthier (1988) et sa notion de « rationalité des plans ». Au moins pour le type de problèmes que nous sommes en train d'étudier, la rationalité doit s'apprécier au niveau des plans et non directement à celui des actions. Marie a *a priori* le choix entre quatre plans, chacun consistant en une intention formée au temps 0, avant que le jeu commence, et une action au temps 2. On suppose, comme toujours, que les intentions de Marie sont transparentes, Pierre pouvant « lire » dans ses pensées. Si Marie a l'intention de coopérer en 2, Pierre le voit et conclut qu'il est dans son intérêt de coopérer en 1. Les quatre plans sont les suivants. Marie :

Plan 1 : forme l'intention de coopérer ; fait défection ;
Plan 2 : forme l'intention de coopérer ; coopère ;
Plan 3 : forme l'intention de faire défection ; fait défection ;
Plan 4 : forme l'intention de faire défection ; coopère.

Le plan 4 doit, à tous points de vue, être rejeté. Le plan 1 serait l'idéal pour Marie s'il était pos-

sible ; mais il ne l'est pas, soutient Gauthier : on peut certes former une intention à un moment et agir différemment le moment suivant, mais on ne peut pas former la méta-intention (le plan) de faire cela. Il reste deux possibilités et il est bien clair, en tenant compte de la réaction de Pierre, que le plan 2 est meilleur pour Marie que le plan 3. C'est donc le plan 2 qu'elle forme et cela lui est possible puisqu'elle s'est convaincue de sa rationalité.

La théorie du choix rationnel rétorque que le plan 2 est « dynamiquement inconsistant ». Au temps 2, Marie ne coopérera pas puisque cela va contre son intérêt. Et cela, elle le sait au temps 0. Il lui est impossible de former l'intention de faire quelque chose dont elle sait que, le moment venu, il serait irrationnel pour elle de le faire. Comme le note de façon critique David K. Lewis, Gauthier ne peut prétendre le contraire que parce qu'il défend la thèse que « l'on doit apprécier la rationalité des actes en se basant sur la rationalité des intentions plutôt que *vice versa* » (Lewis, 1984). Pour Gauthier (1984), le fait que Marie a pu établir la rationalité du plan 2 lui donne au temps 2 une *« raison d'agir »* (en conformité avec le plan) qui l'emporte sur ses préférences du moment. Mais la théorie du choix rationnel ne voit là qu'un « holisme des plans » qu'elle ne peut admettre.

Comparant l'argument de Gauthier dans ce cas à celui qu'il avance dans le cas du dilemme du prisonnier, on voit que *l'intention* y joue ici le rôle que jouait alors la *disposition.* Toute la question est de savoir si l'on peut fonder une éthique déontologique de la promesse (toujours tenir ses promesses, même et surtout dans les cas où l'on a intérêt à les violer) sur une théorie de l'intention ou de la planification rationnelle. C'est le défi que tente de relever Gauthier et le cœur du débat qui l'oppose à Michael Bratman. Celui-ci est un adversaire d'autant plus redoutable que contrairement à la plupart des philosophes rationalistes, il défend une théorie des intentions et des plans d'actions qui accorde à ceux-ci une relative autonomie et une certaine stabilité par rapport au jeu des croyances et des désirs (ou préférences, dans le vocabulaire du choix rationnel). Mais tout en accordant cela, Bratman juge impossible de sauver la rationalité du plan 2 de Marie. Après délibération, je forme l'intention d'agir dans tel ou tel sens dans un avenir déterminé. Peut-on dire que cette intention me fournit une raison d'agir en sus de l'ensemble des croyances et des désirs qui m'ont amené à former l'intention en question ? Oui, répond Bratman, et ceci pour deux raisons principales (1987 ; 1993). La première est que la délibération est coûteuse, en temps et en ressources diverses : c'est précisément pour cette raison que nous planifions nos actes et que nous nous en tenons, en général, à ce que nous avons décidé, ce qui nous évite d'avoir à constamment nous redemander, au moment d'agir, si c'est bien raisonnable de le faire. La seconde raison est que nous avons besoin de nous coordonner, avec les autres mais aussi avec nous-mêmes. Le fait que nous soyons des agents capables de former des intentions joue un rôle central à cet égard. Ce double ensemble de raisons (coûts de la délibération ; besoins de coordination) fait que si j'ai formé l'intention de faire A, normalement il sera rationnel pour moi de ne pas remettre en cause cette intention au moment d'agir – sauf changement de croyances et/ou de désirs (*linking principle* : Bratman, 1994). Les intentions déjà formées constituent donc des contraintes pour l'action, elles encadrent ce qu'il est rationnel de faire – mais les raisons qu'elles donnent d'agir ne sont que des relais des seules raisons fondatrices de la rationalité, à savoir les croyances et les désirs. Cette restriction rend, selon Bratman, illégitime le renversement que propose Gauthier entre rationalité des intentions et rationalité des actions. Une action déraisonnable ne peut pas devenir rationnelle simplement par le fait qu'on en a formé l'intention. Ce débat atteint son maximum d'intensité lorsque, comme c'est le cas dans l'exemple de Pierre et Marie, la formation de l'intention elle-même a des effets autonomes par rapport à ceux que produira l'action (si Marie réussit en 0 à former l'intention de coopérer en 2, il y a une chance que Pierre fasse le premier pas).

Le *linking princi*ple se traduit par des normes de non-remise en cause des intentions. Ces normes, fondées en général sur l'habitude et non sur la délibération ou le calcul, sont optimales lorsque les cas où elles prescrivent de remettre en cause une intention passée sont uniquement ceux (en principe rares) où cela rapporte plus – par exemple parce que les croyances et/ou les désirs ont changé – que cela ne coûte, en délibération et en perte de coordination. En ce point, l'argumentation de Bratman semble prêter le flanc à la critique d'un Gauthier ou d'un McClennen (DeHelian & McClennen, 1993). Il est trop facile à ceux-ci de faire remarquer que la norme constituée par l'éthique déontologique de la promesse, dans un cas comme celui de Pierre et Marie, a précisément des effets plus favorables que toute autre norme. Aussi bien Bratman est-il forcé de mobiliser l'argument auquel recourent, en définitive, tous les rationalistes qui jugent impossible de fonder une éthique déontologique sur la rationalité. La norme de non-remise en cause d'une intention passée devient invalide et doit être mise en suspens lorsqu'il est évident qu'il est avantageux de la violer. Après tout, la norme n'a pas d'autre justification que de servir les intérêts de l'agent ; si celui-ci est certain, dans tel cas particulier, qu'il fera moins bien en la suivant qu'en cherchant directement à maximiser son avantage, il commettrait, à s'en tenir à la norme, le péché de « sacralisation » *(rule-worshipping).* Supposons que Marie ait réussi à former en 0 le plan de coopérer en 2 et qu'elle ait ainsi convaincu Pierre de faire le pre-

mier pas. Au moment d'agir en 2, elle voit clairement qu'en se conformant à la norme de non-remise en cause de son plan – ce qui serait d'autant plus pertinent ici, comme le fait remarquer McClennen (1992), qu'aucune information nouvelle ou changement de croyance ou de préférence n'intervient –, elle va contre son intérêt. Il est donc rationnel pour elle de violer la norme. Mais cela, elle le sait en 0, et Pierre aussi. Le plan coopératif lui est donc inaccessible – pour son malheur, et celui de Pierre.

La structure de l'argumentation rationaliste qui nie que l'on puisse asseoir la déontologie sur une théorie de la rationalité est donc celle-ci. Il est vrai que le choix rationnel a parfois avantage à recourir à des adjuvants sous la forme de règles ou de normes qui *miment* les impératifs déontologiques (ainsi, la stabilité des intentions et des plans d'action peut évoquer l'engagement propre à la conception déontologique de la promesse, tout en ayant un fondement purement rationnel). La ressemblance, cependant, ne saurait faire illusion très longtemps. Se présentent tôt ou tard des cas exceptionnels où la rationalité même qui, dans les cas ordinaires, commande que l'on se conforme à la norme, enjoint cette fois de la violer. Or, ce sont précisément ces cas exceptionnels qui constituent les grands dilemmes de l'éthique. Nous allons retrouver cette même structure en confrontant éthique déontologique et rationalité conséquentialiste. La confrontation aura un caractère encore plus dramatique, car, cette fois, ce sont deux doctrines éthiques qui entrent en conflit.

Éthique et rationalité conséquentialiste

Nous serons ici plus rapide, car le cœur du débat est présenté par ailleurs, à l'entrée « Conséquentialisme » (Ph. Pettit). Derrière le heurt entre deux doctrines morales, ainsi que le souligne Scheffler (1988), ce sont en vérité deux types d'exigences normatives profondément ancrées dans notre sens commun qui se révèlent contradictoires. Au départ, des convictions morales très fortes : le meurtre est un mal, ainsi que le mensonge, ou encore le fait de ne pas tenir ses promesses. La morale ordinaire édifie sur ces convictions un système d'interdits et d'obligations qui s'impose absolument à chaque agent : tu ne tueras point ; tu respecteras tes engagements, etc. Mais s'il est mal pour un agent de commettre un meurtre, et s'il est bien d'honorer ses promesses, le monde sera d'autant meilleur que le nombre d'agents commettant des meurtres sera moins élevé, et que celui des agents qui tiennent leurs engagements plus fort. C'est là une exigence de rationalité maximisatrice qui, en soi, n'est pas morale, est même antérieure à, et indépendante de, toute moralité, mais qui, greffée sur nos convictions concernant le bien et le mal, engendre le principe conséquentialiste : il faut viser à accroître le bien, et à diminuer le mal, *globalement* dans le monde. Or, il se trouve que dans des cas exceptionnels, qui constituent autant de dilemmes pour la réflexion éthique, la visée maximisatrice globale prescrit de transgresser les interdits et de se soustraire aux obligations de la morale de sens commun. Celle-ci se trouve donc dans la position paradoxale d'avoir à refuser absolument ce qui, globalement, minimiserait le mal et maximiserait le bien, et ce au nom d'interdits et d'obligations qui n'ont d'autres justificatifs que d'empêcher ce mal et de favoriser ce bien. La morale traditionnelle (chrétienne, kantienne, déontologique) semble coupable d'irrationalisme et cependant, bien téméraire celui qui recommanderait de la rejeter sans autre forme de procès.

Examinons certains de ces dilemmes, événements historiques ou cas d'école, qui mettent en scène le heurt entre exigences opposées. Le *choix de Jim* (Williams, 1973), qui a la même structure que le *choix de Sophie* (Styron, 1979), ou que le *choix de Touvier* : si ce chef de la milice française, selon son système de défense, a tué de sa main n Juifs, au lieu des $m > n$ que les nazis lui imposaient, c'est *afin que* $m - n$ innocents soient sauvés. Le *choix de Caïphe*, revu et corrigé par Nozick (1974) : « Une populace en furie, saccageant, brûlant et tuant tout sur son passage, violera évidemment les droits de ses victimes. En conséquence, quelqu'un pourrait être tenté de justifier le châtiment d'une personne qu'il sait être étrangère au crime qui a déchaîné la foule, en arguant que cette punition d'un innocent permettrait d'éviter d'encore plus grandes violations des droits de l'homme, et rapprocherait la communauté de l'optimum défini par la minimisation de ces violations » – tentation conséquentialiste que Caïphe rationalise dans les termes suivants, s'adressant aux grands prêtres et aux pharisiens : « Vous n'y entendez rien. Vous ne voyez pas qu'il vaut mieux qu'un seul homme meure pour le peuple et que la nation ne périsse pas tout entière » (Jn 11, 49-50). Le *choix de Clare* (Parfit, 1984, p. 33) : Clare, dans une situation de catastrophe, a la possibilité de sauver la vie de plusieurs inconnus, mais alors elle ne peut porter secours à son fils. Parce qu'elle l'aime, elle choisit de sauver la vie de son enfant, et les inconnus périssent tous.

Jim, Sophie, Touvier et Caïphe font le choix conséquentialiste et, malgré la puissance de l'argument rationaliste qui le sous-tend, nous sommes fortement enclins à le réprouver. Clare refuse le choix conséquentialiste, mais il nous paraît difficile de l'en blâmer. Le conséquentialisme peut ainsi être amené à prescrire des actes qui nous font horreur (Nagel, 1979), ou bien nous contraindre à renoncer à d'ardentes obligations au point de mettre en péril la cohérence de notre identité personnelle (Williams, 1973).

Le conséquentialisme peut-il se défendre contre ces deux graves accusations ? Oui, grâce aux ressources qu'il mobilise dans le combat qu'il

mène sur un autre front, cette fois contre un ennemi intérieur : lui-même. Les conséquentialistes les plus clairvoyants reconnaissent en effet que leur doctrine est soumise au risque d'autoréfutation (*self-defeat* : Parfit, 1984). Un conséquentialiste qui penserait, délibérerait, raisonnerait comme un conséquentialiste dans tous les actes de sa vie ferait sans doute globalement moins de bien, et/ou plus de mal, que s'il recourait à des procédures de décision différentes. Jesrad est convaincu que le meurtre est un mal et c'est pourquoi à tout instant il se demande s'il doit respecter l'interdit ou au contraire tuer à bon escient de façon à éliminer les meurtriers potentiels : gardons-nous de sa fréquentation ! Gœtz s'emploie à faire le bien universel, il est toujours prêt à rompre ses attachements les plus chers pour voler au secours de tous les damnés de la terre : cet Ante-Mephisto est une-part-de-cette-force-qui-veut-toujours-le-bien-et-fait-toujours-le-mal.

Le conséquentialisme est-il condamné par son autoréfutation ? Pas nécessairement, car il n'est pas tenu de prescrire que l'on délibère de façon conséquentialiste. Il faut distinguer le conséquentialisme subjectif du conséquentialisme objectif (Railton, 1984). Selon le premier, on est conséquentialiste comme on est un être moral selon Kant : il ne s'agit pas seulement d'agir *conformément au* conséquentialisme, il faut aussi le faire *par* esprit conséquentialiste. Le second ne s'intéresse qu'au résultat, c'est-à-dire aux conséquences. Si, pour maximiser le bien ou minimiser le mal, il faut cultiver en soi des dispositions ou des traits de caractère, se soumettre à un système d'interdits et d'obligations, qui n'ont rien de conséquentialistes, le conséquentialisme objectif le prescrit. Le conséquentialisme sophistiqué (Parfit, Railton) est un conséquentialisme objectif. (C'est le conséquentialisme que Pettit, ici même, nomme *self-restricting* ou *restrictive*.)

Comme dans le débat Gauthier-Bratman sur l'intention rationnelle, toute la question est de savoir ce qu'il convient de faire dans les circonstances exceptionnelles où il est absolument clair pour l'agent qu'il devrait, dans le cas présent, afin de maximiser le bien ou minimiser le mal, se déprendre de ses dispositions ou traits de caractère, ou transgresser le système d'interdits et d'obligations. Jim a intériorisé très profondément l'interdit du meurtre. Mais le voici confronté à ce dilemme tragique qui veut que s'il ne tue pas de sang-froid cet innocent, vingt-deux autres mourront. Le conséquentialiste sophistiqué tient que Jim, s'il le pouvait, devrait se livrer à l'acte sacrificiel. Mais il ajoute : il est très peu probable qu'il le puisse. C'est là une différence importante avec le débat sur l'intention rationnelle. Il n'y a en général pas de difficulté majeure à renoncer à une action que l'on a planifiée ; il est beaucoup plus difficile de s'arracher à des normes ou des dispositions qui font partie intégrante de sa personnalité morale.

Le conséquentialiste sophistiqué est ainsi amené à défendre une position incommode. Jim, en ne commettant pas le meurtre dans ce cas précis, agit mal. Mais, n'eût-il pas intériorisé l'interdit du meurtre, il eût globalement fait plus de mal encore. Étant donné la contrainte que constitue la quasi-impossibilité de changer sa personnalité profonde selon les circonstances, c'est un *moindre mal*, et c'est un mal inévitable, que Jim s'en tienne au respect de l'interdit. Il est responsable du mal qu'il commet en laissant tuer les vingt-deux innocents, mais il n'est pas coupable (notions de *moral immorality* ou *blameless wrongdoing*, Parfit, 1984, p. 32). On mesure l'abîme qui sépare ce conséquentialisme sophistiqué d'une doctrine déontologique insistant sur le caractère absolu, et absolument moral, de l'interdit. Plus proche de celle-ci serait apparemment le conséquentialisme des règles (ou des traits de personnalité), celui que Pettit, ici même, nomme *restricted*. Cette doctrine décrète qu'un acte est moral s'il résulte de la disposition (ou du trait, ou du système de normes) la meilleure (la moins mauvaise) du point de vue conséquentialiste. Si l'interdit du meurtre fait partie de ces normes ou traits optimaux, Jim agit bien en refusant de tuer. Mais cette position n'est qu'une formule bâtarde, jugée illégitime par un conséquentialiste conséquent pour qui elle est coupable d'*irrational rule worship* (J. J. C. Smart, 1973). Une position conséquentialiste plus subtile consiste à dire (Johnson, 1985) : même dans le cas où il est absolument clair que violer la règle globalement la meilleure a de meilleures conséquences que la respecter, l'agent n'a pas nécessairement l'*autorité* d'en juger – de la même façon qu'un juge n'est pas libre de ne pas appliquer la législation existante, même s'il lui paraît évident que dans le cas précis les objectifs mêmes qu'elle poursuit seraient mieux servis. Après tout, il n'y a pas de norme possible sans une certaine extériorité ou transcendance, ce qui exclut que quiconque à n'importe quel moment puisse décider, même avec les meilleures raisons, de la respecter ou de la rejeter.

Il y a donc des limites très fortes au rapprochement entre éthique déontologique et rationalité conséquentialiste. Elles apparaîtront encore plus étroites après la remarque suivante. De puissants critiques, déontologiques ou non (Rawls, Nozick), du conséquentialisme, et plus précisément de sa variante utilitariste, pensent que son péché originel réside dans le fait qu'elle ne respecte pas l'identité séparée des individus comme personnes autonomes et égales. Leurs intérêts sont agrégés dans le pot commun de l'utilité générale. Il y a des raisons de penser que l'agrégation n'est pas le nœud de la question (Dupuy, 1992). Revenons en effet au choix de Touvier ou au choix de Caïphe. Il suffit d'un critère de rationalité (conséquentialiste) minimale, faisant l'économie de l'agrégation des utilités individuelles, pour justifier l'option sacrificielle, celle qui fait horreur à la position déontologique.

C'est le critère que les économistes nomment « principe de Pareto » ou « principe d'efficacité » (dans sa version forte). Si, dans une transformation, réelle ou virtuelle, donnée, les intérêts de certains sont mieux servis, tandis que ceux des autres restent inchangés, alors cette transformation est jugée bonne par le critère en question. On vérifie sans peine que tel est bien le cas dans les dilemmes en cause. C'est notre sens le plus profondément ancré de la rationalité qui a partie liée avec la logique sacrificielle, celle-là même que notre morale commune rejette avec détermination. Tant et si bien que, peut-on montrer, même les principes rawlsiens de justice, dans la mesure où ils se veulent compatibles avec le principe de Pareto, justifient l'option sacrificielle dans une situation telle que le choix de Caïphe (Dupuy, 1992).

On est tenté de conclure avec Thomas Nagel (1979) que rationalité et déontologie constituent « deux formes d'intuitions morales qu'il est impossible de subsumer sous un seul système éthique cohérent, et que le monde nous met en présence de situations où aucun chemin honorable ou moral n'est à la portée des êtres humains, aucun chemin qui leur épargne le poids de la culpabilité et la responsabilité du mal ».

▶ BINMORE K., *Game Theory and the Social Contract*, vol. I, *Playing Fair*, Cambridge, MIT Press, 1994. — BRATMAN M., *Intentions, Plans and Practical Reason*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1987 ; « Planning and the stability of intention », *Minds and Machines*, 2, 1993, 1-16 ; « Planning agents », communication au Workshop on Practical Deliberation, UNC/Chapel Hill, 11-13 nov. 1994. — DANIELSON P., *Artificial Morality*, Londres, Routledge, 1992. — DEHELIAN L. & MCCLENNEN E. F., « Planning and the stability of intention : A comment », *Minds and Machines*, 2, 1993. — DUPUY J.-P., *Le Sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Paris, Calmann-Lévy, 1992 ; éd., *Sciences sociales et sciences cognitives. Limites de la rationalité et nature du lien social*, Paris, École polytechnique, 1994 ; *Introduction aux sciences cognitives*, Paris, La Découverte, 1994 ; éd., *Self-Deception and Paradoxes of Rationality*, Stanford, CSLI Publications, 1998 ; *Éthique et philosophie de l'action*, Paris, Ellipses, 1999. — DUPUY J.-P. & LIVET P. éd., 1997, *Les limites de la rationalité*, t. 1 : *Rationalité, éthique et cognition*, Paris, La Découverte, 1997. — FRANK R., *Passions within Reason*, New York, Norton, 1988. — GAUTHIER D., « Deterrence, maximization and rationality », *in* MACLEAN D. éd., *The Security Gamble. Deterrence Dilemmas in the Nuclear Age*, Totowa (NJ), Rowman & Allanheld, 1984 ; *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986 ; « In the neighbourhood of the Newcomb-predictor (reflections on rationality) », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 89, 3e part., 1988 ; *Moral Dealing : Contract, Ethics, and Reason*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1990. — GERT J., *Brute rationality : Normativity and human action*, Cambridge/ New York, Cambridge Univ. Press, 2004. — HAMPTON J., *The Authority of Reason*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998. — HOLLIS M., *The Cunning of Reason*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1987 ; *Trust within Reason*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998. — HOWARD N., *Paradoxes of Rationality : Theory of Metagames and Political Behavior*, Cambridge, MIT Press, 1971. — JOHNSON C., « The authority of the moral agent », *Journal of Philosophy*, 82, 8, 1985, 391-413. — KAVKA G., « The toxin puzzle », *Analysis*, 43, 1, 1983, 33-36 ; « Rationality triumphant : Gauthier's moral theory », *Dialogue*, 32, 1993, 347-357. — LEWIS D. K., « Devil's bargains and the real world », *in* MACLEAN D. éd., *The Security Gamble. Deterrence Dilemmas in the Nuclear Age*, Totowa (NJ), Rowman & Allanheld, 1984. — MCCLENNEN E., « Constrained maximization and resolute choice », *in* E. FRANKEL P. *et al.* éd., *The New Social Contract. Essays on Gauthier*, Basil Blackwell, 1988 ; *Rationality and Dynamic Choice : Foundational Explorations*, Cambridge, Univ. Press, 1989. — MCMAHON C., *Collective rationality and collective reasoning*, Cambridge/New York, Cambridge Univ. Press, 2001. — NAGEL T., « War and Massacre », in *Mortal Questions*, Cambridge, Univ. Press, 1979 (trad. fr., *Questions mortelles*, Paris, PUF, 1985). — NOZICK R., *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974 (trad. fr., *Anarchie, État et Utopie*, Paris, PUF, 1988) ; *The Nature of Rationality*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1993. — PARFIT D., *Reasons and Persons*, Oxford, Univ. Press, 1984. — RAILTON P., « Alienation, consequentialism and the demands of morality », *Philosophy and Public Affairs*, 13, 2, 1984. — RAWLS J., *Théorie de la justice* (1971), trad. fr., C. Audard, Paris, Le Seuil, 1987. — SCHEFFLER S., *The Rejection of Consequentialism*, Oxford, Univ. Press, 1982 ; éd., *Consequentialism and its Critics*, Oxford, Univ. Press, 1988. — SINNOTT-ARMSTRONG W. & AUDI R. éd., *Rationality, rules, and ideals : Critical essays on Bernard Gert's moral theory*, Lanham (MD), Rowman & Littlefield, 2002. — SMART J. J. C. & WILLIAMS B., *Utilitarianism : For and Against*, Cambridge, Univ. Press, 1973 (trad. fr., *Utilitarisme. Le pour et le contre*, Genève, Labor & Fides, 1997). — SMITH H., « Deriving morality from rationality », *in* VALLENTYNE P. éd., *Contractarianism and Rational Choice*, Cambridge, Univ. Press, 1991. — STYRON W., *Sophie's Choice*, New York, Random House, 1979. — WILLIAMS B., voir SMART J. J. C. & WILLIAMS B., 1973.

Jean-Pierre DUPUY

→ *Action collective ; Choix social ; Confiance ; Conséquentialisme ; Décision ; Déontologisme ; Dissuasion nucléaire ; Économie ; Pratique ; Prudence ; Rawls ; Utilitarisme.*

RAWLS John, né en 1921

John Rawls, professeur à la faculté de philosophie de l'université de Harvard, devient en 1971, avec la publication de *A Theory of Justice (Théorie de la justice)*, la figure dominante de la philosophie morale et politique anglo-américaine. Dans cet ouvrage, il aborde la question de savoir quels sont les principes et les institutions fondamentales d'une société juste. En proposant une théorie de la justice sociale, Rawls cherche à présenter une théorie éthique qui puisse remplacer l'utilitarisme ; mais il propose aussi une théorie politique destinée à défendre l'État démocratique libéral moderne. Il prend soin toutefois non seulement de déterminer quels sont les principes et les institutions souhaitables, mais aussi de montrer qu'ils sont applicables. Pour cette raison, l'ensemble de sa démarche s'inspire de la philosophie, mais également d'autres

traditions de recherche : l'économie, les sciences politiques et le droit. C'est là, sans aucun doute, ce qui explique en partie l'influence de l'œuvre de Rawls, laquelle va bien au-delà de la philosophie et s'exerce sur les sciences sociales.

La « Théorie de la justice »

Le cœur de la philosophie morale et politique de Rawls se situe dans sa *Théorie de la justice*, bien que cet ouvrage ait été précédé par la publication d'un certain nombre d'articles pendant les années 1950 et 1960. C'est dans ces écrits – « Outline of a decision procedure for ethics » (1951), « Justice as fairness » (1958), « The sense of justice » (1963) et « Distributive justice » (1967) – que Rawls présente pour la première fois les idées qu'il va développer et approfondir dans son grand ouvrage. L'idée la plus fondamentale est que la justice doit être comprise comme le résultat d'un processus de négociation, au cours duquel des individus soucieux de leur propre intérêt établissent un accord sur les principes de base. Dans sa *Théorie de la justice*, Rawls pousse cette idée plus loin en élaborant une argumentation qu'il juge ressortir à la tradition de la théorie du contrat social – en particulier, dans la lignée de John Locke et Jean-Jacques Rousseau. Il existe toutefois une différence entre Rawls et les théoriciens du contrat social qui l'ont précédé : alors que Locke et Rousseau ont recours à l'idée de contrat pour justifier l'autorité politique, Rawls s'en sert pour établir les principes de la justice sociale.

Plus précisément, dans sa *Théorie de la justice*, Rawls entreprend d'établir les principes de justice qui devraient gouverner la « structure de base » d'une société juste. Pour répondre à cette question d'une manière philosophiquement convaincante, dit-il, nous ne devons pas simplement nous demander quels principes sont souhaitables et applicables. Nous devons chercher à savoir quels sont les principes que nous choisirions d'un point de vue impartial, dans le souci d'établir des arrangements qui soient praticables et souhaitables. La réponse de Rawls est intéressante autant par la conclusion elle-même que par la méthode employée ; la question de savoir si cette méthode conduit à cette conclusion a fait l'objet de multiples débats.

La conclusion de Rawls est la suivante : envisageant les choses d'un point de vue impartial, nous choisirions d'être gouvernés par deux principes de justice, le premier garantissant les libertés fondamentales (liberté de parole, de participation politique et de culte, entre autres), le second minimisant les inégalités. L'énoncé formel de ces principes figure à la section 46 de la *Théorie de la justice* :

> *Premier principe :* Chaque personne a un droit égal au système total le plus étendu de libertés de base égales pour tous, compatible avec un même système pour tous.
>
> *Second principe :* Les inégalités économiques et sociales doivent être telles qu'elles soient :
> *a)* au plus grand bénéfice des plus désavantagés dans la limite d'un juste principe d'épargne, et
> *b)* attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, conformément au principe de la juste *(fair)* égalité des chances.

Ces principes sont présentés en « ordre lexical », c'est-à-dire qu'ils sont commandés par un ordre de priorité. Il y a deux règles de priorité. La première, établissant la « priorité de la liberté », admet que la liberté ne peut être restreinte qu'au nom de la liberté. Cela signifie que le premier principe de justice doit être satisfait avant que l'on puisse invoquer le second. La deuxième règle de priorité établit la priorité de la justice sur l'efficacité et le bien-être. Cela signifie que le second principe de justice, dans son ensemble, prend le pas sur toute idée de « maximisation de la somme des avantages » dans la société. Cela signifie aussi que, au sein du second principe, le principe *b)* de juste égalité des chances a la priorité sur le principe *a)* du plus grand avantage des plus défavorisés (connu sous le nom de principe de différence).

La conception générale de la justice, la « justice comme équité », que représentent ces deux principes consiste en ceci que tous les biens premiers sociaux – liberté et opportunité, revenu et richesse, et les bases du respect de soi – doivent être répartis également, à moins qu'une répartition inégale de tout ou partie de ces biens soit au bénéfice des plus désavantagés.

La méthode par laquelle Rawls atteint cette conclusion constitue l'aspect le plus intéressant et le plus controversé de son ouvrage. Cette conception de la justice, affirme-t-il, serait choisie par les parties prenantes à un accord destiné à sélectionner les principes de justice. Rawls définit une situation hypothétique qu'il appelle « la position originelle », dans laquelle les individus sont placés derrière un « voile d'ignorance » : ils ne connaissent ni leur identité, ni leurs talents, ni leur position dans la société, ni leurs goûts, ni leurs finalités dans la vie. Ils savent que certains « biens premiers » – la liberté, la richesse, le revenu et les « bases du respect de soi » – sont nécessaires pour mener une bonne vie. Dans les limites de ces contraintes, qui les empêchent d'agir de manière partiale pour favoriser leur propre situation particulière, on demande aux partenaires dans la position originelle de sélectionner les principes de justice par lesquels ils seraient gouvernés lors de leur retour dans le monde réel. Les parties peuvent choisir ces principes sur une liste qui inclut les grandes théories morales – intuitionnisme, utilitarisme, perfectionnisme, égoïsme – ainsi que la « justice comme équité ».

Rawls soutient que les parties choisiraient la « justice comme équité » de préférence à son grand

rival, l'utilitarisme. Dans des conditions d'incertitude, illustrées par la position originelle, Rawls affirme que des décideurs rationnels adopteraient une stratégie de choix dénommée « maximin ». La stratégie du maximin consiste à classer les options en fonction de leurs pires résultats possibles, et à adopter l'option dont les pires résultats sont supérieurs aux pires résultats de toute autre option. Il s'agit là d'une règle de choix conservatrice ou pessimiste. La position originelle, selon Rawls, est décrite de sorte qu'il soit rationnel pour les parties d'adopter l'attitude conservatrice exprimée par cette règle. Ainsi, les parties choisissent des principes d'organisation de la société comme si leur place dans cette société devait être déterminée par leurs pires ennemis.

La controverse porte ici sur le choix du maximin comme stratégie de décision, puisqu'il existe une autre stratégie possible : celle qui consiste à maximiser l'utilité attendue. Cette dernière stratégie nous demande de classer les options en fonction du gain probable. Elle n'est ni pessimiste ni optimiste ; c'est l'attitude du joueur rationnel. Des critiques, tel John Harsanyi, ont affirmé que c'était là la stratégie que les partenaires dans la position originelle devraient adopter. Rawls, cependant, préfère le maximin pour plusieurs raisons, dont la plus importante est que les autres stratégies peuvent conduire à des résultats intolérables. Par exemple, une stratégie autre que le maximin pourrait nous amener à choisir l'aristocratie comme modèle de société, ce qui pourrait signifier que, si le pire sort nous était réservé, nous serions des serfs, au plus bas échelon de la société. Rawls estime que nous devons éviter toute stratégie qui rendrait une telle éventualité possible, et encore plus une stratégie qui la rendrait probable.

La raison plus fondamentale pour laquelle Rawls est en faveur du maximin, c'est que cette stratégie est compatible avec son rejet de l'utilitarisme. Le problème de l'utilitarisme est qu'il n'exclut pas que la maximisation de l'utilité place certains individus dans une situation très mauvaise. Si l'esclavage maximisait l'utilité moyenne ou totale, l'utilitarisme, *en principe*, l'autoriserait. De fait, l'utilitarisme ne prend pas au sérieux la distinction entre les personnes. Rawls maintient que chaque personne possède une inviolabilité fondée sur la justice – or, pense-t-il, cette inviolabilité n'est pas préservée par l'utilitarisme, ni par aucune éthique conséquentialiste.

La conception de la justice comme équité, en revanche, est une éthique déontologique qui admet le caractère distinctif des personnes et (en particulier grâce au principe de liberté) qui préserve leur inviolabilité. Des décideurs rationnels dans la position originelle choisiraient la justice comme équité de préférence à toute autre option, car c'est une conception de la justice qu'ils peuvent accepter de bonne foi, puisqu'elle n'engendrera aucune conséquence inacceptable. (Les accords qui font appel aux principes utilitaristes n'ont pas cet avantage ; en effet, l'utilitarisme peut nous demander de faire ou d'approuver des choses, comme l'esclavage, que nous serions psychologiquement incapables d'accepter puisque des contrats de ce type dépassent la capacité de la nature humaine.)

Les conclusions de Rawls pointent vers les institutions politiques qui sont caractéristiques des États-providence modernes. Si cette conclusion a été discutée par certaines objections, la majeure partie de la critique suscitée par le livre de Rawls porte toutefois sur la méthode. Une objection particulièrement importante est que la méthode contractualiste de Rawls ne choisit pas de façon impartiale parmi des conceptions morales concurrentes (telles que l'utilitarisme et la « justice comme équité »), puisque la situation initiale de choix, ou la position originelle, est conçue de manière à favoriser la conception de la justice que Rawls privilégie. Pourtant, Rawls estime que c'est là une chose tout à fait admissible. Son but, en imaginant le mécanisme de la position originelle, n'était pas de construire un cadre neutre de choix rationnel, mais de fixer des contraintes raisonnables au sein desquelles on puisse opérer une sélection rationnelle des principes. Les contraintes qui décrivent la position originelle reflètent les « jugements bien pesés » du moraliste ; et si les conclusions atteintes dans la position originelle sont en conflit avec d'autres jugements bien pesés, le théoricien est libre de modifier les contraintes jusqu'à atteindre un « équilibre réfléchi » entre la conception de la justice adoptée et les jugements moraux qu'elle implique. De fait, selon Rawls, la meilleure description qu'on puisse donner du sens de la justice chez une personne n'est pas celle qui correspond aux jugements qu'elle portait avant d'examiner toute conception de la justice, mais celle qui s'accorde avec ses jugements dans l'équilibre réfléchi. Cette conception est cohérente avec le fait que Rawls attribue à la philosophie morale une nature socratique : nous modifions nos jugements bien pesés lorsque les principes qui les règlent sont mis en lumière. Ainsi comprise, la philosophie morale a pour tâche de systématiser nos jugements moraux.

Le contenu de la théorie de Rawls a fait l'objet d'autres critiques. L'une des premières objections libertariennes est venue de Robert Nozick qui, dans *Anarchy, State and Utopia* (1974), reprochait à Rawls le caractère anhistorique de sa théorie. Envisageant la justice comme une question de répartition des avantages et des charges, Rawls suppose que tous les biens – y compris la propriété et les talents humains – existent sans être possédés par les personnes auxquelles ils sont attachés dans le monde. Ce point de départ, affirme Nozick, est d'une nature anhistorique injustifiable, puisqu'il néglige les droits réels au profit des droits abstraits. De plus, il ne tient pas compte des revendications liées au mérite, qui sont centrales dans

toute considération de justice. Nozick affirme aussi que la théorie rawlsienne de la justice, bien qu'affirmant la priorité de la liberté, permet effectivement l'ingérence dans la liberté individuelle pour maintenir un schéma particulier de répartition. Et, si elle critique l'utilitarisme, la théorie de Rawls ne respecte pas non plus la distinction entre les personnes puisqu'elle rejette la prémisse de la possession de soi-même.

Une critique quelque peu différente est formulée à partir d'une perspective communautarienne, surtout dans le livre de Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (1982). Ce courant critique reproche à la théorie de Rawls son individualisme, dans la mesure où celle-ci ne rend pas compte de l'importance que revêtent notre vie collective et le bien commun. L'objection, ici, est que l'éthique déontologique de Rawls représente une vaine tentative de fournir des fondements à une théorie morale d'inspiration kantienne. En fin de compte, toute philosophie morale acceptable doit reposer sur une compréhension substantielle du bien humain et non, comme celle de Rawls, sur un idéal de « justice procédurale ».

Les travaux récents

Dans ses écrits philosophiques récents, Rawls relève dans une certaine mesure les défis lancés par ces critiques. Dans *Political Liberalism* (1993), il abandonne toute prétention à l'universalisme et réinterprète sa théorie originale comme le reflet des traditions de l'État démocratique libéral moderne. La justice comme équité est présentée non comme un idéal moral compréhensif, mais comme une conception politique qui pourrait permettre d'obtenir un « consensus par recoupement » dans une société marquée par le désaccord moral, conférant ainsi un certain degré de stabilité et d'unité sociale à la société politique.

Pour comprendre l'orientation qu'adopte Rawls dans ce récent ouvrage, il importe de connaître les distances qu'il a prises auparavant par rapport aux idées initiales de la *Théorie de la justice*. La plus importante de ces prises de distance a été formulée par Rawls dans une conférence (« Kantian constructivism in moral lectures », Dewey Lectures) de 1980, où il disait clairement que sa préoccupation majeure, en formulant une conception kantienne de la justice, était de se pencher sur « une impasse dans notre histoire politique récente ». Cette impasse est évidente dans les deux derniers siècles d'histoire américaine, où aucun accord n'a pu être trouvé sur la manière dont les institutions sociales de base doivent être organisées pour respecter la liberté et l'égalité des citoyens en tant que personnes morales. Le souci de Rawls n'est pas de trouver des principes de justice universels mais des principes appropriés à des sociétés modernes comme celle des États-Unis.

Ce rétrécissement du champ couvert par sa théorie est en relation importante avec la façon dont Rawls comprend le *but* de la philosophie politique. Le but de celle-ci, affirme-t-il, est de formuler et d'expliciter les notions et idées partagées qui sont latentes dans le sens commun ou, si le sens commun est incertain, de lui proposer certaines conceptions et certains principes qui sont en harmonie avec ses convictions les plus essentielles et avec ses traditions historiques. Cette conception entraîne une nouvelle interprétation du rôle que joue la position originelle dans la théorie morale de Rawls. La position originelle, suggère-t-il maintenant, représente non une manière d'évaluer la rationalité de théories morales (universelles) concurrentes, mais une manière de donner un cadre aux normes du « raisonnable » qui sont en vigueur dans une société démocratique moderne. Le choix rationnel des principes de justice dans la position originelle n'est donc pas un choix abstrait ; c'est un choix gouverné par les normes les plus profondes de la société quant à ce qui est « raisonnable ».

À la fin des années 1980, toutefois, Rawls a présenté son abandon de l'universalisme en des termes plus nets, en rejetant explicitement l'adjectif « kantien ». Il envisage maintenant le problème principal que sa théorie tente de résoudre comme celui de la diversité morale et religieuse au sein de la société politique. Si les principes politiques doivent servir une société marquée par une telle diversité, toute adhésion à des valeurs substantielles telles que l'*autonomie* (kantienne) ou l'*individualité* (de Mill) réduirait la capacité de tels principes à réunir un consensus de soutien. Pour construire un *consensus par recoupement* en vue d'obtenir une unité sociale stable dans la société politique, il faudrait abandonner tout engagement vis-à-vis d'une théorie compréhensive. Les principes de justice devraient être défendus non parce qu'ils soutiennent certains idéaux moraux compréhensifs, mais parce qu'ils protègent un idéal politique plus englobant. Le but ultime de Rawls est de formuler un *libéralisme politique* – une conception du libéralisme dont le cœur soit une théorie de la justice qui soutient des institutions politiques tolérant une diversité d'idéaux moraux et religieux dans une société stable.

Ces distances prises par rapport à l'idéal initial continuent de susciter des réponses critiques, qui viennent s'ajouter à un volume déjà impressionnant de commentaires sur l'œuvre rawlsienne. Rawls lui-même continue de revoir et de raffiner sa philosophie morale, et tente de déterminer si ses principes moraux sont susceptibles d'une application plus large aux autres sociétés.

● « Outline of a decision procedure for ethics », *Philosophical Review*, 60, 1951. — « Justice as Fairness », *Philosophical Review*, 57, 1958. — « The sense of justice », *Philosophical Review*, 62, 1963. — « Distributive justice », *in* LASLETT P. & RUNCIMAN W. G. éd., *Philosophy, Politics and Society*, 3e série, Oxford, Basil Blackwell, 1967. — *A Theory of Justice*, Oxford, Univ. Press, 1971 (trad.

fr. C. Audard, *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987). — « Kantian constructivism in moral theory », *The Journal of Philosophy*, 88, 1980 (trad. fr. *in* AUDARD C. éd., 1993, 71-152). — « Justice as fairness : political not metaphysical », *Philosophy and Public Affairs*, 14, 1985 (trad. fr. *in* AUDARD C. éd., 1993, 203-242). — *Political Liberalism*, New York, Columbia, 1993 (trad. fr., *Le Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995). — « The law of peoples », *in* SHUTE S. & HURLEY S. éd., *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*, New York, Basic Books, 1993 (trad. fr., *Le Droit des gens*, Paris, Éditions Esprit, 1996) ; avec HABERMAS J., *Débat sur la justice politique* (1995), trad. R. Rochlitz, Paris, Le Cerf, 1997.

► AUDARD C. éd., *Justice et Démocratie*, Paris, Le Seuil, 1993. — AUDARD C., DUPUY J.-P. & SÈVE R. éd., *Individu et justice sociale : autour de John Rawls*, Paris, Le Seuil, 1988. — BARRY B., 1973, *The Liberal Theory of Justice*, Oxford, Univ. Press. — BIDET J., *John Rawls et la théorie de la justice*, Paris, PUF, 1995. — DANIELS N. éd., *Reading Rawls, Critical Studies of A Theory of Justice*, Oxford, Blackwell, 1978. — DUPUY J.-L., *Le Sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Paris, Calmann-Lévy, 1992. — FERRY L.-M., *Philosophie de la communication 2. Justice politique et démocratie procédurale*, Paris, Le Cerf, 1994. — HARSANYI J., *Essays on Ethics, Social Behaviour and Scientific Explanation*, Dordrecht, Reidel, 1976. — KUKATHAS C. & PETTIT P., *Rawls. A Theory of Justice and Its Critics*, Oxford, Polity Press, 1990. — MESURE S. & RENAUT A., *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, 1999 (chap. I). — NOZICK R., *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell, 1974 (trad. fr., *Anarchie, État et Utopie*, Paris, PUF, 1988). — RAWLS J., *Lectures on the history of moral philosophie*, éd. Barbara Herman, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 2000. — REATH A., HERMAN B. & KORSGAARD C. M. éd., *Reclaiming the history of ethics : Essays for John Rawls*, Cambridge/New York, Cambridge Univ. Press, 1997. — SANDEL M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Univ. Press, 1982. — VAN PARIJS Ph., *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, Le Seuil, 1991. — WOLFF R. P., *Understanding Rawls. A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice*, Princeton, Univ. Press, 1977. — Coll. : « John Rawls, le politique », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, 1988. — « Le libéralisme et la question de la justice sociale », *Cahier du Crea*, n° 4, 1984. — « John Rawls, justice et libertés », *Critique*, vol. 505-506, 1989.

Chandran KUKATHAS

→ *Choix social ; Citoyen ; Communautarisme , Conflit et consensus , Conséquentialisme ; Contractualisme ; Déontologisme ; Dignité , Épistémologie , Justice ; Libertarianisme ; Pénale (Éthique) ; Pratique ; Rationalité ; Relations internationales ; Utilitarisme.*

RÉALISME MORAL

Le réalisme moral affirme que l'éthique est, ou peut être, objective. La principale question qu'il pose est d'ordre comparatif. L'éthique est-elle, ou peut-elle être, objective de la même manière que semblent l'être la physique ou la psychologie de sens commun et les différentes sciences spécialisées ? On admet habituellement, même si ce n'est parfois qu'à titre implicite, que, dans différents domaines, le chercheur se propose de décrire des traits d'un monde (objets, processus, propriétés, etc.) dont l'existence et la nature sont, en grande partie, indépendants de ses attitudes et de ses croyances personnelles. Dans cette optique, les concepts objectifs peuvent être dits *indépendants de nos réactions*. Lorsqu'une description du monde utilisant ces concepts est vraie, elle l'est en vertu du fait qu'elle est conforme au monde et le représente de façon adéquate, tel qu'il est, indépendamment de nous. Selon cette conception de l'objectivité, le réalisme moral implique qu'il y ait des faits moraux – concernant, par exemple, les actions obligatoires et les actions mauvaises – que les sujets de l'évaluation se proposent de décrire et dont l'existence et la nature sont en grande partie indépendants de leurs croyances et de leurs attitudes morales (c'est la conception défendue par Boyd, Brink, Railton et Sturgeon, entre autres).

Ceux qui acceptent cette conception de l'objectivité, tout en niant que l'éthique soit en mesure de répondre à ses exigences, sont des anti-réalistes moraux, d'un genre ou d'un autre. Pour ces derniers, l'objectivité pose, en éthique, un problème très particulier. L'anti-réalisme peut prendre la forme d'une *théorie de l'erreur* (chez Mackie, par exemple). Cette théorie dit que la valeur du discours moral n'est guère différente de celle que les athées accordent aux affirmations des théistes ; tous les jugements qui attribuent des propriétés morales aux actions, aux personnes et aux lignes de conduite, sont ou bien faux, ou bien ni vrai ni faux, du fait qu'ils contiennent une présupposition fausse. Le *non-cognitivisme* est une autre forme d'anti-réalisme (il est défendu par Ayer, Stevenson, Hare, Blackburn et Gibbard, entre autres). Le non-cognitivisme soutient que les jugements moraux ne doivent pas être compris comme des jugements attribuant des propriétés morales aux personnes, actes et événements ; il faut plutôt les interpréter comme des expressions des attitudes de la personne qui évalue. Dans sa forme classique, le non-cognitivisme nie que les jugements moraux aient une valeur de vérité ou que la connaissance morale soit possible. Une autre forme d'anti-réalisme, encore, admet que la pensée et les discours moraux ont un caractère cognitif, mais propose une explication des conditions de vérité des jugements moraux en termes de *dépendance à nos réactions* (Harman, Williams) ; un jugement moral ne serait vrai que dans le cas seulement – et pour cette raison seulement – qu'il correspondrait aux attitudes et aux croyances morales d'un juge compétent.

Mais il reste le recours de dire que si, en effet, l'éthique ne peut pas répondre aux exigences de cette conception de l'objectivité, ce n'est pourtant pas elle qu'il faut blâmer, mais cette conception commune de l'objectivité. Dans cette perspective, il

faudrait plutôt reconsidérer notre conception de l'objectivité, en choisissant par exemple de donner à la plupart de nos jugements, ou à tous, des conditions de vérité formulées en termes de dépendance à nos réactions (Johnson, McDowell, Smith et Wiggins). Savoir si cette théorie doit être considérée comme une forme de réalisme ou d'antiréalisme moral dépend, me semble-t-il, de la réponse que nous donnerons à la question de savoir s'il vaut mieux comprendre l'appel aux conditions de vérité dépendantes de nos réactions comme une restructuration ou comme un abandon de l'objectivité.

Le réalisme est le point de départ naturel pour tout domaine qui admet un discours descriptif. Lorsqu'un ensemble de jugements est formulé sur le mode déclaratif, admet la référence singulière, la quantification sur différentes sortes d'entités et l'usage de prédicats en tant que modificateurs de syntagmes verbaux et nominaux, il est naturel de traiter ces jugements comme des assertions ayant une signification cognitive et des conditions de vérité. Il est tout aussi naturel de comprendre ces conditions de vérité comme étant indépendantes de nos réactions. Les croyances représentent les choses telles qu'elles sont ; et les croyances vraies le sont *parce que* les choses sont telles qu'elles sont représentées. Cet engagement envers le réalisme peut être ruiné s'il apparaît qu'il implique des thèses métaphysiques, épistémologiques ou sémantiques indéfendables.

Il en va de même en méta-éthique. La syntaxe du discours moral est descriptive. Les jugements moraux sont formulés sur le mode déclaratif et les prédicats moraux y apparaissent en tant que modificateurs de syntagmes verbaux et nominaux. Envisagés de ce point de vue, ces jugements semblent exprimer des propositions assignant des propriétés morales aux personnes, actions, institutions et le fait d'accepter ces propositions semble prendre la forme de la croyance. Il est naturel, en outre, de comprendre ces conditions de vérité en un sens réaliste. Ce n'est que s'il est établi que cette interprétation réaliste et cognitiviste du discours moral contient des engagements inacceptables que nous serons dans l'obligation d'y renoncer. S'il existe une différence entre le réalisme en éthique et dans la science, c'est uniquement, à mon sens, parce que, pour certains, les objections au réalisme en éthique semblent plus clairement décisives.

Problèmes sémantiques pour le non-cognitivisme

Le non-cognitiviste doit nous expliquer pour quelles raisons nous devrions nous abstenir de prendre à la lettre les aspects descriptifs du discours moral. Mais il doit aussi relever d'autres défis. L'un d'entre eux est relatif au phénomène des contextes d'enchâssement *(embedded contexts)* ou de non-assertion. Le non-cognitiviste interprète les assertions morales comme des expressions des attitudes de celui qui porte un jugement plutôt que comme des descriptions de ce qu'est le monde. Cependant, comme Peter Geach (1965) l'a fait remarquer, la thèse non cognitiviste ne permet pas de rendre compte de la signification des prédicats moraux lorsqu'ils ne font pas l'objet d'assertion, comme c'est le cas lorsqu'ils figurent en tant qu'antécédents dans des énoncés conditionnels.

1 / Si tuer des enfants innocents est *mal*, payer quelqu'un pour qu'il tue des enfants innocents est mal.
2 / Tuer des enfants innocents est mal.
3 / Par conséquent, payer quelqu'un pour qu'il tue des enfants innocents est mal.

Alors que la seconde prémisse est une assertion portant sur le meurtre d'enfants innocents et peut être, également, l'expression d'une attitude à cet égard, la première prémisse n'est ni l'une ni l'autre (elle fait dépendre l'assertion ou l'expression de l'attitude relative au fait de payer quelqu'un pour qu'il tue des enfants innocents de l'évaluation du meurtre en tant que mal). Étant donné que la première occurrence du terme « mal » dans la prémisse (1). intervient dans un contexte non assertif, le non-cognitivisme, dans ses formes traditionnelles, ne semble pas être en mesure de rendre compte de la signification de ce prédicat moral, ce qui est plutôt un inconvénient. Au demeurant, le raisonnement paraît très certainement valide, ce qui veut dire, s'il l'est, que les quatre occurrences du prédicat doivent avoir la même signification. Mais, dans ce cas, le prédicat « mal » doit vouloir dire la même chose lorsqu'il apparaît dans un contexte d'assertion et dans un contexte de non-assertion. L'idée plus générale, selon laquelle il faut que les termes conservent un sens univoque en passant d'un contexte assertif à un contexte non assertif, Geach l'attribue à Frege. Le cognitiviste peut admettre l'argument de Frege, mais le non-cognitiviste en est bien incapable (puisqu'il ne peut pas rendre compte de la signification du prédicat moral « mal » dans le contexte non assertif), à première vue du moins (on trouvera dans Gibbard [1996], la tentative la plus intéressante d'affronter cette question).

Le non-cognitiviste doit aussi fournir une explication de la validité des arguments moraux, ce qui pose, pour lui, un autre problème. Ce problème, on a pu le voir illustré dans l'examen de la question des contextes de non-assertion, mais il se pose aussi à propos de la validité des arguments moraux qui impliquent seulement des contextes d'assertion.

1 / Tuer des enfants innocents est mal.
2 / Payer quelqu'un pour tuer des enfants innocents est mal.
3 / Par conséquent, tuer des enfants innocents est mal et payer quelqu'un pour le faire est mal.

L'explication naturelle de ce qui fait que ces raisonnements et d'autres du même genre sont

valides consiste à dire qu'il serait incohérent d'affirmer les prémisses et de nier la conclusion, et l'explication naturelle de l'incohérence dépend d'une théorie de la vérité : des affirmations contradictoires ne peuvent pas être vraies en même temps. Mais le non-cognitiviste classique nie que les jugements moraux puissent être réputés vrais ou faux ; il en résulte, *a fortiori*, que les jugements moraux ne peuvent pas être déclarés incohérents en ce sens vériconditionnel. Il se peut qu'il existe une sorte d'objection pragmatique à la possibilité d'affirmer les prémisses de ce genre d'arguments tout en niant leur conclusion ; mais elle est, en quelque sorte, indépendante d'une explication de leur validité en termes de vérité. Mais cela reste à prouver et, de toute façon, le non-cognitiviste ne dispose pas, apparemment, d'une explication aussi claire et convaincante de ce qui donne leur valeur à ce genre de raisonnement.

Certains non-cognitivistes estiment qu'ils pourraient admettre, néanmoins, une explication en termes de vérité, à condition qu'elle repose sur une théorie décitationnelle (la décitation consistant à faire passer un énoncé du statut d'énoncé simplement cité à celui d'énoncé affirmé) ou une théorie redondante de la vérité ou des attributions de vérité. Cependant, il convient de distinguer entre *(a)* les explications décitationnelles ou redondantes d'*attributions* de vérité et *(b)* les explications décitationnelles ou redondantes de la *vérité*. D'après *(a)*, dire que le jugement moral de quelqu'un est vrai, c'est être d'accord avec ce jugement. D'après *(b)*, la vérité d'un jugement moral n'implique rien d'autre que le schéma suivant pour les énoncés moraux.

« *p* » (« le meurtre est un mal », par exemple) est vrai si et seulement si *p* (le meurtre est un mal).

Le non-cognitiviste peut admettre *(a)*, mais je ne vois pas comment il pourrait endosser *(b)*. C'est qu'une explication décitationnelle de la vérité des jugements moraux suppose l'existence d'états de choses moraux ou de faits ou de quoi que ce soit d'autre qui puisse rendre vraie la seconde moitié du biconditionnel. Mais le non-cognitiviste estime que les prédicats moraux ne sont pas référentiels, de sorte qu'il ne peut rien trouver qui pourrait servir à produire des vérités morales.

La motivation morale

La moralité est une question d'ordre pratique. C'est pour décider de ce qu'ils vont faire que, de façon caractéristique, les agents s'engagent dans la délibération morale. On donne des conseils moraux dans l'intention d'orienter la conduite d'autrui. On s'attend à ce que ceux qui endossent certaines positions morales soient enclins à agir de certaines façons. Et nous sommes, pour la plupart, sensibles à la critique morale. S'il en est ainsi, les jugements moraux ont un effet sur les motivations et cet effet reflète notre croyance que les exigences morales possèdent une autorité rationnelle. Mais certains ont vu en l'efficacité motivationnelle des jugements moraux, ce qui permettait de mettre en question l'objectivité de l'éthique. Si l'on estime que la motivation implique des états affectifs, il faudra conclure, du fait que la moralité a des aspects motivationnels ou « dynamiques », que les jugements moraux expriment des attitudes non cognitives plutôt que des croyances (Ayer, 1946, chap. 6 ; Stevenson, 1937 ; Hare, 1952, chap. 5). Si nous gardons à l'esprit le fait que le cognitivisme est un point de vue adopté à défaut d'un autre meilleur, la position non cognitiviste pourra nous apparaître comme la solution d'une difficulté ayant trait à la motivation.

1 / Les jugements moraux expriment des croyances.
2 / Les jugements moraux impliquent la motivation.
3 / La motivation implique un désir ou une attitude positive *(pro-attitude)*.
4 / Il n'y a pas de relation nécessaire entre, d'une part, des croyances et, d'autre part, des désirs ou des attitudes positives.

(1) exprime une conception cognitiviste de l'éthique. (2) exprime la thèse internaliste en matière de motivation morale ; elle dit que la motivation est un ingrédient essentiel du jugement moral. (3) exprime cette idée familière : la motivation contient un désir ou une attitude positive de l'agent. (4) soutient que les croyances et les désirs sont des états mentaux indépendants. Ce qui est énigmatique dans cet ensemble d'affirmations, c'est que, même si chacune d'elles peut paraître convaincante, elles ne peuvent pas être vraies en même temps. Le non-cognitiviste veut éviter l'incohérence ; il invoque (2) et (4) pour rejeter la thèse cognitiviste telle qu'elle s'exprime dans (1). Le non-cognitiviste conclut que les jugements moraux expriment des attitudes non cognitives plutôt que des croyances. Mais avant de laisser de côté l'interprétation réaliste du discours moral et d'essayer d'éliminer les objections sémantiques au non-cognitivisme, il faudrait peut-être se demander s'il n'y a pas d'autres solutions. En réalité, on peut envisager plusieurs possibilités de résoudre la difficulté, c'est-à-dire de rejeter l'un de ses éléments au moins afin de préserver les autres.

Les *externalistes* en matière de motivation morale rejettent (2) ; ils soutiennent que les jugements moraux n'impliquent pas la motivation (Foot, 1972 ; Brink, 1989, 37-99, par exemple). Les *rationalistes* en matière de motivation morale rejettent ou bien (3) ou bien (4). Certains d'entre eux estiment que la reconnaissance de devoirs moraux peut motiver par elle-même, c'est-à-dire sans le concours de quelque état affectif (Nagel, 1970, et McDowell, 1978). Une autre forme de rationalisme admet que la motivation exige des attitudes positives, mais souligne que les croyances normatives contiennent des attitudes positives.

La solution rationaliste du premier genre associe le cognitivisme et l'internalisme en matière

de motivation, en rejetant l'idée que, pour qu'il y ait motivation, il faut qu'il y ait désir ou attitude positive ; selon ce point de vue, des états purement cognitifs – des croyances – pourraient être motivants par eux-mêmes. Mais il est difficile de soutenir cette position sans aller à l'encontre de nos vues courantes sur ce qu'est une action intentionnelle. L'action intentionnelle serait l'effet de l'interaction de deux sortes d'états intentionnels. Lorsqu'un agent cherche à ajuster ses états intentionnels de telle sorte qu'ils puissent se conformer au monde, ces états sont *représentationnels*. Lorsqu'il cherche à modifier le monde de telle sorte qu'il puisse se conformer à ses états intentionnels, ces états sont *pratiques*. Les états cognitifs, tels que les croyances, sont représentationnels ; les attitudes positives, telles que les désirs, sont pratiques. L'action intentionnelle, c'est la tentative de mettre le monde en conformité avec ses états pratiques, à l'intérieur de certaines contraintes déterminées par ses états représentationnels. Si cette conception est juste, une approche purement cognitive de la motivation morale manquerait de vraisemblance pour des raisons assez générales. La croyance que la morale exige une certaine action ne pourrait motiver qu'à condition d'être accompagnée d'un désir ou de quelque autre engagement pratique à être moral.

Une autre forme de rationalisme nie qu'on puisse être motivé sans attitude positive. Mais elle soutient que les croyances normatives impliquent des attitudes positives : la croyance que j'ai une raison d'agir engendre nécessairement un désir d'agir conformément à cette raison. La croyance que le monde devrait être ainsi ou autrement est, pour le cognitiviste, un état représentationnel ; mais c'est un état qui engendre un état pratique qui fait que l'agent essaie de faire en sorte que le monde se conforme à cet état. Cette version du rationalisme n'est acceptable que si *(a)* la croyance qu'on a une raison d'agir engendre une attitude positive à l'égard de l'action en question et si *(b)* la croyance qu'une action est moralement exigée contient la croyance qu'il existe une raison de l'effectuer telle que le fait de ne pas l'effectuer serait, dans cette mesure même, irrationnel.

Même si *(a)* est vrai, *(b)* semble problématique. Il se peut que nous croyions qu'une action est moralement exigée sans croire qu'elle s'impose rationnellement. Si l'on admet que c'est seulement si l'on croit que les exigences morales s'imposent en vertu de leur rationalité que la motivation morale peut être attribuée, on doit en conclure qu'il est possible qu'on puisse formuler des jugements moraux sans que ceux-ci nous motivent, aussi longtemps qu'existeront des conceptions cohérentes de la moralité et de la rationalité, d'après lesquelles il ne serait pas nécessaire que l'autorité des exigences morales soit due à leur rationalité. Pour autant que nous associions la moralité au point de vue impartial qui nous impose nos devoirs à l'égard d'autrui, et la rationalité individuelle au point de vue de l'agent, il nous faut reconnaître, semble-t-il, qu'il y a des exigences morales auxquelles il n'est pas irrationnel de ne pas satisfaire.

1 / Il y a des obligations à l'égard d'autrui.
2 / L'action rationnelle est celle qui permet de réaliser les objectifs de l'agent ou de promouvoir ses intérêts.
3 / S'il remplit ses obligations à l'égard d'autrui, l'agent ne contribue pas nécessairement à la réalisation de ses objectifs ou à la promotion de ses intérêts.
4 / D'où : il peut y avoir des exigences morales relatives à autrui auxquelles il n'est pas irrationnel de ne pas satisfaire.

Ce qui est en jeu n'est pas la question de savoir si le raisonnement est valide ou si (4) est vrai (j'examinerai ces questions un peu plus loin). C'est plutôt celle de savoir si quelqu'un pourrait faire un jugement moral (vrai ou faux) sans que ce jugement motive son action. On peut comprendre comment une personne pourrait en venir à ne pas être motivée par ses jugements moraux : ses croyances à propos de la moralité, de la rationalité et d'autres questions annexes pourraient l'amener à douter de l'autorité de la morale. Dans ces conditions, la solution externaliste au problème de la motivation morale serait la plus plausible. Et si la solution externaliste est correcte, l'option non cognitiviste n'est plus seulement inutile, ce n'est plus une option du tout. Car s'il est possible que les jugements moraux n'entraînent pas l'action, c'est que ces jugements moraux n'expriment pas, de par leur nature même, des attitudes positives, en dépit de ce qu'affirment les non-cognitivistes.

L'autorité de l'éthique

L'externalisme, en matière de motivation morale, demande seulement qu'on reconnaisse que la question de l'autorité de l'éthique est une question non résolue. Nous comprendrons comment les questions qui touchent à l'autorité de l'éthique sont liées aux questions qui portent sur l'objectivité si nous considérons que l'argument externaliste peut être une solution au problème de l'autorité de l'éthique.

1 / Les exigences morales – obligations morales à l'égard d'autrui comprises – ne s'imposent pas aux agents en raison des objectifs ou des intérêts que ceux-ci poursuivent.
2 / Les exigences morales fournissent nécessairement des raisons d'agir aux agents.
3 / L'action rationnelle est celle qui promeut les intérêts de l'agent ou la réalisation de ses objectifs.
4 / Remplir ses obligations à l'égard d'autrui ne contribue pas nécessairement à la promotion des intérêts ou à la réalisation des objectifs de l'agent.

(1) est un énoncé qui pose l'objectivité de l'éthique ; il nous est familier depuis Kant. Il dit qu'on ne peut échapper aux exigences morales car elles s'imposent aux agents indépendamment de leurs objectifs et de leurs intérêts. Il m'est impossible, par exemple, de rejeter une obligation qui me serait faite d'aider quelqu'un en observant que cela ne contribuerait aucunement à la promotion de mes intérêts ou à la réalisation de mes objectifs.

(2) exprime l'autorité de la moralité issue de la rationalité et tente, de cette façon, de saisir le caractère pratique de la moralité et de la délibération morale.

(3) exprime une conception courante de la rationalité pratique, instrumentale ou prudentielle. Bien que les conceptions prudentielles et instrumentales de la rationalité ne soient pas identiques, elles ont en commun de présenter la rationalité des conduites qui tiennent compte d'autrui comme *dérivées* ou *centrées-sur-l'agent*. Par opposition, la raison pratique est *impartiale* pour autant qu'elle implique qu'il y ait des raisons non dérivées d'agir en tenant compte d'autrui.

(4) reflète une présupposition largement partagée portant sur l'indépendance des personnes. Bien qu'il arrive souvent que les agents se soucient du bien-être d'autrui et qu'il y ait souvent des liens entre les intérêts propres de l'agent et ceux d'autrui, ces liens ne sont ni universels, ni nécessaires.

Bien que chacune de ces propositions puisse nous sembler convaincante, elles ne peuvent pas être vraies en même temps. Il nous faut rejeter au moins l'une d'entre elles pour éviter l'incohérence. En vérité, un certain nombre de positions bien connues prennent sens, si on les présente comme des solutions à cette énigme, solutions qui s'appuient sur le rejet de l'un de ses éléments afin de sauver les autres.

Certaines théories *relativistes* ou *minimalistes* rejettent (1) ; elles affirment que les exigences morales doivent promouvoir les intérêts ou les désirs de l'agent, d'une façon ou d'une autre (Épicure ; Harman, 1975 ; Gauthier, 1986). De cette manière, elles garantissent l'enracinement des exigences morales dans des faits concernant l'agent, qui semblent lui donner motivation et raison d'agir. Une thèse de ce genre sera relativiste, pour autant que les objectifs et les intérêts sur lesquels les devoirs sont censés reposer varieront ou seront susceptibles de varier de façon appropriée. Elle sera minimaliste, pour autant que les normes courantes de tolérance et d'assistance qui nous font prendre en compte les intérêts d'autrui ne sont pas censées contribuer à la promotion des intérêts personnels de l'agent ou à la réalisation de ses objectifs propres. Dans la mesure où le relativiste comme le minimaliste nient l'existence d'un ensemble unique d'exigences morales impartiales qui s'appliqueraient à tous de la même manière, ils rejettent tous deux la conception commune de l'objectivité éthique.

Du point de vue moral, il y a quelque chose d'embarrassant dans ces positions. Il est sûr que nous avons, pour la plupart d'entre nous, des objectifs et des attitudes qui prennent autrui en compte ; et obéir aux normes courantes qui nous enjoignent de tenir compte d'autrui ne peut que contribuer à la réalisation de ces objectifs. Mais des objectifs de ce genre ne sont pas universels. De plus, veiller au bien-être d'autrui, c'est sacrifier du temps et des ressources qui pourraient être investies de façon différente, plus orientée vers soi. Dans la mesure où les gens sont psychologiquement malléables, on peut se demander pourquoi ceux qui n'ont pas d'attitudes marquées par le souci d'autrui devraient essayer de les *développer* et pourquoi ceux qui les ont devraient les *conserver*.

Une théorie éthique égoïste pourrait essayer de répondre à ce défi en observant qu'il est de l'intérêt à long terme des agents de développer ou de conserver des attitudes marquées par le souci d'autrui ou d'agir en fonction d'elles. Il paraît vraisemblable que l'obéissance aux normes familières qui nous enjoignent de nous soucier d'autrui (retenue, coopération, assistance) sont à l'avantage mutuel de tous. Bien que chacun trouverait un avantage à ce que les autres s'y conforment sans s'y conformer lui-même, on peut dire que, généralement, les autres n'acceptent de s'y conformer que si l'on s'y conforme soi-même. Et, s'il en est bien ainsi, la meilleure façon de profiter des avantages qu'offre la conformité des autres à ces normes, c'est de s'y conformer soi-même.

Les principales difficultés que présentent ces tentatives d'éviter le minimalisme sont liées à la portée et à la stabilité de la justification qu'elles proposent des normes de considération d'autrui. L'égoïste, qui fait intervenir dans ses choix des considérations stratégiques, peut ne reconnaître de devoirs envers autrui qu'à l'égard de partenaires d'un système d'avantages mutuels. Si, par exemple, les riches et les talentueux ont assez de force et de ressources pour n'avoir rien à gagner dans un système de coopération et de tolérance réciproque avec les faibles et les handicapés, l'égoïste, soucieux de stratégie, pourrait ne pas reconnaître de devoir de retenue ou d'assistance des premiers à l'égard des seconds. Le fait qu'il y ait des limites à la portée de la moralité est moralement embarrassant. Même lorsque l'égoïste soucieux de stratégie justifie l'existence de normes de considération d'autrui, cette justification n'est pas solide. En effet, la conformité aux normes morales est, d'après lui, une option qui, même lorsqu'elle est présentée comme la meilleure, ne l'est toujours qu'en second lieu, derrière la déviance non repérée. Si je pouvais bénéficier des avantages de la conformité des autres sans avoir à payer le prix de ma propre conformité – si je pouvais être le seul à posséder l'anneau de Gygès (Platon, *Répu-*

blique II, 359 *b*-360 *e*), je n'aurais aucune raison d'obéir à ces normes. Mais les normes morales ont une stabilité qu'elles tirent de leur résistance à toutes sortes d'hypothèses contrefactuelles, une stabilité que ne pourrait avoir aucune norme de considération pour autrui que l'égoïste soucieux de stratégie serait en mesure de justifier.

On pourrait conclure de ces perplexités à l'égard de l'égoïsme soucieux de stratégie que la moralité et la rationalité sont deux conceptions indépendantes. On peut admettre que la moralité est impartiale tout en insistant sur le fait que la rationalité est centrée sur l'agent. Dans ce cas, nous aurons des raisons de nier que l'action immorale soit nécessairement irrationnelle et nous rejetterons (2). Selon ce point de vue, l'autorité de la morale, mais pas son contenu ou sa portée, dépend des objectifs ou des intérêts de l'agent. Si nous nous appuyons sur des conceptions purement instrumentales de la rationalité, nous devrons admettre que seuls ceux qui ont des attitudes convenables à l'égard d'autrui pourront reconnaître l'autorité des exigences morales à l'égard d'autrui. Mais cela voudra dire que la justification instrumentale de la moralité restera prisonnière de l'existence de ces attitudes. Des conceptions de ce genre seront, semble-t-il, tout à fait incapables d'expliquer pourquoi ceux qui n'ont pas ces attitudes devraient essayer de les développer et ceux qui les ont devraient les préserver. La défense la plus traditionnelle de la moralité consiste à dire que les exigences morales et l'intérêt personnel bien compris coïncident. L'égoïste rationnel devrait pouvoir invoquer des considérations stratégiques similaires à celles que l'égoïste éthique faisait intervenir pour proposer une justification assez fiable mais contingente, cependant, des exigences morales. La coïncidence entre la morale et l'intérêt personnel est, si l'on s'en tient à ces vues, probablement imparfaite et très certainement instable parce qu'elle ne résisterait pas à certains tests contrefactuels. Il résulte de ces conceptions que l'immoralité ne doit pas être nécessairement perçue comme irrationnelle. Cette position anti-rationaliste pourra sembler tout à fait correcte. Elle nous permet d'expliquer pourquoi la morale est un enjeu pour tout le monde et pourquoi les gens ont généralement des raisons de se comporter moralement, tout en soulignant que l'action immorale n'est pas toujours irrationnelle. Dans la mesure où nous n'avons pas lié le contenu de la moralité à sa rationalité, nous pouvons reprocher à l'immoraliste d'être immoral mais nous ne pouvons plus lui reprocher d'être irrationnel. Qu'est-ce qui se perd dans ce cas ?

Cette position serait plus convaincante si la moralité et la rationalité étaient deux perspectives indépendantes mais coordonnées. Car, dans ce cas, la question se poserait bien de savoir si un agent doit aller du côté de la moralité ou de la rationalité, lorsqu'elles sont en conflit. Mais la rationalité pratique n'est pas une norme ou une perspective parmi d'autres, sans position privilégiée évidente. Il faut plutôt la comprendre comme étant relative à ce qui a une importance fondamentale dans la délibération pratique ou à ce qu'il est éminemment raisonnable de faire. Et, s'il en est ainsi, l'anti-rationalisme nierait l'autorité que la moralité devrait toujours exercer dans nos délibérations.

Ceux qui estiment que ce serait une menace pour la moralité choisiront plutôt de soutenir que la raison peut être *impartiale*, qu'elle n'est pas nécessairement centrée sur l'agent. Ce qui reviendrait à rejeter (3). Le fait que nous attendons de la reconnaissance des raisons d'agir qu'elles aient pour conséquence normale de motiver l'action est, apparemment, un obstacle à la solution rationaliste. L'existence de ce lien entre la rationalité et la motivation semble exiger des raisons d'agir qu'elles soient fondées sur des états motivationnels de l'agent, tels que ses désirs ou ses intérêts (Williams, 1981). Mais nous pouvons tenir compte de ce lien sans avoir à admettre que la rationalité dépend des motivations préalables de l'agent. Étant donné que la rationalité concerne ce qui importe éminemment dans le raisonnement pratique, nous devrions nous attendre à ce que la croyance qu'a quelqu'un d'avoir une raison d'agir produira, normalement, une motivation à agir conformément à cette raison. De cette façon, la motivation serait une conséquence de la rationalité, plutôt que l'inverse. De sorte que s'il existe de bons arguments en faveur de l'idée que la rationalité peut être impartiale, il s'ensuivra que le lien entre la rationalité et la motivation ne sera pas un obstacle au rationalisme.

L'argument qui risque d'être le plus satisfaisant est, probablement, kantien. Kant pense que les exigences morales sont catégoriques en ce sens qu'elles nous concernent en tant qu'êtres raisonnables et ceci, indépendamment de nos inclinations ou de nos intérêts contingents (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, 77, 81-82, 100-103, 109-110, 122-123). S'il en est ainsi, les exigences morales nous concernent en raison de notre rationalité, laquelle est essentielle dans notre qualification en tant qu'agents responsables, délibérant et ayant des raisons d'agir. Dans ce cas, on peut aussi soutenir que des exigences de ce genre donnent aux agents des raisons d'agir indépendantes de leurs inclinations et de leurs intérêts contingents. S'il existe des exigences de ce genre concernant le souci d'autrui, la rationalité pratique peut être impartiale et n'est pas exclusivement centrée sur l'agent. Kant pense qu'il y a des exigences de ce genre. Ce qu'il entend par la première formulation de l'Impératif catégorique, c'est l'exigence d'agir selon des maximes dont tout être rationnel, en tant que tel, pourrait vouloir qu'elles soient universelles (*op. cit.*, 94-95, 100-103). Kant pense que la seule chose qu'un agent pourrait choisir pour elle-même, pour autant qu'il est rationnel, et indépendamment de ses inclinations et intérêts contin-

gents, serait l'*agir rationnel*. Si je choisis l'agir rationnel dans la mesure seulement où je suis un être rationnel, je choisirai d'épanouir l'agir rationnel en tant que tel, et non l'agir rationnel de tel ou tel être, le mien pas plus que celui d'un autre. S'il en est ainsi, la raison m'amène à me soucier des autres agents rationnels en tant qu'agents rationnels, pour eux-mêmes. Kant conclut que, dans la mesure où nous sommes des êtres rationnels, nous voudrons que chaque agent rationnel soit traité comme une fin et jamais simplement comme un moyen (*op. cit.*, 104-105) ; c'est la seconde formulation majeure de l'Impératif catégorique. Si tout ceci est juste, il en résulte que la raison pratique peut être impartiale.

Les *égoïstes métaphysiques* rejettent (4) ; la solution qu'ils proposent à la difficulté qui nous occupe consiste à soutenir que les intérêts des personnes, quand ils sont correctement compris, sont tous interdépendants de sorte qu'agir selon des exigences morales qui tiennent compte d'autrui est un moyen de promouvoir les intérêts propres de l'agent, moyen dont la fiabilité peut être garantie de façon contrefactuelle. Depuis les philosophes grecs qui se sont intéressés à la philosophie morale, Platon et Aristote entre autres, et les penseurs idéalistes britanniques, comme Green et Bradley, ce genre de point de vue est familier. On peut l'adopter également à partir de considérations relatives à l'identité personnelle (Brink, 1990). Des conceptions de ce genre présentent les relations et les préoccupations interpersonnelles selon le modèle des relations et des préoccupations intrapersonnelles. Lorsqu'on se demande ce qui unifie différents moments d'une même vie, une réponse en termes de continuité psychologique peut être satisfaisante. Une série de personnes est psychologiquement continue dans le cas seulement où les membres contigus de la série sont en connexion psychologique étroite. Deux personnes sont en connexion psychologique dans le cas seulement où les états intentionnels (croyances, désirs et intentions) et les actions de l'une dépendent causalement des états de l'autre. Cependant, la connexité et la continuité sont affaires de degré. Bien que je sois en plus forte continuité avec mon moi futur, je peux être en continuité psychologique avec d'autres que moi. La continuité interpersonnelle est tout aussi possible que la continuité intrapersonnelle. Il existe, par exemple, une continuité psychologique entre intimes, époux ou amis ; les actions, plans, valeurs, désirs, croyances et expériences de l'un dépendent de façon significative de ceux de l'autre. C'est vrai aussi, à un degré moindre mais significatif néanmoins, des membres d'une même communauté, parce que leurs buts et leurs objectifs ont été formés, en partie, par l'interaction et la discussion. La continuité psychologique interpersonnelle peut être aussi indirecte, parce qu'elle peut exister entre des personnes qui ne sont pas liées entre elles, tout en étant chacune liée aux mêmes personnes, ou entre des personnes qui font partie, ensemble, des mêmes institutions ou qui ont en commun les mêmes pratiques. De cette manière, la continuité psychologique interpersonnelle peut s'étendre largement, même si le degré de continuité diminue à mesure qu'elle s'étend.

Pour autant que des individus distincts sont en continuité psychologique, chacun peut et doit voir l'autre comme quelqu'un qui élargit le cercle de ses propres intérêts, de la même façon, pratiquement, que son moi futur représente un élargissement de ses propres intérêts. Tout ceci justifie l'idée qu'il y aurait comme un *taux d'escompte du souci interpersonnel*, proportionnel au degré de continuité psychologique existant entre l'agent et les autres. Cette idée ne menace pas nécessairement la moralité, dans la mesure où l'on conçoit habituellement l'étendue de nos obligations à l'égard d'autrui comme une fonction de la nature de la relation à l'égard des bénéficiaires potentiels et non seulement de la hauteur des profits qu'ils sont susceptibles d'apporter. La moralité de sens commun reconnaît l'existence d'obligations plus strictes à l'égard de ceux avec qui l'on entretient des relations particulières (famille, ami, partenaires d'entreprises coopératives, etc.).

Quelles sont les solutions les plus prometteuses à l'énigme de l'autorité de l'éthique, et que nous apprend l'énigme de l'objectivité de l'éthique ? Les solutions relativistes et minimalistes sont embarrassantes pour des raisons morales : elles menacent l'objectivité de l'éthique parce qu'elles représentent les faits relatifs aux devoirs de l'agent comme étant, en un certain sens, dépendants de ses réactions. Elles pourraient être les meilleures solutions, si la seule autre possibilité était un antirationalisme anémique, bien incapable d'expliquer pourquoi les exigences morales tendent à se présenter comme des considérations pratiques de la plus haute importante. L'antirationaliste peut fournir une défense de l'autorité de l'éthique, acceptable en général, bien que contingente. Cependant, même cette forme d'antirationalisme ne pourrait donner à l'éthique autant d'autorité qu'il serait souhaitable. Pour leur part, les arguments kantiens et ceux des égoïstes métaphysiques ont l'ambition de montrer que les exigences morales ont une autorité rationnelle, même s'ils ne garantissent pas que cette autorité soit toujours la plus éminente. Si ce sont bien ces arguments qui risquent d'être les plus satisfaisants, alors les arguments les plus prometteurs concernant l'autorité de l'éthique ne menacent en rien l'objectivité de l'éthique.

L'intuitionnisme et l'enquête dialectique

Quelques-uns des problèmes portant sur l'objectivité éthique sont épistémologiques. S'il y a des vérités morales objectives, il faudrait que nous soyons en position d'avoir une explication de ce

qui nous permet de les connaître ou, si nous ne les connaissons pas encore, de ce qui, en principe au moins, pourrait nous permettre d'en prendre connaissance. Sans épistémologie morale adéquate, il ne nous resterait qu'à endosser le scepticisme moral ou rejeter l'objectivité éthique.

Parmi les réalistes moraux, il y a eu un courant intuitionniste. Les intuitionnistes croient que la connaissance morale doit être fondée sur des vérités morales évidentes en elles-mêmes. Un argument bien connu en faveur de l'intuitionnisme invoque l'impossibilité logique du passage de l'être au *devoir-être,* ainsi que l'argument habituel de régression infinie.

1 / Aucun énoncé moral ne peut être dérivé d'énoncés purement non moraux.
2 / D'où : pour qu'un énoncé moral puisse être dérivé d'autres affirmations, celles-ci doivent comprendre des énoncés moraux.
3 / D'où : pour qu'une croyance morale soit justifiée inférentiellement, sa justification doit invoquer d'autres croyances morales.
4 / Mais, sous peine de régression infinie ou de circularité, le processus de justification inférentielle doit avoir une fin.
5 / D'où : il doit y avoir quelques croyances morales évidentes par elles-mêmes.

Ce raisonnement nous dit que la connaissance morale exige des croyances morales évidentes en elles-mêmes, mais il ne nous dit pas grand-chose à leur propos. Selon certaines conceptions, les intuitions fondamentales portent sur des actions spécifiques ou sur des types d'action, plutôt que sur des premiers principes abstraits. De nombreux jugements moraux particuliers ou de nombreuses règles morales particulières sont beaucoup plus certains ou indubitables que tout premier principe. Cependant, il existe, comme le soutient Sidgwick, différentes raisons d'essayer de remonter jusqu'aux premiers principes, à des fins de justification *(Les Méthodes de l'éthique).*

Sidgwick invoque diverses raisons pratiques : l'incertitude morale, le conflit moral et le désaccord moral peuvent nous contraindre à chercher des règles morales plus générales ou des principes sous lesquels un cas problématique peut être subsumé, un conflit résolu, un désaccord réglé. Cependant, même s'il n'existait aucune de ces raisons pratiques pour la montée aux premiers principes à des fins de justification, un problème d'explication resterait présent, qui porte sur les raisons pour lesquelles différentes croyances morales particulières sont vraies. Lorsque, par exemple, je juge obligatoire, dans différents cas particuliers, de tenir mes promesses ou de dire la vérité, d'où vient l'obligation ? Il semble bien qu'il y ait, dans ces cas, une *dépendance asymétrique* entre le particulier et le général. Une occurrence d'action obligatoire l'est en vertu du fait qu'elle possède une propriété F qui la rend juste, c'est-à-dire en vertu du fait qu'une certaine règle morale est vraie. Toutefois, il n'est pas vrai que F soit une propriété qui rend l'action juste en vertu du fait qu'une certaine action particulière qui possède cette propriété F est obligatoire. Étant donné que l'action particulière qui possède cette propriété en possède aussi beaucoup d'autres, le fait qu'elle est obligatoire ne peut pas expliquer pourquoi F est une propriété qui la rend juste. Cette asymétrie métaphysique n'est pas, semble-t-il, sans importance épistémologique. Puisque la vérité particulière dépend d'une règle morale, les raisons que nous avons d'accepter l'affirmation particulière doivent faire référence à la règle morale. Plus encore, nous avons besoin de savoir en vertu de quelle propriété plus générale, s'il y en a une, tous ces traits disparates qui rendent l'action juste sont des traits qui la rendent juste. Tout ceci semble suggérer que les raisons que nous avons d'accepter une règle morale particulière doivent faire référence aux premiers principes dont elle dépend.

Le résultat de cette montée vers les sources de justification est ce que Sidgwick appelle *l'intuitionnisme philosophique (op. cit.).* Cette théorie dit que nos croyances morales relatives aux actions particulières peuvent être justifiées par inférence, à partir de croyances morales portant sur des actions types et que les règles morales peuvent être justifiées par inférence, à partir des premiers principes. Mais, étant donné la dépendance asymétrique du particulier au général, ces premiers principes ne peuvent être justifiés par quelque chose qui serait moins général – et, par définition, il n'y a rien de plus général que les premiers principes –, qui permettrait de justifier ces principes.

Ce qui est gênant dans l'intuitionnisme philosophique, c'est que, tout en insistant, à juste titre, sur le fait que nous pouvons et devons chercher une justification inférentielle à nos croyances morales relatives aux actions types et aux actions particulières, même lorsqu'elles sont évidentes ou presque, il affirme que les premiers principes les plus abstraits et les plus contestables, ceux que nous proposons comme justifications, n'admettent eux-mêmes aucune justification en termes de quoi que ce soit d'autre. Mais comment est-il possible qu'une proposition abstraite et contestable soit évidente par elle-même, si une proposition moins contestable ne l'est pas ? Étant donné que nous avons admis, dès le départ, l'exigence d'explication et de justification, comme nous devons le faire, en effet, pour que l'éthique puisse être cette matière à débats et dialogue que nous la croyons être, l'intuitionnisme philosophique donne l'impression de placer des limites arbitraires à cette exigence. Si nous trouvons convaincants les arguments de Sidgwick touchant à la structure de la justification morale, tout en jugeant l'intuitionnisme philosophique peu défendable, nous risquons d'être amenés à douter de la possibilité pour les croyances morales d'êtres justifiées. L'insatisfaction à l'égard

de l'intuitionnisme pourrait conduire au scepticisme moral.

Mais nous avons la possibilité de remettre en question le présupposé disant que la justification de nos croyances doit présenter une dépendance asymétrique similaire à celle que nous trouvons dans les vérités morales. Sidgwick semble confondre la dépendance métaphysique et la dépendance épistémique. Ce qui est évident, c'est qu'il existe une dépendance métaphysique asymétrique entre les vérités morales particulières et les vérités morales plus générales, présentées comme des premiers principes. C'est pourquoi d'ailleurs nous les appelons *premiers* principes. Mais la dépendance asymétrique métaphysique n'implique pas, d'elle-même, la dépendance asymétrique épistémique. Un premier principe sert à identifier le facteur ultime qui rend juste ou l'un de ces facteurs ultimes (ce que j'ai appelé F). Il n'y a aucun sens à demander, à propos d'un premier principe qu'on tient pour vrai : « En vertu de quelle propriété (supplémentaire) F est-il une propriété qui rend juste ? ». Toutefois, nous pouvons assez raisonnablement poser, à propos d'un premier principe quelconque, la question : « Est-ce que ce premier principe est vrai ? » ou « F est-il un facteur qui rend juste en dernier ressort ? ». La réponse à ces questions peut invoquer la capacité du principe à soutenir ou à expliquer des jugements moraux que nous avons trouvés plausibles, de façon indépendante. La priorité métaphysique des premiers principes ne suffit pas à montrer que les preuves du fait que tel premier principe est vrai n'incluent pas nos croyances (faillibles) sur ce que sont les actions justes.

Dans les faits, les philosophes qui s'intéressent à la morale admettent que les premiers principes sont justifiés par des arguments. Nous contestons ou défendons des théories morales en confrontant leurs implications dans certains cas particuliers avec nos croyances morales indépendantes relatives à ces cas. Dans cette perspective dialectique, nous faisons intervenir un principe moral dans nos conceptions à des fins pratiques ou d'explication. Nous examinons ce qui pourrait prétendre au rôle de principe, en partie, en calculant les implications dans des cas réels ou imaginaires, et en comparant ces implications avec nos propres estimations immédiates ou réfléchies. Si un principe contient des implications contre-intuitives, elles comptent en sa défaveur. Mais si cette implication est isolée et que le principe s'accorde à nos autres conceptions, morales et non morales, mieux que ne le feraient d'autres principes, nous aurons des raisons de réviser le jugement particulier qui était en conflit avec le principe. Idéalement, nous révisons nos principes, nos jugements moraux réfléchis et d'autres conceptions, en réponse à des conflits, autant que la cohérence semble l'exiger, jusqu'à ce que nos vues éthiques atteignent un équilibre dialectique (Rawls, *Théorie de la justice*, 1987). De ce point de vue, si les vérités morales particulières sont asymétriquement dépendantes des premiers principes vrais, la dépendance épistémique entre premiers principes et croyances morales particulières peut aller dans les deux directions. Notre justification du fait que nous acceptons tel jugement particulier ne consiste en rien d'autre qu'à le subsumer et à l'expliquer au moyen d'un premier principe approprié et ce qui fait qu'un premier principe est approprié, c'est, en partie, sa capacité à subsumer et à expliquer différents jugements particuliers, y compris le jugement particulier en question.

Mais, pour qu'un processus dialectique donnant aux jugements moraux immédiats ou réfléchis un rôle important en entrée (input) puisse produire de la connaissance morale en sortie (output), il faut qu'il y ait des raisons de penser que ces entrées sont suffisamment proches de la vérité. L'enquête dialectique peut identifier et corriger différentes sortes d'erreurs, même très importantes, mais elle est incapable d'identifier ou de corriger l'erreur systématique, parce que les principes et la direction à donner aux corrections naissent de la réflexion issue des croyances sur lesquelles les enquêteurs se sont appuyés au départ. Avons-nous des raisons de penser que nos convictions morales réfléchies sont généralement fiables ou, au moins, qu'elles ne sont pas gravement entachées d'erreurs systématiques ? Nous en aurons, si nous arrivons à expliquer pourquoi nous aurons tendance à reconnaître et à utiliser des propriétés morales et à leur attacher de l'importance, si la moralité est approximativement ce que nous la croyons être.

Il existe différentes explications de ces choses, qui reposent sur des conceptions morales différentes. Les utilitaristes invoqueront nos capacités de sympathie pour expliquer pourquoi nous sommes de bons détecteurs de faits moraux ; les contractualistes, les pressions sociales qui nous font adhérer à des normes de comportement que les agents peuvent justifier mutuellement. Cependant, on aimerait avoir une explication un peu plus générale, c'est-à-dire moins attachée à une théorie spécifique, du fait que nous sommes, dans l'ensemble, fiables moralement. Dans la plupart des conceptions morales, on donne une place assez importante aux normes de coopération (fidélité, « fair-play », etc.), de tolérance et d'assistance. Chacun a intérêt à ce que les autres se conforment à de telles normes, et la conformité des autres dépend de façon caractéristique de la nôtre propre. Les avantages individuels et collectifs de la régulation des interactions au moyen de ces normes font qu'il est très vraisemblable que ces normes seront transmises culturellement et intériorisées ; si une capacité morale de ce genre a des conséquences positives en termes d'adaptation, il se peut qu'elle ait été sélectionnée par l'évolution. S'il en est ainsi, nous nous voyons munis d'une esquisse d'explication vraisemblable de ce qui fait que nous sommes d'assez

bons détecteurs de propriétés morales, au moins dans des conditions favorables, c'est-à-dire lorsque nos jugements ne sont pas sujets à des distorsions ou des interférences excessives.

Toutefois, l'existence de désaccords moraux menace, semble-t-il, les méthodes dialectiques. Nous pouvons expliquer pourquoi ce n'est pas par hasard que la plupart d'entre nous acceptons certaines demandes morales élémentaires, et c'est ce qui garantit ainsi une sorte d'accord moral minimal. Mais cet accord n'est pas incompatible avec des désaccords moraux significatifs. Les méthodes dialectiques peuvent donner l'impression de ne pas être en mesure de régler les désaccords sur les premiers principes, car elles partent des croyances morales des agents, lesquelles servent à déterminer le choix des premiers principes ; or les croyances initiales peuvent diverger de façon importante.

Mais l'enquête dialectique ne perd pas sa raison d'être à cause des désaccords. Le raisonnement dialectique prend, certes, les croyances morales préthéoriques des gens comme entrée, mais ces croyances seront révisées dans le cours du processus allant à l'équilibre dialectique. Il n'y a pas, en effet, de garantie que l'une quelconque des croyances qui servent à initier le processus dialectique restera intacte. Il y a toutes les raisons de penser que tout ajustement dialectique sera « révisionniste », étant donné la dépendance de nombreuses croyances morales à l'égard de questions empiriques et philosophiques complexes. C'est, en effet, précisément parce que l'ajustement dialectique est un objectif intellectuel que nous ne pouvons au mieux qu'espérer approcher, que l'existence de désaccords moraux préthéoriques ou même réfléchis n'est pas la preuve du fait que le désaccord moral ne peut pas être réglé en principe. En réalité, la thèse disant que les désaccords moraux ne peuvent pas être réglés en principe par des méthodes dialectiques n'est qu'une des hypothèses qu'on peut formuler à propos de ce que seront les résultats d'une enquête dialectique systématique portant sur un ensemble d'interlocuteurs différents. Elle ne jouit d'aucun privilège particulier, comparée à d'autres hypothèses rivales non sceptiques. Ce qui veut dire que, même si rien, dans la nature des choses, ne garantit que les désaccords peuvent être réglés en principe, cela ne suffit pas à donner des raisons de douter qu'ils peuvent l'être ou que la méthode dialectique soit la voie qui nous est ouverte vers la connaissance morale.

Le naturalisme éthique

D'autres questions concernent les perspectives du naturalisme éthique. Comment les propriétés et les faits moraux peuvent-ils être intégrés dans une conception du monde naturaliste dans ses grandes lignes, si tant est qu'ils puissent l'être ? Comment les traits moraux des actions, personnes et lignes de conduite sont-ils attachés aux traits non moraux familiers de ces actions, personnes et lignes de conduite ? De nombreux philosophes estiment que les propriétés morales ont une relation de *survenance* avec les propriétés non morales. Cela veut dire que les propriétés non morales d'une situation déterminent ses propriétés morales et que deux situations ne peuvent pas avoir des propriétés morales différentes sans avoir des propriétés non morales différentes. Mais comment des propriétés morales peuvent-elles survenir sur des propriétés non morales ? S'il était impossible d'intégrer harmonieusement l'éthique dans une conception du monde naturaliste, on pourrait en tirer argument pour rejeter le réalisme moral.

Il existe un argument contre le naturalisme éthique qui a beaucoup d'influence. Il a pour origine l'« argument de la question ouverte » de Moore (*Principia Ethica* ; Ayer, *Language, Truth and Logic*, 104-105). Malheureusement, Moore n'a pas établi avec suffisamment de clarté ce qu'était une propriété ou un prédicat naturel. Il semble qu'il ait tenu pour acquis que les prédicats naturels étaient des prédicats non moraux familiers pris dans le vocabulaire de la psychologie ou de la physique de sens commun et des sciences spécialisées et que les propriétés naturelles étaient celles que désignaient ces prédicats. Le naturalisme éthique, tel que Moore le comprend, supposerait que les propriétés morales fussent des propriétés naturelles. Moore estime qu'il est possible de montrer que les conceptions de ce genre sont fausses à l'aide de l'argument de la question ouverte. D'après lui, si deux termes sont synonymes et qu'un locuteur maîtrise les deux, il ne peut pas raisonnablement mettre en doute que leur sens soit le même. Mais, pour toute propriété morale M et toute propriété naturelle N, s'il n'est jamais possible de mettre en doute que M est M (ou que N est N), il est toujours possible de mettre en doute que N soit M. Dans ces conditions, les prédicats « N » et « M » ne peuvent pas être synonymes et ce serait une erreur de dire de N et M qu'ils sont identiques. Moore pensait que l'argument de la question ouverte sapait non seulement les définitions naturalistes des termes moraux, mais aussi les définitions des termes moraux données en quelque vocabulaire non moral que ce soit. Il en tirait la conclusion que les propriétés morales étaient non naturelles et *sui generis*, bien qu'en relation de survenance avec les propriétés naturelles.

Moore pensait qu'il avait ruiné le naturalisme éthique et montré pourquoi il fallait être non naturaliste. D'accord avec Moore pour affirmer qu'un cognitiviste devait être non naturaliste, les non-cognitivistes ont estimé que les engagements métaphysiques du non-naturaliste étaient extravagants et conclu qu'il valait mieux abandonner les présupposés des cognitivistes relatifs au discours moral, plutôt que d'accepter le non-naturalisme.

Fort heureusement, il n'est pas nécessaire de choisir entre non-naturalisme et non-cognitivisme. L'argument de la question ouverte part du prin-

cipe que le sens et, par conséquent, la synonymie doivent être transparents et que les prédicats sélectionnent la même propriété dans le cas seulement où ils sont synonymes. Les naturalistes ont la possibilité de rejeter ou bien la supposition que le sens soit transparent ou bien le test sémantique des propriétés (ou les deux). Si, par exemple, nous admettons que le sens est transparent, nous devrions rejeter le test sémantique des propriétés.

Il est courant, dans les sciences spécialisées, de poser des identités inter-théoriques, de poser, par exemple, que l'eau = H_2O, la température = énergie moléculaire cinétique moyenne, la lumière = radiation électromagnétique. Ces identités sont synthétiques et non analytiques, c'est leur plausibilité théorique d'ensemble qui les justifie. En fait, Moore attaque le naturalisme analytique ; mais le naturaliste éthique évite le naturalisme analytique : il défend le naturalisme synthétique.

S'il en est bien ainsi, les doutes de Moore à propos du naturalisme éthique n'ont rien de décisif. Mais il existe d'autres raisons de douter du naturalisme éthique. D'après certains, le test permettant de déterminer si une propriété ou un fait quelconque est naturel porte sur sa capacité d'*expliquer* : les propriétés et les faits moraux seraient naturels s'ils avaient un rôle explicatif tout à fait spécifique. Mais, pour d'autres, c'est exactement à cet endroit que se situe le problème fondamental de l'objectivité éthique. Les propriétés et les faits moraux seraient parfaitement impuissants, du point de vue de l'explication. Gilbert Harman a défendu très vigoureusement cet argument (1977, 3-23 ; Williams, 1985, chap. 8 ; Gibbard, 1990). D'après Harman, même s'il y avait des faits moraux, ils n'expliqueraient rien du tout. Plus particulièrement, alors que les faits scientifiques expliquent pourquoi les scientifiques portent tel jugement plutôt que tel autre, les faits moraux ne peuvent pas servir à expliquer pourquoi nous portons tel jugement moral plutôt que tel autre. En adaptant un exemple d'Harman, nous pourrions comparer les explications du fait qu'un scientifique a jugé qu'il y avait un proton dans la chambre à brouillard et celles du fait qu'une personne a jugé que la société dans laquelle elle vivait était injuste du point de vue racial. La vérité du jugement du scientifique disant qu'il y a un proton dans la chambre à brouillard peut aider à expliquer pourquoi le scientifique porte ce jugement ; mais la vérité du jugement normatif d'une personne disant que la société dans laquelle elle vit est injuste ne semble pas contribuer à l'explication du fait qu'elle porte ce jugement normatif. Pour expliquer le jugement normatif de cette personne, nous n'aurons probablement besoin que de mentionner certains traits de son « équipement psychologique », lequel inclut ses croyances non morales relatives aux institutions de la société dans laquelle elle vit et de leurs différents effets, et ses croyances morales.

Mais on peut se demander, en premier lieu, pourquoi nous devrions nous attendre à ce que les faits normatifs expliquent pourquoi nous portons tel ou tel jugement normatif. Les théories astronomiques, par exemple, expliquent et prédisent les orbites des planètes, mais pas nos croyances à propos des orbites ; une explication de ce genre demanderait, entre autres choses, une description de l'équipement psychologique des astronomes. Il se peut que les théories astronomiques puissent nous aider à expliquer nos observations astronomiques, mais de façon indirecte seulement, et en association avec des hypothèses psychologiques uniquement. Une thèse du même genre peut être défendue dans le cas moral. Les théories morales se proposent d'expliquer pourquoi certains actes sont bons et d'autres mauvais, mais pas nos croyances à propos des propriétés morales de ces actes. Il se peut que certaines positions morales nous aideront à expliquer des observations morales, mais ce sera de façon indirecte et en association avec des hypothèses psychologiques, uniquement.

D'autre part, lorsqu'on compare les explications données de ces observations, il se peut qu'aucune asymétrie n'apparaisse entre le cas scientifique et le cas moral. Dans le cas scientifique, la vérité du jugement qu'il y avait un proton dans la chambre à brouillard semble avoir une pertinence évidente dans l'explication du fait que le jugement a été formulé, en partie parce que l'existence du proton est, nous le croyons, un élément d'une longue chaîne causale dont le jugement est l'aboutissement. Si notre théorie microphysique est vraie, l'existence du proton cause une traînée de condensation ; le scientifique observe la traînée de condensation et, comme il accepte le fragment de théorie microphysique adapté à ce cas, celui qui explique le comportement des particules microphysiques en atmosphère sursaturée, il conclut (correctement) qu'il y avait un proton dans la chambre à brouillard. Étant donné le rôle que joue l'existence du proton dans la formation de son jugement, la vérité de son jugement semble avoir une pertinence dans l'explication du fait qu'il l'ait formé. Mais un récit du même genre peut être fait à propos du rôle causal de l'injustice raciale dans la formation du jugement sur l'injustice. Les institutions racistes causent certaines formes de souffrance dans les minorités raciales ; la personne qui juge observe ces souffrances et comme elle accepte le modeste fragment de théorie morale qui lie cette sorte de souffrance à l'injustice, elle conclut (correctement) que ces institutions sont injustes. Nous avons donc, dans ce cas, un récit causal dont le point de départ est le fait normatif, parfaitement parallèle au récit où il s'agissait du proton. Dans les deux cas, le fait en question produit un effet observé, lequel est correctement interprété à la lumière de croyances d'arrière-plan comme le résultat de ce fait ; et c'est ce qui explique pourquoi le jugement en question a été porté. S'il en est bien ainsi, aucune asymétrie

explicative entre les explications normatives et non normatives n'apparaît, si la comparaison entre les deux est loyale.

De plus, c'est principalement dans l'explication des actions individuelles et collectives que les faits moraux semblent souvent pertinents ; mais ce n'est qu'accessoirement qu'ils servent à expliquer nos jugements moraux (Sturgeon, 1984). Il nous arrive souvent d'expliquer les actions d'un individu en évoquant des traits moraux de son caractère ; et ses actions servent de preuves à nos évaluations de son caractère. La cruauté du geôlier sert à expliquer la torture que subit le prisonnier et l'ensemble sert à expliquer le jugement que nous avons porté sur le caractère du geôlier. De la même façon, il nous arrive souvent d'expliquer des événements sociaux et les activités d'un groupe en invoquant les traits moraux des institutions sociales et politiques. Nous estimons que les vices politiques (l'injustice sociale, par exemple) causent parfois, et pour cette raison servent à expliquer, l'instabilité, les mouvements de protestation et les révolutions ; et nous pensons que les vertus politiques des lois et des institutions d'une certaine société (la justice sociale, par exemple) peuvent contribuer à expliquer sa stabilité. Et, bien entendu, ces vices et ces vertus institutionnels ainsi que leurs effets servent à la formation de nos évaluations de ces institutions. Plus encore, ce que nous cherchons à expliquer semble être en dépendance contrefactuelle avec ces explications morales. Toutes choses étant égales par ailleurs, le prisonnier n'aurait pas été torturé si son geôlier n'avait pas été cruel. Toutes choses étant égales par ailleurs, les Noirs sud-africains n'auraient pas protesté contre l'apartheid si cette institution n'était pas injuste du point de vue racial. Si l'on s'en tient à ce test, les faits moraux apparaîtront comme ayant, souvent, un intérêt explicatif.

Bien entendu, on peut montrer qu'un événement E est lié à un autre événement M au moyen d'hypothèses contrefactuelles, sans que cet événement E puisse être expliqué causalement par M, car il se peut que quelque événement N soit la cause commune de M et de E. On admet généralement que les propriétés morales ont une relation de survenance avec les propriétés non morales. Mais c'est peut-être le caractère des institutions sociales et légales de l'apartheid (N) qui explique à la fois son injustice (M) et le rejet de l'apartheid (E). Dans ce cas, il y aurait une dépendance contrefactuelle entre E et M et N, mais E serait causalement et explicativement dépendant de N seulement. Il s'agirait d'une sorte d'épiphénoménalisme moral, dans lequel des faits moraux surviendraient sur des faits non moraux tout en restant causalement et explicativement *inertes*.

Cependant, le doute portant sur les explications morales semble inspiré d'objections assez générales qu'on pourrait faire aux notions de causalité ou d'explication par survenance. Les explications morales ne semblent pas être en plus mauvaise position que d'autres explications qui recourent à d'autres catégories d'ordre supérieur. On pourrait tout aussi bien se demander si les explications économiques, psychologiques, biologiques ou chimiques ne sont pas parasites relativement aux faits microphysiques sur lesquels elles surviennent. Si la morale était dans le même bateau que les autres sciences spécialisées, l'objectivité de l'éthique ne poserait aucun problème particulier.

De plus, il semble qu'il existe deux façons différentes de préserver l'intégrité des explications par survenance, selon la relation exacte qui est établie entre les catégories qui surviennent et celles qui les sous-tendent. Les naturalistes éthiques croient que les propriétés et les particuliers moraux surviennent sur des propriétés et des particuliers non moraux parce que les premiers sont constitués par les seconds. L'un des points de vue sur la question est que cette relation dans laquelle le moral serait constitué par le non-moral serait symétrique. Les catégories morales et non morales sélectionneraient la même propriété ou le même particulier. Si nos propriétés et particuliers moraux sont identiques aux propriétés et particuliers non moraux sur lesquels ils surviennent, les premiers doivent avoir toutes les propriétés causales des seconds. En effet, selon ce point de vue, nous n'aurions qu'un particulier ou une propriété et deux descriptions différentes ; mais la causalité est une relation entre des particuliers ou des propriétés ; ce n'est pas une relation entre les descriptions de ces particuliers ou propriétés. D'un autre côté, on pourrait estimer que cette relation dans laquelle le moral serait constitué par le non-moral est asymétrique. Selon ce point de vue, le non-moral constitue le moral mais les deux termes en relation sont néanmoins distincts car leurs propriétés modales sont différentes. Lorsqu'une telle relation asymétrique est établie, elle garantit, pourrait-on soutenir, une sorte d'irréductibilité des termes de la relation d'ordre supérieur. Lorsque ce genre de particulier ou de propriété d'ordre supérieur semble intervenir dans des affirmations de nature causale ou explicative singulières ou générales, il semble que leurs pouvoirs causaux et explicatifs doivent être distincts des pouvoirs causaux et explicatifs des particuliers et des propriétés avec lesquels ils ont cette relation de survenance. S'il en est ainsi, quelque forme que prenne notre naturalisme éthique – identité synthétique ou constitution non réductrice –, il semble qu'il puisse éviter l'épiphénoménalisme et soit en mesure d'attribuer aux propriétés et particuliers moraux des pouvoirs causaux et explicatifs. Et, dans ce cas, le naturalisme éthique a les moyens d'expliquer comment les faits moraux s'intègrent dans une conception du monde naturaliste.

► AYER A. J., *Language, Truth and Logic* (1936), Londres, Gollancz, 2e éd., 1946, trad. fr. J. Ohana, *Langage, vérité et logique*, Paris, Flammarion, 1956. — BLACK-

BURN S., *Essays on Quasi-Realism*, New York, Oxford Univ. Press, 1994. — BRINK D. O., « Rational egoism, self, and others », *in* FLANAGAN & RORTY R. éd., *Identity, Character and Morality*, Cambridge (MA), MIT Press, 1990 ; *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, New York, Cambridge Univ. Press, 1989. — ÉPICURE, *Lettres et maximes*, éd. & trad. fr. M. Conche, Paris, PUF, 1987. — FOOT Ph., « Morality as a system of hypothetical imperatives » (1972), *in* FOOT Ph., *Virtues and Vices*, Los Angeles, Univ. of California Press, 1978. — GAUTHIER D., *Morals by Agreement*, New York, Oxford Univ. Press, 1986 (trad. partielle *in* COUTURE J. éd., *Éthique et rationalité*, Bruxelles, Mardaga, 1992). — GEACH P., « Assertion », *Philosophical Review*, 74, 1965. — GIBBARD A., *Sagesse des choix, justesse des sentiments* (1990), trad. fr., Paris, PUF, 1996 ; *Thinking How to Live*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 2003. — GILLESPIE N. éd., *Moral Realism : Proceedings of the 1985 Spindel Conference, The Southern Journal of Philosophy*, suppl. 24, 1986. — HARE R. M., *The Language of Morals*, Oxford, Univ. Press, 1952. — HARMAN G., *The Nature of Morality*, New York, Oxford Univ. Press, 1977 ; « Moral relativism defended », *Philosophical Review*, 84, 1975. — HOOKER B. éd., *Truth in Ethics*, Oxford, Basil Blackwell, 1996. — HORGAN T. & TIMMONS M., « New Wave Moral Realism Meets Twin Earth », *The Journal of Philosophical Research* 16 (1990), 447-465. — KANT E., *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), trad. V. Delbos, revue par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1987. — McDOWELL J., « Are moral requirements hypothetical imperatives ? », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1978. — MACKIE J., *Ethics : Inventing Right and Wrong*, Londres, Penguin, 1977. — MOORE G. E., *Principia Ethica* (1903), trad. fr., Paris, PUF, 1998. — NAGEL T., *The Possibility of Altruism*, Princeton, Univ. Press, 1970. — OGIEN R. dir., *Le Réalisme moral*, Paris, PUF, 1999. — RAILTON P., Facts, *Values, and Norms*, New York, Cambridge Univ. Press, 2003. — RAWLS J., *Théorie de la justice* (1971), trad. fr. C. Audard, Paris, Le Seuil, 1987. — SHAFER-LANDAU R., *Moral realism : A defence*, Oxford/New York, Oxford Univ. Press, 2003. — SIDGWICK H., *Methods of Ethics* (1907), trad. fr. *Les Méthodes de l'éthique*, Paris, PUF, 1998. — SINNOT-ARMSTRONG N. & TIMMONS M., *Moral Knowledge ? New Readings* in *Moral Epistemology*, Oxford Univ. Press, 1996. — SINNOTT-ARMSTRONG W. & TIMMONS M. eds, *Moral Knowledge ?*, New York, Oxford Univ. Press, 1996. — STEVENSON Ch., « The emotive meaning of ethical terms » (1937), *in* STEVENSON Ch., *Facts and Values*, New Haven, Yale Univ. Press, 1963. — STURGEON N., « Moral explanations », *in* COPP & ZIMMERMAN éd., *Morality, Reason and Truth*, Totowa (NJ), Rowman & Allanheld, 1984. — TAPPOLET C., « Le programme quasi réaliste et le réalisme moral », *Studia Philosophica*, 5, 1992, 241-254. — VIRVIDAKIS S., « Variétés du réalisme en philosophie morale », *Philosophie*, 22, 1989, 1-30 ; *La Robustesse du bien*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1996. — WILLIAMS B., « Internal and external reasons », *in* WILLIAMS B., *Moral Luck*, Cambridge, Univ. Press, 1981 ; *The Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana, 1985 (trad. fr. M. A. Lescourret, *L'Éthique et les limites de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1990).

David O. BRINK

→ *Action , Blâme et approbation ; Causes de l'action ; Connaissance morale ; Descriptivisme ; Épistémologie ; Habermas ; Internalisme ; Intuitionnisme ; Justification ; Kant ; Moore ; Normes et valeurs ; Objectif ; Platon ; Pratique ; Sens moral ; Sidgwick.*

RÉCIPROCITÉ → Don

RECONNAISSANCE

Dans l'une ou l'autre de ses versions, le concept de « reconnaissance » a toujours joué un rôle essentiel au sein de la philosophie pratique : dans l'Antiquité, par exemple, les philosophes de l'éthique étaient généralement persuadés que seule pouvait mener une vie bonne la personne dont la manière d'agir était susceptible de susciter l'estime au sein de la *polis ;* la philosophie morale écossaise se laissa guider par l'idée que la reconnaissance ou la désapprobation publiques constituent le mécanisme social qui force l'individu à acquérir les vertus souhaitables ; enfin, chez Kant, le concept de « respect » *(Achtung)* devient comme le principe suprême de toute morale, dans la mesure où il porte en lui le noyau de cet impératif catégorique : ne jamais traiter une personne humaine autrement que comme une fin en soi. Mais aucun des auteurs classiques (à la grande exception de Hegel, naturellement, devenu sous cet angle un précurseur solitaire) n'a fait du principe de la reconnaissance, en tant que telle, la pierre d'angle d'une éthique ; quelle que soit la portée indirecte qu'on lui a donnée ici et là, le concept est toujours resté dans l'ombre d'autres définitions, considérées comme plus fondamentales.

Cela n'a vraiment changé qu'au cours de ces vingt dernières années, quand une série de débats politiques et de mouvements sociaux ont attiré l'attention sur l'idée de reconnaissance. Que ce soit dans les débats sur le multiculturalisme ou sur le féminisme, on a toujours retrouvé la même idée normative : les individus ou les groupes sociaux doivent voir leur « différence » reconnue ou respectée (Taylor, 1992). Dès lors, on fut tenté de généraliser et d'affirmer que la qualité morale des rapports sociaux ne peut pas être seulement mesurée à l'aune de la répartition juste ou injuste des biens matériels ; notre idée de la justice doit aussi intégrer, de manière tout à fait essentielle, nos conceptions sur la manière dont les sujets se reconnaissent les uns les autres, et sur l'identité qu'ils se reconnaissent mutuellement. Les questionnements politiques ont ainsi fourni la matière d'un débat relevant de la philosophie morale. Celui-ci débute avec une réflexion sur la teneur normative de la morale, qui doit pouvoir être expliquée à l'aide de certaines formes de la reconnaissance réciproque ; ce que nous entendons quand nous parlons du *moral point of view* (point de vue moral) se rapporte d'abord aux particularités (souhaitables ou déplorables) des relations que des sujets entretiennent les uns avec les autres.

Ce n'est cependant que la première étape d'une tentative visant à tirer directement les principes moraux des implications normatives du concept de

reconnaissance ; car dès que ce chemin a été ouvert, on a vu combien de problèmes soulevait une telle perspective d'étude. L'un des buts essentiels du débat sur la morale de la reconnaissance est aujourd'hui de commencer par cerner systématiquement ces difficultés. Le premier problème a trait à la multiplicité de sens de la catégorie clef utilisée. Contrairement au concept de « respect » qui a depuis Kant des contours relativement précis dans le domaine de la philosophie morale, le concept de « reconnaissance » n'est fixé en aucune manière, ni dans la langue quotidienne, ni dans son acception philosophique ; de nos jours, ceux qui veulent étayer l'idée d'une éthique féminine utilisent ainsi ce concept pour caractériser cette forme d'attention et de bienveillance empreintes d'amour dont le rapport de la mère à l'enfant fournit le modèle concret (cf. Hirschmann, 1989) ; dans le contexte de l'éthique de la discussion, en revanche, la « reconnaissance » doit désigner ce type de respect mutuel portant à la fois sur la singularité et sur l'égalité de toutes les autres personnes, respect dont l'archétype est le rapport qu'entretiennent, dans leur discussion, ceux qui apportent des arguments à un débat (Habermas, 1993, chap. II ; Wingert, 1993) ; enfin, ceux qui tentent de développer le communautarisme utilisent aujourd'hui la catégorie de la « reconnaissance » pour caractériser les formes d'estime accordée à des modes de vie étrangers – formes qui se constituent, de manière typique, dans le contexte de la solidarité sociale (Taylor, 1992). Avec une telle diversité des utilisations, la teneur morale du concept de reconnaissance, qui faisait l'objet de la seconde difficulté, paraît elle aussi se transformer en fonction du sens qu'on lui donne. Pour ce qui concerne la reconnaissance de l'autonomie morale de toute créature humaine, on peut ainsi considérer comme juste de parler de droits et de devoirs universels, alors que l'on ne pourra guère justifier l'emploi de ces termes pour ce qui concerne les formes de reconnaissance que sont l'assistance ou l'estime. Dans cette mesure, on est tenté de supposer que les différentes valeurs sémantiques du terme de « reconnaissance » sont en chaque cas associées à des perspectives morales spécifiques. Cette multiplicité des sens force, enfin, à se demander si les différents points de vue moraux renvoient à une racine commune, dans la mesure où ils pourraient être justifiés, ensemble, de manière normative ; on touche ainsi au problème de la justification des implications morales de chaque forme de la reconnaissance.

Il n'est pas possible, bien sûr, de traiter de façon satisfaisante ces questions complexes dans un bref article général. Mais les distinctions que le jeune Hegel a établies au sein du concept de reconnaissance ouvrent un accès judicieux à l'ensemble de la problématique. Elles offrent un premier aperçu des différentes significations par lesquelles le phénomène de la reconnaissance est présent, encore aujourd'hui, dans les discussions morales. Dans une seconde étape, on tentera de cerner le lien systématique entre la morale et la reconnaissance, en menant une étude phénoménologique de la spécificité des blessures morales. Une fois les premières lignes de force du champ phénoménal du moral définies ainsi par la négative, on tentera de faire apparaître la signification positive de la notion de reconnaissance pour la morale ; on verra ainsi qu'il est encore judicieux, de nos jours, de reprendre la division hégélienne. En conclusion, nous mentionnerons brièvement les conséquences que ce concept de reconnaissance peut avoir pour les questions actuelles de la philosophie morale.

Le concept hégélien de reconnaissance

Quand Hegel, au seuil du XIXe s., s'attela au projet consistant à reconstituer à l'aide du concept de « reconnaissance » l'histoire de l'évolution de la moralité humaine, il pouvait déjà se référer à toute une série d'ébauches philosophiques dans lesquelles des concepts et notions apparentés avaient joué un rôle prééminent : Hobbes, sous l'influence de Machiavel, était parti du principe anthropologique selon lequel les individus étaient avant tout dominés par le besoin d'acquérir toujours plus d'« estime » et d'« honneur » (Hobbes, *Du citoyen*, 1er chap.) ; Rousseau, dans sa présentation critique du processus de civilisation, avait même soutenu qu'en cherchant à gagner l'estime sociale, et à ce moment-là seulement, l'homme avait commencé à perdre cette tranquille confiance en soi qui lui avait assuré une vie paisible dans l'état de nature (Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*) ; Fichte, pour finir, s'opposant radicalement à un tel négativisme, avait affirmé dans son *Fondement du droit naturel* que les sujets ne pouvaient acquérir une conscience de leur liberté que s'ils s'encourageaient mutuellement à faire usage de leur autonomie et se reconnaissaient par conséquent comme des créatures libres. Aussi hétérogènes, et même contradictoires, qu'aient pu être ces fragments de réflexion, ils purent tout de même, une fois rassemblés, faire mûrir chez le jeune Hegel l'idée que la conscience de soi de l'être humain dépend de l'expérience de la reconnaissance sociale. Car même l'anthropologie politique de Hobbes ou de Rousseau, dans leur critique même, revenait indirectement à dire que les sujets humains, en menant leur existence, avaient besoin du respect ou de l'estime de leur partenaire d'interaction.

Mais la simple affirmation d'un lien nécessaire entre la conscience de soi et la reconnaissance intersubjective ne pouvait certes pas être suffisante ; s'il s'agissait d'expliquer comment l'expérience de la reconnaissance était capable de provoquer un progrès dans les rapports fondés sur la moralité, il fallait en outre apporter une raison qui expliquât le rapport interactif dynamique qui devait forcément exister entre l'acquisition inter-

subjective de la conscience de soi et l'évolution morale de sociétés entières. Les réponses que Hegel a trouvées à ces questions en élaborant ses premières ébauches de système *(Système de la vie éthique)* constituent le cœur de son modèle de la « lutte pour la reconnaissance » ; on y affirme que le progrès moral s'accomplit au cours d'une succession de paliers, composée de trois modèles de reconnaissance de plus en plus ambitieux, entre lesquels, à chaque fois, se déroule une lutte que les sujets se livrent pour voir confirmées leurs aspirations à l'identité.

La singularité de cette approche tient d'abord à la thèse hégélienne selon laquelle il faut distinguer trois formes de reconnaissance dès lors que les conditions intersubjectives de l'apparition de la conscience de soi ont été mises au jour. Car si le mécanisme permettant la concession réciproque d'une sphère de liberté individuelle (celui que Fichte avait à l'esprit en justifiant le droit naturel) explique sans doute effectivement la formation d'une conscience subjective du droit, cela ne suffit pas, et de loin, à appréhender complètement l'idée positive qu'une personne libre a d'elle-même. Hegel ajoute donc à la reconnaissance juridique, qui devrait à peu près contenir ce que Kant entendait par le terme de respect moral, deux autres formes de reconnaissance réciproque, auxquelles correspondaient de façon aussi nécessaire des paliers particuliers du rapport individuel à soi-même : il s'agit d'abord de la reconnaissance dans l'amour, que Hegel conçoit encore, dans son œuvre de jeunesse, à partir de la philosophie hölderlinienne de l'unification ; par l'amour, les sujets se reconnaissent les uns les autres dans la nature unique de leur besoin, si bien qu'ils trouvent une sécurité affective dans l'expression de leurs prétentions instinctives. Par ailleurs, dans la sphère de la moralité réelle, dans l'État, enfin, existe une troisième forme de la reconnaissance qui doit permettre aux sujets de continuer à s'estimer les uns les autres dans les qualités qui contribuent à la reproduction de l'ordre social. Hegel semble persuadé, dans ses textes de jeunesse, que la transition entre ces différentes sphères de reconnaissance produit à chaque fois un combat que les sujets se livrent pour le respect de leurs conceptions de soi et dont l'intensité progresse par paliers successifs : l'aspiration à être reconnu dans des dimensions toujours nouvelles de sa propre personne provoque, dans une certaine mesure, un conflit entre les sujets, dont la solution ne peut jamais consister qu'en l'établissement d'une sphère de reconnaissance à chaque fois différente (Honneth, 1995, chap. I).

Bien entendu, à cette époque, Hegel n'a pas encore suffisamment progressé dans sa théorie de la société pour pouvoir concevoir ce processus comme un procédé de constitution des sociétés modernes ; totalement captif de l'horizon de l'idéalisme allemand, il y voit plutôt la totalité des prestations intellectuelles que les sujets doivent accomplir les uns avec les autres pour être en mesure de mettre en place un monde commun de « l'esprit objectif ». Mais son premier modèle d'une lutte pour la reconnaissance est tout de même si complexe et si divers qu'il exerce encore aujourd'hui une grande influence, dans le domaine de la morale politique et de la théorie sociale (Siep, 1979 ; Wildt, 1982 ; Honneth, 1995). Toutefois, déjà dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel a remplacé son programme originel par un concept dans lequel les conditions du système ultérieur jouent un rôle de plus en plus important ; désormais, la constitution de la réalité sociale n'est plus expliquée par un processus de création de conflits entre les sujets, mais comme le résultat d'un processus dialectique au cours duquel l'esprit développe l'estime qu'il a pour lui-même. Il reste que même dans la différenciation que Hegel propose finalement dans les *Principes de la philosophie du droit* entre la famille, la société bourgeoise et l'État, on voit encore une fois se refléter sa distinction initiale entre trois formes de la reconnaissance, et c'est cette division qui permet aujourd'hui de concevoir l'évolution du système hégélien, même arrivé à maturité, dans le sens d'une philosophie pratique (Hardimon, 1994).

Le champ phénoménal du moral

Quand on se réclame aujourd'hui du concept de « reconnaissance » pour définir une certaine conception de la morale, on part le plus souvent d'une analyse phénoménologique des blessures morales (Honneth, 1995 ; Wingert, 1993, II, 1 ; Tugendhat, 1993, p. 304-305). Ainsi, on accorde une place centrale à l'idée que les faits vécus comme une « injustice » fournissent une clef appropriée pour expliquer, de façon négative et d'abord par anticipation, le lien interne entre la morale et la reconnaissance : car à l'aide des critères avec lesquels les personnes concernées établissent elles-mêmes une distinction entre une faute morale et un simple accident ou une contrainte, il n'est pas difficile de montrer que dans le cas de la faute morale, on retrouve toujours un retrait ou un déni de reconnaissance. Ainsi, une blessure physique devient une injustice morale quand la personne concernée est forcée d'y voir l'effet d'une action par laquelle elle se trouve intentionnellement méprisée dans un aspect essentiel de son bien-être. Ce n'est pas la douleur corporelle en tant que telle, mais seulement la conscience (qui l'accompagne) de ne pas être reconnu dans sa propre compréhension de soi, qui constitue ici la condition de la blessure morale. Il n'en va pas autrement dans le cas de la tromperie : pour avoir la qualité spécifique d'une injustice morale, il faut que la victime de cette tromperie n'ait pas été prise au sérieux dans un aspect essentiel de l'idée qu'elle se fait d'elle-même ; comme dans le cas de la vexation symbolique ou de l'humiliation, c'est donc ici le non-respect de

l'intégrité personnelle qui transforme un acte ou un propos en blessure morale.

Si l'on cherche à généraliser à partir de tels cas exemplaires, on obtient un ensemble de prémisses qui font apparaître un lien constitutif entre la blessure morale et le déni de reconnaissance : *a/* Seules sont moralement vulnérables les créatures morales qui se rapportent de manière réflexive à leur propre vie, et se soucient donc, de manière volontaire, de leur propre bien-être ; car sans la référence aux critères qualitatifs de sa propre vie, on ne peut absolument pas expliquer ce qui sera lésé ou compromis chez une personne quand elle est atteinte non pas par un simple dommage, par une malchance ou par une contrainte, mais par une blessure morale. *b/* Si cette référence au rapport pratique à soi-même permet d'expliquer l'objet de la blessure morale, cela ne suffit pas encore à définir sa condition de possibilité. Si les sujets humains sont, d'une manière générale, vulnérables dans leur rapport à eux-mêmes, c'est qu'il leur faut, pour établir et préserver une relation positive à soi-même, le soutien que leur apportent les réactions d'approbation ou d'assentiment d'autres sujets ; si l'on ne se réfère pas à ces conditions intersubjectives, on ne peut absolument pas expliquer pourquoi une personne subit un dommage quand des actes, des propos ou des circonstances définies détruisent un aspect spécifique de sa compréhension de soi. *c/* En affirmant que la spécificité des blessures morales est de ne pas respecter une personne dans certains aspects de sa relation positive à soi-même, tout en la renvoyant de manière élémentaire à la nécessité que cette relation soit confirmée par d'autres sujets, on introduit aussi un fait psychologique : un ébranlement psychique va toujours de pair avec l'expérience d'une injustice morale quand le sujet concerné perd un espoir dont l'accomplissement était l'une des conditions de sa propre identité. Toute blessure morale constitue donc, parce qu'elle détruit un présupposé essentiel de la faculté individuelle d'agir, un acte de lésion personnelle.

Si ces prémisses expliquent, grossièrement, dans quelle mesure la spécificité des blessures morales consiste dans le retrait ou le déni de reconnaissance, le chemin que nous avons emprunté, celui d'un procédé de justification négative, permet désormais de franchir un pas supplémentaire dans l'argumentation. Dans le cadre que nous avons défini, on peut en effet tenter de présenter des distinctions entre les diverses formes de l'injustice ; cela nous donnera une première ébauche de l'articulation du domaine phénoménal moral dans son ensemble. Parmi les différentes possibilités qui s'offrent à nous, la plus appropriée est sans doute celle dont les critères sont les plus proches de l'expérience individuelle ; elle garantit en effet que l'étude catégorielle de la sphère morale est bien menée à partir de la perspective du sujet. Il faudra donc commencer par réfléchir sur les différents paliers de la conception qu'un individu a de lui-même : les blessures morales sont ressenties comme d'autant plus pesantes qu'est élémentaire le type de relation à soi qu'elles lèsent ou qu'elles détruisent. Si le lien ainsi établi est plausible, on peut dessiner une typologie proche de l'expérience qui établit une gradation entre les blessures morales en fonction du palier atteint dans le rapport de l'individu à lui-même : chaque strate de la relation pratique à soi-même correspond alors à un type particulier de l'injustice, qui correspond pour sa part à un degré spécifique de la lésion psychique.

Ces quelques réflexions montrent déjà que même un procédé négatif de démonstration n'arrive pas à ses fins sans faire appel, par anticipation, à ces structures qui sont présumées être à la base du domaine objectif que nous considérons. Dans le cas de la tentative entreprise ici, il faut manifestement détenir un savoir préalable sur ces paliers ou ces strates, un savoir qui englobe le rapport pratique à soi-même. Car sans cela, il est absolument impossible d'indiquer quels aspects de la relation à soi, et en quel nombre, doivent être distingués pour différencier les formes de la blessure morale. Les disciplines dont on peut penser qu'elles pourront apporter une explication sur ce point offrent, dans le domaine de la philosophie, les différentes conceptions de la personne ; dans le domaine psychologique, en revanche, elles mettent en avant diverses conceptions de l'évolution du petit enfant ; on se servira de ces réflexions pour fonder une typologie de la relation à soi.

En simplifiant beaucoup, on peut affirmer qu'entre ces différentes orientations de la recherche, il existe aujourd'hui un certain accord pour distinguer trois strates de la relation pratique à soi-même. Par le terme de « relation à soi », on entend toujours ici la conscience ou le sentiment qu'une personne a d'elle-même pour ce qui concerne les facultés et les droits qui lui reviennent (on trouve des propositions comparables chez Habermas, 1992 ; Tugendhat, 1979). Un palier est incontesté, qui a, au moins, la primauté sur le plan génétique : là, les sujets se rapportent à eux-mêmes de telle sorte qu'ils conçoivent leurs besoins et leurs vœux physiques comme une partie exprimable de leur propre personne : on peut, en utilisant un concept que E. H. Erikson a rendu fécond pour la psychanalyse, qualifier de « confiance en soi » (1980) ce type de certitude élémentaire sur la valeur de ses propres nécessités. Aujourd'hui, mis à part de faibles divergences sur des questions de détail, tous ces auteurs sont d'accord sur l'idée qu'une deuxième forme de relation pratique à soi-même consiste dans la conscience d'être un sujet doué de discernement moral ; en se référant à la tradition kantienne, on peut qualifier de « respect de soi » un tel type de certitude sur la valeur de sa propre faculté de jugement (R. S. Dillon, 1995). Enfin, on accepte unanimement une troisième

forme de relation à soi qui apparaît dans la conscience de posséder des facultés bonnes ou précieuses ; pour ce type de certitude sur la valeur de ses propres facultés, on est tenté d'utiliser le concept de « sentiment de sa propre valeur » (Tugendhat, 1993, p. 57-58).

Si ces formes de la relation à soi sont conçues comme des paliers, en cela qu'elles constituent, dans des conditions normales, une succession de prémisses nécessaires, on peut, dans chaque cas, leur assigner des types de blessure morale qui correspondent aux degrés de la lésion psychique. On voit facilement, ici, que chacune des catégories d'injustice ainsi dégagées doit sa spécificité à la valeur en fonction de laquelle un sujet est méprisé ou non reconnu : *a/* doivent être considérées comme élémentaires, d'après ce que nous avons dit jusqu'ici, ces blessures morales qui ravissent à une personne la certitude de pouvoir disposer de son bien-être physique ; ce qui est en effet détruit par des actes de cette nature, c'est la confiance dans la valeur dont ses propres nécessités jouissent aux yeux de tous les autres. À côté du cas limite du meurtre, qui méprise totalement les conditions de tout bien-être physique, les cas typiques de cette catégorie sont les mauvais traitements physiques, la torture et le viol. *b/* Les cas sont bien sûr innombrables, de ces blessures morales dont la particularité est de mépriser la faculté de discernement moral des personnes. Ce qui est lésé ou même détruit par de tels actes, c'est le respect que nous nous accordons à nous-mêmes lorsque nous voyons la valeur de notre propre jugement reconnue par d'autres personnes. L'éventail des exemples typiques va ici des cas individuels d'illusion et de tromperie jusqu'au cas où l'on fait subir à des groupes entiers un traitement juridique défavorable. *c/* La troisième catégorie regroupe des cas dans lesquels on doit montrer à une ou plusieurs personnes, par l'humiliation et l'irrespect, que leurs capacités ne sont pas reconnues ; de tels actes sont une atteinte au sentiment de représenter une valeur sociale dans le cadre d'une communauté concrète. Ici, la gamme des exemples typiques va du cas anodin de la non-salutation (Tugendhat, 1993, p. 305) jusqu'au cas massif de la stigmatisation.

À partir de ces distinctions provisoires, on pourrait définir et illustrer toute une gamme nuancée de blessures morales. Outre l'importante question des relations d'inclusion qui existent entre les différentes classes (Wingert, 1993, p. 167-168), il serait surtout intéressant d'étudier de plus près, dans chaque cas, la valeur de la reconnaissance que l'on n'accorde pas. Les réflexions exposées jusqu'ici n'avaient cependant d'autre but que d'apporter, par la voie négative, une première preuve du lien interne entre la morale et la reconnaissance : s'il est exact que les blessures morales ont leur racine dans le déni de reconnaissance, on peut supposer, à l'inverse, que les attitudes conformes à la morale sont liées à l'exercice de la reconnaissance. De cette étroite association, on pourrait en outre tirer une autre conclusion : aux différents types de blessure morale correspondent forcément, d'un point de vue positif, un même nombre de formes de la reconnaissance.

La signification de la reconnaissance en morale

Nous sommes parvenus à une série de définitions qui n'ont que provisoirement un caractère moral, psychologique ou anthropologique. Comme c'est déjà le cas chez Hegel, d'une certaine manière, le premier pas, lorsqu'on veut fonder une morale de la reconnaissance, est de prouver que la possibilité d'existence des blessures morales tient à l'intersubjectivité de la forme de vie humaine : les créatures humaines sont vulnérables de cette manière spécifique que nous qualifions de « morale » parce qu'elles doivent leur identité à la structure de cette relation pratique à soi-même qui, dès le premier instant, dépend de l'entraide et de l'approbation apportées par d'autres personnes. S'il faut, de cette prémisse anthropologique, déduire un concept positif de la morale, il doit servir de protection contre les périls que nous avons cités : par le terme de « point de vue moral » on désigne alors le réseau de ces attitudes que nous devons adopter pour protéger des créatures humaines contre des blessures qui trouvent leur origine dans la relation à soi. On peut alors dire que la détermination morale représente la quintessence des attitudes que nous sommes obligés d'adopter les uns envers les autres pour réunir, ensemble, les conditions de notre intégrité personnelle.

Avec un tel concept, on voit facilement qu'un élément téléologique s'introduit dans notre conception de la morale. Les différents points de vue qui doivent, ensemble, constituer le point de vue moral, sont utilisés en se référant à un état considéré comme souhaitable parce que servant le bien-être humain. Dès lors, contrairement à l'exigence kantienne, c'est à l'aune d'une conception éthique du bien que se mesurent le sens et l'ampleur de ce qui est moralement juste. Les périls qu'entraîne une telle abolition des frontières entre la morale (de la loi) et l'éthique (du bien) peuvent toutefois être circonscrits si l'on distingue plus nettement entre la signification globale des attitudes morales et leur justification au cas par cas : certes, si nous avons une compréhension commune de la morale, c'est seulement parce que nous la concevons comme un dispositif collectif, destiné à assurer notre intégrité personnelle ; mais la justification des droits et des devoirs moraux proprement dits ne peut avoir lieu qu'en tenant compte des aspirations de tous les individus. En s'appuyant sur une réflexion de Lutz Wingert, on peut déterminer dans quelle mesure une telle distinction est susceptible d'éviter les conclusions utilitaristes ou conséquentialistes qui sont tirées d'une définition éthique de la fonction de la

morale en général : même si la morale, globalement, doit garantir les conditions de l'intégrité des sujets humains, une manière d'agir n'est pas morale « parce qu'elle instaure dans le monde des situations que l'on juge bonnes, mais parce qu'elle respecte certaines aspirations d'autres personnes » (Wingert, 1993, p. 160).

Du reste, les attitudes morales qui doivent, désormais, être introduites en tant que formes de la reconnaissance, résultent effectivement, dans un premier temps, de la seule définition générale de la fonction de la morale. Car l'idée que l'intégration de la perspective morale est utile à la protection contre les blessures morales donne déjà une indication sur la nature et le nombre de ces attitudes : parce qu'elles doivent servir à garantir les conditions intersubjectives dans lesquelles les sujets humains peuvent préserver leur intégrité, elles existent forcément dans un aussi grand nombre de formes de reconnaissance qu'il existe de types de mépris moralement blessant. Le fait que les attitudes morales doivent elles-mêmes, ici, adopter le caractère de formes de reconnaissance, est lié à la qualité des conditions qu'elles doivent, dans une certaine mesure, instaurer : pour parvenir à l'intégrité de la relation à soi-même, les sujets humains doivent en effet nécessairement se voir confirmés ou reconnus dans la valeur de certaines facultés et de certains droits. Et si le nombre de ces modes de reconnaissance doit être le même que celui des formes des blessures morales, telles que nous les avons distinguées jusqu'ici, c'est parce qu'ils se réfèrent tous aux besoins d'intégrité des sujets humains : ce sont les mêmes étapes de la compréhension pratique de soi-même qui peuvent être blessées par les formes du mépris, tandis qu'elles doivent être littéralement constituées par des formes correspondantes de la reconnaissance.

S'il faut tirer les conséquences de cette réflexion, on voit que le point de vue moral n'englobe pas seulement un, mais trois modes de reconnaissance indépendants les uns des autres : *a/* Pour ce qui concerne la première étape d'un rapport pratique à soi-même, l'être humain particulier est reconnu comme un individu dont les besoins et les souhaits ont pour une autre personne une valeur unique ; pour ce type de reconnaissance, qui a le caractère d'un dévouement inconditionnel, on trouve dans la tradition de la philosophie morale des concepts comme la « bienveillance » ou l' « amour ». *b/* Au deuxième palier de son rapport pratique à soi-même, le particulier est reconnu comme une personne ayant la même capacité de discernement moral que toutes les autres ; pour ce type de reconnaissance, qui s'applique à tous universellement, le concept de « respect moral », issu de la tradition kantienne, a aujourd'hui droit de cité. *c/* Au troisième palier de son rapport à soi-même, enfin, le particulier est reconnu comme une personne dont les capacités ont une valeur constitutive pour une communauté concrète ; pour ce type de reconnaissance, qui revêt le caractère d'une estime particulière, la tradition philosophique ne fournit pas de concepts moraux adéquats ; mais il peut être tout à fait judicieux de recourir ici à des catégories comme la « solidarité » ou la « loyauté ».

Avec ces trois formes de reconnaissance, nous avons cité les attitudes morales qui, rassemblées, fournissent une perspective garantissant les conditions de notre intégrité personnelle. Mais à elles seules, les asymétries qui existent entre ces différentes formes de reconnaissance, eu égard à l'ampleur de la relation de reconnaissance, font apparaître une autre difficulté : les actes moraux qui sont ici exigés ou attendus dans chaque cas se rapportent à un cercle de sujets dont la taille grandit avec le type de reconnaissance. On est donc tenté d'estimer que les attitudes de la bienveillance inconditionnelle ne peuvent être exigées que dans les cas où les attachements mutuels reposent sur une base affective, tandis que le respect moral désigne une forme de reconnaissance que l'on peut pareillement attendre de tous les sujets ; quant à l'estime, il semble que les actes moraux qui lui correspondent aient seulement un caractère d'obligation dans le cadre des communautés concrètes. Une telle mise en rapport a cependant une conséquence paradoxale : le point de vue moral décrit une perspective qui oblige le sujet à accomplir des prestations différentes selon la nature de la relation intersubjective. Pour comprendre ce résultat plus précisément, il faut bien sûr observer brièvement, pour conclure cet article, la teneur morale des diverses formes de reconnaissance.

Une « morale » de la reconnaissance

Quels sont les droits et devoirs moraux correspondant aux trois formes de reconnaissance que nous avons dessinées ? On le voit en examinant la structure spécifique du rapport à soi-même qui doit d'abord être produit ou confirmé : car le fait de reconnaître quelqu'un sous un aspect déterminé de son intégrité personnelle ne peut signifier qu'une chose : accomplir les actes, ou adopter les attitudes qui lui permettent de parvenir à la compréhension correspondante de sa propre personne. C'est cette association interne avec certaines obligations ou certaines exigences qui, seule, permet de parler d'une « morale » de la reconnaissance : les relations de reconnaissance que nous avons jusqu'ici considérées sous le point de vue fonctionnel de la constitution de rapports pratiques à soi-même sont, par nature, constituées de telle sorte qu'elles recèlent des actes moraux. On trouve chez Hegel une réflexion qui n'est pas très différente de la thèse esquissée ici : c'est la réflexion qui l'a incité, dans sa *Philosophie du droit*, à distinguer trois paliers de la moralité en fonction du type d'obligations sur lequel est fondé chacun d'entre eux : dès lors, seul celui qui fait siens ces devoirs et ces droits moraux qui représentent les conditions

institutionnelles de la famille, de la société et de l'État, peut, à l'époque moderne, acquérir une pleine conscience de sa liberté (Hardimon, 1994, IIe partie). Si, au lieu des institutions concrètes, nous plaçons les trois formes de reconnaissance que nous avons exposées ici, nous retrouvons, sur un plan abstrait, le même rapport conditionnel entre l'intégrité personnelle, l'interaction sociale et l'obligation morale que Hegel avait déjà à l'esprit : les droits et devoirs correspondants représentent les implications morales des relations de reconnaissance que les sujets doivent entretenir les uns avec les autres pour assurer ensemble les conditions de leur intégrité personnelle.

Parvenu à ce point, il faut examiner quelle doit être, dans chaque cas, la teneur des obligations qui représentent la face morale de la relation individuelle de reconnaissance. Quand il s'agit de cette forme de reconnaissance qui confirme la valeur de la nécessité individuelle, il existe des devoirs d'assistance émotionnelle qui s'étendent, de manière symétrique ou asymétrique, à tous les partenaires d'une relation primaire de ce type ; le cas typique d'une obligation asymétrique est ici la relation des parents avec leurs enfants ; le cas typique d'une obligation réciproque est le rapport d'amitié. Quand il s'agit, en revanche, de cette forme de reconnaissance qui confirme l'autonomie morale de l'individu, il existe des obligations réciproques d'égalité universelle dans la façon de traiter les personnes. Tous les sujets ont, les uns envers les autres, le devoir de se respecter et de se traiter comme des personnes ayant la même faculté de discernement moral. Et quand il s'agit, pour finir, de cette forme de reconnaissance qui confirme la valeur des facultés individuelles, il existe des obligations de solidarité réciproque qui s'étendent à tous les membres d'une communauté de valeurs donnée ; que l'on pense ici à ce type de respect particulier que nous nous devons les uns aux autres lorsque nous participons ensemble à la mise en œuvre d'un projet (Fletcher, 1993).

On l'aura aperçu dans ce bref résumé, la théorie morale exposée ici débouche sur une idée qui diverge, sur un point décisif, de toutes les conceptions traditionnelles : entre les trois modes de reconnaissance qui, rassemblés, doivent constituer le point de vue moral, il ne peut exister de rapport harmonieux, mais, au contraire, un rapport de tension constante. Certes, selon ce qui a été dit jusqu'ici, les trois schémas de reconnaissance morale désignent respectivement des attitudes morales qui ne peuvent entrer en conflit les unes avec les autres dans la mesure où elles n'ont de caractère obligatoire que dans le cadre de formes toujours séparées de la relation sociale : ainsi, les amitiés ne peuvent être maintenues que dans la mesure où prédominent en elles des attitudes morales qui se distinguent de celles existant dans d'autres relations interactives par l'élément de bienveillance inconditionnelle qu'elles recèlent. Mais dans la perspective de la conception morale développée ici, il n'est absolument pas possible de déterminer à l'avance laquelle des différentes relations de reconnaissance est préférable dans chaque cas, lorsqu'elles émettent en même temps des prétentions incompatibles : le point de vue moral englobe trois attitudes morales entre lesquelles on ne peut établir une hiérarchie à partir d'un autre point de vue plus élevé. Dans cette mesure, tout le domaine du moral est parcouru par une tension qui ne peut jamais se dissiper que dans la responsabilité individuelle : dans les situations concrètes, nous sommes tenus à des prestations de reconnaissance qui résultent de la nature de nos relations sociales ; mais en cas de conflit, nous devons choisir d'autres critères pour déterminer à laquelle de nos relations nous accordons une priorité. Certes, le caractère universaliste qui s'attache à la forme de reconnaissance qu'est le respect introduit ici une limite normative à laquelle sont soumises ces décisions ; parce que nous devons reconnaître toutes les créatures humaines comme des personnes jouissant du même droit à l'autonomie, nous ne pouvons pas, pour des raisons morales, trancher en faveur de relations sociales dont la mise en œuvre exigerait qu'on lèse ces prétentions.

Cette dernière indication montre que même une morale de la reconnaissance suit, pour l'essentiel, les intuitions qui ont toujours dominé dans la tradition kantienne de la philosophie morale : dans le cas d'un conflit moral, les prétentions égales de tous les sujets au respect de leur autonomie individuelle ont une priorité absolue. Mais dans la description de ce qui caractérise la structure d'un tel conflit, la conception développée ici se distingue considérablement de toutes les prémisses kantiennes : en général, ce ne sont pas le devoir et les inclinations qui se font face, mais diverses obligations qui possèdent toutes un caractère moral parce qu'elles expriment toutes une autre relation de reconnaissance. Dans une morale de la reconnaissance, cela prouve que la tradition de l'éthique de la bienveillance et les approches communautariennes peuvent légitimement revendiquer une place à côté de la tradition kantienne : dans chacune de ces trois traditions s'exprime l'une des positions morales qui correspondent aux trois formes de reconnaissance par lesquelles nous protégeons ensemble notre intégrité personnelle de créature humaine.

► BERTEN A., *Libéraux et Communautariens*, Paris, PUF, 1997. — DILLON R. S. éd., *Dignity, Character and Self-Respect*, New York / Londres, 1995. — ERIKSON E. H., *Identity and Life-Cycle*, New York, 1980. — FINZSCH N., *Identity and Intolerance*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998. — FIORE R. N. & NELSON H. L. éd., *Recognition, responsibility, and rights : Feminist ethics and social theory*, Lanham (MD), Rowman & Littlefield, 2003. — FLETCHER G. P., *Loyalty*, New York / Oxford, 1993. — HABERMAS J., « Notes sur l'éthique de la discussion en vue d'un programme de justification », *Morale et com-*

munication. Conscience morale et activité communicationnelle, Paris, Le Cerf, 1986 (trad. de *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1983) ; « Individuation par socialisation ; à propos de la théorie de la subjectivité de G. H. Meads », *La Pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, Paris, Armand Colin, 1993 (trad. de *Nachmetaphysisches Denken*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1988) ; *Faktizität und Geltung*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1992. — HARDIMON M. O., *Hegel's Social Philosophy*, 1994. — HEGEL F., *Système de la vie éthique*, trad. et prés. J. Taminiaux, Paris, Payot, 1976 (trad. de *System der Sittlichkeit*, 1802). — HIRSCHMANN N., « Freedom, recognition and obligation : a feminist approach to political theory », *American Political Science Review*, vol. 83, n° 4, 1989, 1227. — HONNETH A., *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, 1995 (trad. fr., Paris, Le Cerf, 2000). — LAFOREST G. & LARA P. DE, *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris, Le Cerf, 1998. — SCHAFFER K. & SMITH S., *Human rights and narrated lives : The ethics of recognition*, New York, Palgrave Macmillan, 2004. — SIEP L., *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Fribourg, 1979. — SINGER P., *How are we to live*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1997. — TAYLOR Ch., *Multiculturalism and « The Politics of Difference »*, Francfort/Main, 1992 ; *Le Malaise de la modernité*, Paris, Le Cerf, 1994 (trad. de *The Malaise of Modernity*, 1991) ; *Sources du moi*, Paris, Le Seuil, 1998. — TUGENDHAT E., *Conscience de soi et autodétermination*, Paris, Armand Colin, 1995 (trad. de *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Francfort/Main, 1979) ; *Vorlesungen über Ethik*, Francfort/ Main, 1993 (à paraître en trad. fr., *Conférences sur l'éthique*, Paris, PUF, 1998). — WILDT A., *Autonomie und Anerkennung*, Stuttgart, 1982. — WILLIAMS R. R., *Hegel's Ethics of Recognition*, California, Univ. Presses of California, 1998. — WINGERT L., *Gemeinsinn und Moral*, Francfort/Main, 1993.

Axel HONNETH

→ *Culpabilité ; Hegel ; Hobbes ; Kant ; Machiavel ; Mal, souffrance, douleur, Relations interpersonnelles ; Respect ; Sympathie.*

REID Thomas → Intuitionnisme

RELATIONS INTERNATIONALES

La normalité de l'extrême

« Éthique *des* relations internationales » ou « éthique *et* relations internationales » ? Les deux formulations possibles du titre de ce chapitre suggèrent deux interprétations différentes de son sujet.

Dans le premier cas, nous sommes conduits à envisager un domaine particulier, l'éthique des relations internationales, parallèle à d'autres éthiques spécialisées comme l'éthique des affaires, l'éthique médicale ou la bioéthique. L'éthique des relations internationales aurait une existence par elle-même, elle serait une province spécifique à l'intérieur d'un domaine général, constitué et reconnu. C'est cette conception qu'illustre, par exemple, le livre d'un théoricien et praticien des relations internationales comme Joseph Nye, *Nuclear Ethics* (1986).

Dans le deuxième cas, nous sommes renvoyés à une question plus radicale ou à un problème plus dramatique, voire plus tragique : n'y aurait-il pas incompatibilité entre éthique et relations internationales ? D'une part la morale n'est-elle pas universelle par essence, et ne s'accommode-t-elle pas difficilement de la pluralité des communautés et des intérêts nationaux ? D'autre part cette pluralité, en l'absence d'une autorité et d'institutions communes, ne rend-elle pas impossible l'émergence d'une éthique internationale au sens d'une communauté de mœurs et de pratiques ? Les relations internationales ne sont-elles pas fondées par essence sur la violation non seulement du Sermon sur la montagne mais du Décalogue, puisqu'elles ne peuvent exclure ni la violence, ni la ruse, ni l'avarice, ni l'envie ? Ou auraient-elles leur propre morale, fondée sur le primat de l'intérêt national, de la gloire ou tout simplement du salut de la cité ? Bref, la deuxième formulation nous conduit tout droit aux oppositions classiques de la conscience, individuelle ou universelle, et de l'intérêt national ou de la raison d'État, de l'idéalisme et du réalisme, de Kant et de Machiavel, voire des deux morales webériennes, de la conviction et de la responsabilité.

On pourrait cependant justifier philosophiquement l'optimisme un peu plat, du moins en apparence, de la première formulation par rapport à la profondeur tragique, du moins apparente, elle aussi, de la deuxième. Pour échapper au primat intransigeant du « politique moral » kantien ou au règne absolu de la nécessité qui, pour Machiavel, interdit d'être bon au milieu des méchants ou de n'être méchant qu'à moitié, il faudrait avoir recours à la prudence aristotélicienne. C'est ce que fait Leo Strauss, en une page lumineuse de *Droit naturel et Histoire* (1954). Son approche repose sur la notion de situation extrême : « Appelons situation extrême une situation où l'existence, ou l'indépendance même d'une société est en jeu. Dans de telles situations il peut y avoir conflit entre ce qui est nécessaire pour que la société survive et les prescriptions de la justice. C'est alors et seulement alors qu'il est juste de dire que le salut public est la loi suprême. Une société honnête n'ira déclarer la guerre que pour une juste cause. Mais sa conduite pendant la guerre dépendra, jusqu'à un certain point, de ce que son ennemi – peut-être forcené et dépourvu de tout scrupule – l'obligera à faire. Aucune limite ne peut être fixée à l'avance, impossible de poser des bornes à ce qui pourrait être de justes représailles. Or, la guerre projette son ombre sur la paix... Aucun principe ne définit nettement dans quel cas c'est au salut public ou aux règles précises de justice de prévaloir. Car il n'est pas possible de définir exactement

ce qui distingue une situation extrême d'une situation normale » (p. 174-175).

N'est-on pas, alors, renvoyé à Machiavel ? Non, justement, nous dit Strauss : « Il est important de saisir exactement la différence qui sépare Aristote de Machiavel sur ce point. Ce dernier nie le droit naturel parce qu'il prend pour référence les situations extrêmes dans lesquelles les demandes de la justice se réduisent aux exigences de la nécessité et non les situations normales dans lesquelles les demandes de la justice au sens étroit sont la loi suprême. Le vrai politique, au sens aristotélicien du mot, prend pour référence une situation normale et les règles courantes ; c'est à contrecœur qu'il déroge à ces règles et seulement afin de sauver la cause de la justice et de l'humanité elle-même. Cette différence ne s'inscrit pas dans la lettre de la loi, mais son importance politique est manifeste. Les extrêmes, qu'on appelle présentement cynisme et idéalisme, agissent de concert pour brouiller les cartes. Et comme chacun peut le constater, ils sont loin d'avoir échoué (*ibid.*, p. 176).

Que cette analyse intemporelle ne soit pas sans portée pour notre époque, l'exemple de Churchill (prototype, pour Strauss, du « vrai politique, au sens aristotélicien du mot ») suffit à le montrer. Et cependant, on peut se demander si, y compris dans sa définition de l'extrême, elle n'est pas un peu trop « normale » pour l'expérience du XXe s., si celui-ci n'a pas à faire face à des extrémités tellement extrêmes qu'elles en viennent à mettre en cause la normalité du normal. C'est ce que semble penser le philosophe allemand Dieter Henrich, l'un des principaux interprètes de l'idéalisme allemand, qui choisit, au lieu de remonter à Aristote, de se projeter au-delà de Hegel pour se demander ce que l'ère nucléaire change au rapport de l'éthique et de l'histoire.

Henrich distingue, dans une démarche assez hégélienne, trois degrés de l'éthique. Le premier est celui de l'impératif catégorique ou de l'universel abstrait. Le deuxième est celui de l'éthique concrète, qui résulte de la prise de conscience réflexive par le sujet de son identité et de sa situation particulière. Le troisième est celui de l' « orientation dans le monde » car, selon Heinrich, toute éthique (y compris la morale kantienne) suppose un certain état du monde qui garantisse la possibilité de son application. Or c'est ce contexte, à la fois historique et cosmique, qui est mis en question par l'existence des armes nucléaires qui recèlent en elles-mêmes la possibilité de l'autodestruction de l'humanité. Cette possibilité entraîne sur le plan théorique la tentation du nihilisme ou du scepticisme éthique radical, et sur le plan pratique celle du passage à l'acte par le suicide collectif préfiguré par celui de sectes comme la secte Jones (suivi, depuis, par plusieurs autres). Dès lors, il s'agit de fonder une éthique qui puisse, désormais, se passer du postulat du progrès historique comme de celui de la permanence du cosmos et dont la validité ne se sépare pas d'une précarité irréductible de la condition humaine (Henrich, 1990).

La réflexion de Henrich, du moins dans cet ouvrage, est centrée sur la bombe atomique. Elle ne reprend pas le rapprochement qu'avait opéré Jaspers (1963), entre celle-ci et le totalitarisme, l'une menaçant l'humanité de mort physique et l'autre de mort spirituelle. Pourtant le parallèle s'impose avec la question de l'éthique après Auschwitz, contenue dans les méditations sur « penser après Auschwitz » ou « Dieu après Auschwitz ». Dans les deux cas, la question est de savoir si une expérience ou une vision du mal ou du cas extrême, plus radicale ou plus tragique que celle, politique, indiquée par Strauss à la lumière d'Aristote, n'impose pas une autre vision de la politique internationale pour laquelle le « normal » ne saurait plus être « normal comme avant ». Il s'agirait de ne pas s'installer dans le pathos de la pensée apocalyptique, qui récuse toute normalité au nom du cas extrême (Gallie, 1983 ; cf. Hassner, 1995, p. 166, n. 5), de tout faire au contraire pour préserver les chances de la paix et de la modération, mais sans jamais perdre de vue la fragilité de l'humanité aux deux sens du terme.

En ce sens, l'auteur qui mériterait le plus de servir d'inspirateur à l'éthique des relations internationales, en dépassant, de surcroît, l'opposition des anciens et des modernes, serait Thucydide, avec son sens mélancolique de la fragilité du bien.

Dimensions

Si nous avons commencé par ce prologue, c'est parce qu'il nous paraissait utile d'indiquer l'arrière-plan historique et philosophique qui seul peut donner leur sens aux discussions plus techniques qui ont lieu entre spécialistes de l'éthique et spécialistes des relations internationales, surtout anglais et américains, et auxquelles nous consacrerons la plus grande partie de ce chapitre. Celles-ci font d'ailleurs de plus en plus de place à la multiplicité des traditions philosophiques, juridiques, politiques et religieuses et à la permanence des grandes questions. C'est ainsi que Terry R. Nardin et David R. Mapel interrogent une dizaine de traditions sur leur conception du bien, du bien commun, de l'État et de la communauté internationale, sur les rapports entre principes et conséquences, sur les critères de validité des principes et sur la compréhension de l'environnement international et de ses implications éthiques. Dans toutes, ils retrouvent les problèmes fondamentaux : peut-on faire le mal en vue du bien ? Vaut-il mieux subir le mal que l'infliger (ou encore : subir l'injustice que la commettre) ? Est-il jamais admissible de sacrifier certains au profit des autres ? Enfin, pourquoi l'État ? (Nardin & Mapel, 1992, p. 320). Toutes ces questions débordent les relations internationales, et certaines vont au-delà de l'éthique elle-même.

Cependant, toutes témoignent des difficultés particulières que connaissent les rapports entre éthique et relations internationales. Le problème central de la fin et des moyens se pose particulièrement pour la différence entre morale publique et morale privée, et plus encore pour le problème de la guerre, et avec une radicalité ultime pour celui des guerres, notamment nucléaires, dirigées contre les civils et mettant en danger la planète. Subir le mal plutôt que l'infliger ? C'est peut-être là que le divorce entre l'éthique individuelle et collective, du moins dans la tradition judéo-chrétienne, est le plus flagrant : tendre l'autre joue ne peut guère être le comportement d'un État, ni d'une nation jalouse de son indépendance. Le problème du sacrifice, enjeu central des discussions sur l'utilitarisme, ne l'est pas moins, comme l'a montré René Girard, pour la gestion de la violence par toutes les sociétés humaines. Mais le devoir de sacrifier sa vie pour la patrie, la tentation de chercher un bouc émissaire chez ses voisins, la valeur différente attachée aux vies humaines de ses nationaux, de ses alliés ou de ses adversaires en sont les formes les plus spectaculaires. Et, au fond, la question : « pourquoi l'État ? » renvoie bien au problème central : celui de sa légitimité morale, de son droit ou de son devoir d'imposer des obligations qui prennent le pas sur la morale personnelle et sur la morale universelle, sur l'intérêt des individus et sur celui de l'humanité.

Ce qui distingue l'éthique des relations internationales de l'éthique tout court c'est d'abord le caractère problématique de l'identité du sujet moral : à partir du moment où ce n'est pas l'individu, s'agit-il nécessairement de l'État, ou de la nation ? Ou la communauté ethnique, la secte ou le parti, ou encore l'Europe ou la civilisation occidentale ont-ils des titres tout aussi valables à demander l'obéissance à leurs membres ou à plaider l'exception par rapport aux règles de la morale privée ? Mais le problème est particulièrement aigu pour les rapports de ces sujets collectifs entre eux, et pour la structure, institutionnelle ou de puissance, à laquelle donnent lieu ou dans laquelle s'insèrent ces rapports. À l'intérieur d'une communauté, l'État peut tirer son autorité morale de la protection et de l'éducation qu'il fournit à ses citoyens, auxquels le lie une réciprocité de droits et de devoirs. Entre eux, si les États sont, selon la vieille formule, dans l'état de nature, s'il n'existe pas d'autorité supérieure qui arbitre leurs différends, le sacrifice demandé aux citoyens sur le plan de la vie ou sur celui de l'éthique, et les règles de respect mutuel, de coopération, de fidélité aux engagements et de modération dans les rapports entre États, ont beaucoup moins de raisons et de chances de s'imposer à l'intérieur d'un milieu livré à la compétition sauvage ou à la guerre de tous contre tous. L'éthique au sens de *Sittlichkeit* est difficilement compatible avec l'anarchie. D'un autre côté, l'opposition entre l'état civil ou juridique, préparation à un ordre éthique, à l'intérieur, et l'état de guerre international, qui domine la problématique de Hobbes et Spinoza à Weber et Aron en passant par Rousseau et Kant, est-elle toujours aussi valable ? L'État national n'est-il pas en train de perdre son rôle de communauté éthique au profit de l'anarchie intérieure et de la globalisation ; des éléments de communauté, fondée sur des institutions juridiques ou sur l'interdépendance, n'apparaissent-ils pas sur le plan international, par exemple à l'intérieur de l'Union européenne ?

Enfin le rôle croissant d'acteurs et de réseaux non étatiques et transnationaux ne met-il pas en question la séparation de l'intérieur et de l'extérieur ? Il est clair qu'à la fois les acteurs nationaux et le système ont perdu l'évidence de leur identité et de leurs limites. Si la demande d'éthique internationale s'accroît, c'est peut-être à cause de ce caractère ambigu et contesté des sujets collectifs et des organisations intermédiaires, qui laisse l'individu directement en présence de l'universel sous la double forme des impératifs moraux et de la globalisation économique et sociale. Mais ni l'individu ni la communauté mondiale ne détiennent la puissance qui appartient plus que jamais à des acteurs particuliers, étatiques ou non étatiques, même si l'anonymat ou la complexité ne permettent pas de les identifier.

Ce qui est sûr, en tout cas, c'est que la réflexion sur l'éthique des relations internationales doit s'articuler autour de ces quatre dimensions : les sujets collectifs, les fins, les moyens, et la structure du milieu. Dans la phase actuelle, c'est peut-être à propos de la première et de la dernière, c'est-à-dire à propos de l'idée de relations internationales elle-même, et des rapports entre individus, collectivité particulière, et humanité que les discussions ont opposé les différentes doctrines de la manière la plus intéressante.

Théories

Peut-être, dès lors, avancerons-nous quelque peu dans la compréhension de notre sujet si nous rapprochons les classifications les plus courantes concernant premièrement les théories morales, deuxièmement les théories des relations internationales et troisièmement les théories portant sur les rapports entre éthique et relations internationales, précisément dans la mesure où elles mettent en question l'identité des acteurs et la nature ou la structure de leurs relations.

Dans la discussion anglo-américaine actuelle, on distingue avant tout les deux écoles déontologique (fondée sur la règle ou le devoir, dont le prototype est la morale kantienne) et conséquentialiste (fondée sur les résultats ou les biens, dont le prototype, non exclusif, est l'utilitarisme). On y ajoute parfois l'orientation aristotélicienne, fondée sur la vertu et le caractère, que l'on rapproche des déontologistes par son accent sur le sujet et sur les motifs de l'action morale mais qui s'en distingue

par son accent sur le concret ou l'individuel plutôt que sur le formel ou l'universel.

Pour la théorie des relations internationales vue sous cet angle, on peut penser à la classification de Hedley Bull (1977) reprise dans l'ouvrage posthume de Martin Wright (publié en 1991 à partir d'articles antérieurs) qui distingue entre la tradition réaliste, hobbesienne ou machiavélienne, centrée sur les rivalités de puissance entre États ; la tradition révolutionnaire, kantienne ou universaliste, centrée sur l'idée d'une communauté potentielle, embrassant toute l'humanité ; et la tradition rationaliste, grotienne ou internationaliste qui met l'accent sur le développement d'une société internationale fondée sur l'entente ou la coopération des États.

Enfin, portant plus directement sur l'éthique des relations internationales elle-même, nous disposons de la classification de Charles Beitz (1979) qui distingue entre le « scepticisme moral » en matière internationale, la « moralité des États » qui n'est pas sans rapports avec le droit international, et le point de vue cosmopolitique, pour lequel l'éthique doit résolument se placer au point de vue global, celui des devoirs des individus les uns envers les autres et envers l'humanité.

Les recoupements et les divergences entre les trois classements sont également instructifs. Il y a évidemment affinité entre la position déontologique ou kantienne et l'universalisme cosmopolite, encore que Kant lui-même s'arrête au bord de l'État mondial pour lui préférer une organisation des États républicains. Le « réalisme » de Wight et Bull et le « scepticisme moral » de Beitz sont proches parents, encore que les partisans de la raison d'État en Europe, ou du « réalisme politique » aux États-Unis aient souvent déclaré qu'ils combattaient non pas la morale mais le moralisme. Mais la question la plus intéressante est peut-être celle du rapport du conséquentialisme d'une part, de l'éthique du caractère ou de la vertu de l'autre, avec la position intermédiaire en matière internationale, celle de la « société internationale » ou de la « morale des États ». L'éthique du caractère et de la vertu porte logiquement à l'isolement, pour éviter la corruption par la compétition, la guerre ou le commerce, comme il apparaît chez Platon, Rousseau et même Aristote. Dans la mesure où l'isolement est impossible, elle conduit à un minimum de « société des États » ne serait-ce qu'à travers les fédérations. Cette société des États ou, pour employer un autre vocabulaire, le droit international ou le droit des gens peuvent à leur tour être interprétés soit en termes utilitaristes (réciprocité des intérêts) soit en termes déontologiques. Mais on retrouve alors le problème du rapport entre droit et morale, ou du rôle de la contrainte et des institutions pour le respect des engagements, et du caractère problématique de ce respect s'il ne correspond plus à l'intérêt des communautés en question. Mais qui définira celui-ci ?

Ce problème des « identités ambiguës » (Balibar & Wallerstein, 1988) et de leurs rapports encore plus ambigus avec l'individu et avec l'Humanité est la croix non seulement de l'éthique contemporaine des relations internationales mais aussi de la philosophie politique sous la forme où elle connaît un regain spectaculaire, parti des États-Unis, celle du débat entre libéraux contractualistes, dont le plus illustre est John Rawls, et communautariens dont le plus intéressé par les relations internationales et le plus conscient de leur dimension morale et de sa complexité est Michael Walzer. L'un et l'autre s'attaquent au problème de l'articulation entre le particulier et l'universel, et échouent à le surmonter. L'un et l'autre sont en butte aux critiques émanant soit du point de vue cosmopolitique (qui leur reproche de ne pas se situer carrément au point de vue des individus, de leurs droits et de leurs besoins), soit du point de vue communautariste (qui leur reproche de privilégier l'État libéral occidental, en dévaluant les autres types de communautés, de cultures ou de régimes), soit du point de vue d'une analyse comme celle de Stanley Hoffmann, qui souligne à la fois leurs contradictions internes et celles qui opposent le cadre international au cadre national (1979 et 1995).

Rawls, qui, dans sa *Théorie de la justice,* ne consacre qu'un passage au cadre international, lui a consacré, plus récemment un texte intitulé : « Le droit des gens » (1993). Il reste fidèle à sa méthode de construction à partir du « voile d'ignorance », mais en dépit des objurgations de plusieurs de ses disciples, il refuse de l'étendre purement et simplement à la planète, de même qu'il refuse d'envisager les droits de la personne comme telle. Les sujets du nouveau contrat seront les sociétés collectivement organisées, donc les États. D'où un premier problème : que deviennent non seulement les individus mais les collectivités sub- et transétatiques ? Deuxièmement, il ne s'agit pas de n'importe quel État : le contrat s'inspire des principes rawlsiens, mais en sacrifiant, semble-t-il, le principe de différence. Dans la première étape de la « théorie idéale », il s'agit de sociétés rawlsiennes, libérales et égalitaires ; dans la deuxième, il y a élargissement à toutes les sociétés de démocratie libérale ; le troisième élargissement concerne une étrange catégorie, celle de sociétés « hiérarchiques bien réglées », non démocratiques au sens occidental mais répondant aux désirs de leurs citoyens et capables de s'engager dans le contrat, fort modeste, qui retrouve les principes de paix, de coopération, de non-intervention, de droit international courant. Quant à la théorie « non idéale », concernant ceux qui, par leur retard économique et social, sont incapables de participer au contrat ou ceux qui, par leur mauvaise volonté, refusent d'y entrer, elle est mentionnée plus qu'élaborée ou même esquissée. Finalement, il semble bien que par son incursion dans le domaine international

Rawls finisse par tomber entre trois chaises : il ne choisit ni l'utopie de la société mondiale égalitaire, ni l'affirmation consciente et la défense philosophique des principes de la démocratie libérale à laquelle il adhère et dont il s'inspire, mais il n'affronte pas vraiment, pour autant, les inégalités de puissance et de richesse entre États, l'hétérogénéité des cultures et des régimes, les problèmes de la conquête, de la violence et de l'oppression.

C'est au contraire de la pluralité et de la guerre que part Michael Walzer. Pour lui, « l'idée même de justice distributive présuppose un monde clos par des frontières à l'intérieur desquelles la distribution a lieu : un groupe de personnes engagées à diviser, échanger et partager des biens sociaux, avant tout entre eux-mêmes » (1983). Pour Walzer, « ce qu'il y a de plus universel dans l'humanité, c'est la particularité », ce qu'il y a de plus précieux c'est la communauté de ceux qui, liés par une histoire commune, ont décidé de vivre ensemble. Les États tirent leur légitimité et leur inviolabilité du fait que c'est à l'intérieur de communautés étatiques que les individus peuvent faire respecter leurs droits et connaître une vie juste et pleine. Mais Walzer est conscient des limites de sa conception : il ne méconnaît ni le sort des personnes déplacées, privées de communauté, personnages les plus représentatifs du XX[e] s. selon Hannah Arendt, ni le problème des contacts et des conflits des communautés entre elles, ni la nécessité d'un point de vue qui les transcende suffisamment pour permettre de condamner le génocide ou de recommander la solidarité envers les exilés. Mais, comme le remarque Hoffmann, cette éthique « mince » (par opposition à l'éthique « épaisse » des communautés nationales) est soit réservée aux situations d'exception qui rassemblent un instant l'espèce humaine, soit à des principes vraiment minimaux. Il ne semble pas que Walzer ait réussi plus que les autres à articuler de façon convaincante le particulier et l'universel.

Mais l'entreprise est-elle réalisable ? Ne faut-il pas penser, au contraire, que, si l'on part de la communauté, on n'arrivera jamais à réjoindre l'universel et que, si on part de l'universel, on n'arrivera jamais à déduire éthiquement la nation ou le peuple ? C'est la conclusion que semble suggérer le débat entre R. Goodin (« What's so special about our fellow countrymen ? ») et D. Miller (« The ethical significance of nationality ») dans la revue *Ethics* (98, juil. 1988). Peut-être, comme le pense Leo Strauss, cela ne fait-il qu'indiquer le conflit inévitable entre la philosophie, nécessairement universelle, et la cité, nécessairement particulière ? Peut-être au contraire, la politique moderne ne peut-elle plus s'en tenir à la communauté fermée ni la philosophie moderne à une universalité intemporelle ? Ce n'est certes pas à nous de trancher ce débat. Dans la vie réelle, nous ne pouvons que constater des compromis empiriques, toujours instables et ambigus. Mais précisément, cela nous autorise au moins à prendre parti sur un point, développé par James Fishkin dans un article important (« Theories of justice and international relations : the limits of liberal theory », *in* Ellis, 1986) : c'est l'impossibilité d'appliquer le paradigme qu'il appelle SIC (Systematic Impartial Consequentialism) aux relations internationales. Bien évidemment, les obligations spéciales des citoyens envers leurs pays respectifs ne sont pas compatibles avec le postulat de base de cette doctrine (attention égale aux intérêts de chacun). Entre l'obligation universelle et l'éthique concrète, un écart se creuse, de toute façon, par deux facteurs que l'auteur appelle « les limites de l'héroïsme » et « la solidité de la zone d'indifférence », celle où le choix personnel est libre. Mais cet écart est particulièrement éclatant quand se pose le problème de la solidarité face à la tyrannie ou à la famine.

James Fishkin va plus loin, cependant. Les relations internationales ne sont pas seulement un domaine à part, elles démontrent, par leur exemple, l'impossibilité d'une éthique systématique de l'obligation absolue : « Le point central est que la traversée des frontières nationales nous fournit automatiquement des cas où SIC ne peut être appliqué que de manière non systématique ou "intuitive". Nous en sommes réduits à mettre en balance des considérations moralement incommensurables. Le résultat est une sorte de non-théorie [...] L'éthique des relations internationales, plus clairement que celle de la justice intérieure, dévoile la nécessité du conflit moral, de l'équilibre entre considérations incommensurables, et donc l'impossibilité de satisfaire des attentes absolutistes » (*loc. cit.*, p. 10-11).

Politiques

« Eppur, si muove ! » Quel que soit son piétinement théorique, le problème éthique continue à hanter les relations internationales sous la forme avant tout idéologico-médiatique. Pendant la guerre froide, l'opposition des deux blocs et des deux idéologies prenait inévitablement, aux yeux des deux combattants des deux bords, l'aspect d'un affrontement entre le Bien et le Mal. Déjà à l'époque cependant, la décolonisation, la lutte contre la torture, la faim dans le monde introduisaient d'autres dimensions où la défense des victimes et des faibles, notamment par des groupements religieux ou des organisations volontaires, s'opposait au pragmatisme conservateur des gouvernements.

Avec le déclin de la guerre froide, la morale a pris dans une certaine mesure la place de l'idéologie. Déjà, dans les dernières années de l'affrontement, les vertus supposées de l'austérité chinoise ou de l'héroïsme révolutionnaire guévariste, puis l'exemple solitaire des dissidents de l'Est, leur volonté de « vivre dans la vérité » et de créer une « antipolitique » face à l'oppression et au men-

songe totalitaire, donnaient une forte connotation morale aux prises de positions anti-américaines ou antisoviétiques. Mais ce caractère n'a fait que croître dans les années 1970, avec la présidence Carter qui renouait avec l'idéalisme wilsonien, avec, aussi, ce qu'on peut appeler la rencontre des orphelins du marxisme et de la Realpolitik, ou des déçus de Mao et de Kissinger. Devant la faillite de l'idéologie communiste, du stalinisme à la révolution culturelle chinoise, et celle de l'*establishment* diplomatico-militaire occidental, manifestée par la guerre du Viêt-nam, l'aspiration montante était celle du retour à l'innocence. En Amérique, il s'agissait d'une politique étrangère morale (« aussi bonne que le peuple américain », disait le président Carter). En Europe, il s'agissait d'une « morale de l'extrême urgence » refusant de justifier les horreurs présentes au nom de l'avenir et se préoccupant avant tout de parer au plus pressé et au plus certain quant à la souffrance des victimes de la torture ou de la famine qui passaient de plus en plus au premier plan. C'était le succès des organisations volontaires comme Amnesty International, puis celui des French Doctors, d'où devait naître l'idée du « devoir d'ingérence ». Parallèlement, le mouvement pacifiste et le mouvement écologiste adoptaient, eux aussi, la dimension de l'indignation morale contre le cynisme à courte vue des États. Politique des droits de l'homme et politique de la paix et de la sauvegarde de la planète, tels sont les thèmes, parfois antagonistes, parfois complémentaires, des mouvements contestataires, parfois combattus et parfois récupérés par les gouvernements.

Sans doute trouverait-on implicitement à l'œuvre, dans tous ces débats, les oppositions théoriques que nous avons évoquées. Mais leur dialectique est souvent plus compliquée qu'on ne le pense. Probablement la plus profonde est-elle celle du cas normal et du cas extrême. La structure la plus fréquente du débat est celle où les gouvernements obéissent à la logique interétatique normale, celle du « politics as usual », et ceux qui les critiquent, en adoptant un point de vue moral, font valoir qu'un seuil est franchi – crime contre l'humanité ou survie de la planète – où un absolu est en jeu. Mais il arrive que les gouvernements fassent état de circonstances exceptionnelles engageant le salut public pour maintenir le secret sur leurs actions ou prendre des mesures apparemment arbitraires, alors que leurs critiques leur demandent de s'en tenir aux procédures normales. Typiquement, les gouvernants sont conséquentialistes, et la critique, idéaliste ou moraliste, est déontologique ; mais celle-ci peut, comme dans le cas du pacifisme ou de l'écologie, s'exprimer en termes de responsabilité, voire d'utilitarisme, tandis que ses adversaires peuvent invoquer le devoir inconditionnel de résistance ou de défense. « Plutôt rouge que mort » est un slogan conséquentialiste. « Plutôt rouge qu'assassin » est un slogan déontologique.

Une question comme celle des *droits de l'homme* pose à la fois un problème de définition et un problème de priorité. Pour le premier, nous retrouvons la double question que nous avons déjà rencontrée. D'une part, s'agit-il uniquement du droit des individus ou existe-t-il des droits collectifs, ceux des minorités ethniques ou sexuelles, par exemple, et lesquels doivent prévaloir sur les autres ? D'autre part, ces droits appartiennent-ils à la personne, ou au groupe, voire à la nature, de manière intrinsèque, naturelle ou inaliénable ou en vertu d'un contrat sur une base de réciprocité ? D'où la question qui a préoccupé Walzer : un État qui ne respecte pas les droits de l'homme perd-il son droit au respect des autres États ? Un État qui n'est pas un État de droit a-t-il des droits ?

Le deuxième problème est celui qui se pose le plus dans la vie internationale : le droit des peuples à se gouverner eux-mêmes est-il un absolu ou demande-t-il, même d'un point de vue éthique, à être balancé par d'autres considérations, comme la paix, la stabilité, l'intégrité territoriale des États ? Les atteintes aux droits de l'homme à l'intérieur de ceux-ci doivent-elles commander les relations des autres États avec eux ? Faut-il punir la Chine pour Tien-An-Men, la Russie pour Grozny ? Faut-il voir dans le Pakistan avant tout un régime répressif, un proliférateur nucléaire potentiel, ou un allié en Afghanistan ? Il est clair qu'un État ne saurait s'ériger en juge impartial des droits de l'homme et oublier ses intérêts économiques ou les relations d'alliance ou de puissance dans lesquelles il se trouve inséré ; mais il est non moins clair que le contraste entre un discours inspiré par les droits de l'homme et une pratique guidée par la raison d'État est une tentation à laquelle la France, en particulier, a parfois succombé et qui ne favorise sa crédibilité ni sur le plan politique ni sur le plan éthique.

Le problème est, évidemment, de mettre sur pied une structure ou un ordre, qui permette aux deux plans de converger au lieu de s'opposer. C'est à quoi visent la notion de *justice* et le droit international. Le résultat est parfois encourageant dans certains domaines et dans certaines régions, mais reste dérisoire sur le plan global.

On peut distinguer, à la suite d'Aristote, la justice *commutative* et la justice *distributive*. Pour ce qui est de la première ou du respect des contrats, les devoirs entre États annoncent : *pacta sunt servanda,* et les intérêts répondent souvent : *rebus sic stantibus*. L'idée qu'en l'absence de préteur le devoir des États est de ne tenir leurs engagements que pour autant qu'ils continuent à y trouver intérêt a trouvé ses défenseurs parmi les plus grands philosophes, de Spinoza à Hegel. En même temps l'idée de la société internationale ou de la notion de « régime », fort prônée par la science politique américaine, est de créer un réseau de coopération et d'interdépendance qui introduise une dose importante de régularité et de réciprocité dans les

comportements et les attentes. C'est ce qui, tant bien que mal, est en train de se passer à l'intérieur de l'Union européenne où le rôle des institutions juridiques et sa reconnaissance par les États manifeste une synergie positive entre l'interdépendance, le pluralisme et le droit. Il n'en va pas de même si l'on compare, par exemple, les résolutions du Conseil de sécurité des Nations unies et leur application.

Toutes proportions gardées, on trouve un certain parallèle avec ce contraste quand on dresse le bilan, encore bien plus négatif, de la justice distributive sur le plan international. Il n'est sans doute pas de domaine où l'écart soit plus marqué entre les spéculations des philosophes soucieux de résoudre le problème de l'injustice et de l'inégalité sur le plan mondial par une fiscalité ou une sécurité sociale planétaires et l'évolution des politiques réelles, où l'aide publique au développement et l'intérêt pour le Sud en général ne cessent de diminuer.

Certes, les justifications ou les alibis ne manquent pas, en pratique comme en théorie. S'agit-il de redistribuer entre États, entre sociétés, entre individus ? L'aide va-t-elle vraiment aux populations ? Le slogan « trade not aid » n'est-il pas préférable ? Le meilleur instrument d'égalisation à long terme, n'est-il pas le marché ? Inversement, la différenciation à l'intérieur du Sud, les progrès spectaculaires de l'Asie et de certains pays d'Amérique latine ne montrent-ils pas que la tragédie africaine ne peut être attribuée au système international ou aux politiques du monde développé ? Tout cela étant dit, il est clair qu'il n'y a vraiment de redistribution, comme l'indique Walzer, qu'à l'intérieur d'une communauté politique. L'État national est peut-être avant tout, aujourd'hui, une machine (d'ailleurs en crise comme toutes les solidarités) à partager les coûts et les risques entre générations, entre régions, entre catégories sociales. L'Union européenne constitue elle aussi, précisément parce qu'elle est une communauté en formation, un début de mécanisme de redistribution dont bénéficient, par les « fonds structurels » notamment, certaines de ses régions et certains de ses pays. Mais, sur le plan global, le Sud apparaît plus comme une menace, par l'immigration et la concurrence des bas salaires, que comme une victime de la colonisation ou du capitalisme envers lequel les pays développés auraient une dette morale. Il ne retrouve ponctuellement son rôle de victime que lors des grandes catastrophes, naturelles ou sociales, où la situation d'exception entraîne de brefs mouvements collectifs de solidarité humanitaire, dont le ressort est plus la compassion que la volonté de justice.

La fin de la guerre froide a produit un mouvement partiellement analogue à propos de l'autre grand volet de la problématique morale en relations internationales, celui de la *force*. En simplifiant, on pourrait dire que l'attention se déplace du problème de la dissuasion vers le problème de l'intervention mais que l'un et l'autre sont en voie d'être dépassés par le problème de la violence diffuse, celle du terrorisme d'État, celle des mafias, celle des sectes, celle des explosions sociales, fragmentées et anarchiques.

Pendant toute la guerre froide, la discussion morale et théologique sur la dissuasion a produit, surtout en Angleterre et aux États-Unis et, sur un autre registre, en Allemagne, un débat abondant et presque totalement ignoré en France (Hassner, 1995, p. 159-217). La guerre nucléaire est-elle, moralement, différente de la guerre tout court ? Les considérations quantitatives, le nombre de morts éventuels font-ils quelque chose à l'affaire ? (Osgood & Tucker, 1967). Ou s'agit-il d'un enjeu absolu, celui de la survie d'une vie humaine sur la planète, qui donc doit bénéficier d'une priorité absolue (Anders, 1986 ; Tugendhat, 1986 ; Jonas, 1990) ? Ou le mal absolu étant le totalitarisme, faut-il penser que pour l'écarter, seule l'arme absolue est à la hauteur de l'enjeu ? (Glucksmann, 1983). Ou s'agit-il d'éviter les deux maux, sans pouvoir d'avance choisir l'un par rapport à l'autre (Jaspers, 1963) ?

Souvent, le débat a pris des allures casuistiques où la tradition des Jésuites et celle des utilitaristes se rejoignaient : fallait-il distinguer, moralement, entre l'emploi, la menace explicite, ou la menace implicite contenue dans la « dissuasion existentielle » exercée par la seule possession des armes nucléaires ? Fallait-il viser les objectifs militaires, pour épargner les civils, ou cela signifierait-il que l'on rend la guerre nucléaire moins improbable en la rendant moins terrible ? Et si, inévitablement, des civils sont touchés par le bombardement des objectifs militaires, faut-il considérer qu'il s'agit d'effets involontaires et donc moralement absous ?

La plupart des gouvernements ont tenu compte, au moins implicitement, de la critique pacifiste : les États-Unis en ouvrant la perspective du dépassement des armes nucléaires par la défense antimissiles, la France en soulignant que, par son refus d'une doctrine d'emploi, elle était dans le même camp que les critiques de la guerre nucléaire, l'Allemagne en mettant avant tout l'accent sur la détente, la coopération et le non-recours à la force. Et, effectivement, les grandes périodes d'angoisse et de protestation antinucléaire ont toujours été liées à des phases de tension, où l'emploi de ces armes devenait envisageable. Le mouvement pacifiste a presque disparu avec la détente gorbatchevienne et la fin de la guerre froide, même si l'hostilité au nucléaire civil, qui n'a fait que s'approfondir, peut le ressusciter, par exemple à l'occasion de la reprise des essais français à Mururoa, en 1995.

Le plus remarquable est que, en cette même période, les anciens pacifistes tendent à devenir interventionnistes, notamment en Yougoslavie, alors que l'*establishment* diplomatique et militaire, favorable à la dissuasion, trouve des accents paci-

fistes pour refuser d'« ajouter la guerre à la guerre ». On peut y retrouver l'opposition du réalisme et de l'idéalisme, ou encore trouver que les militaires ont deux préoccupations, avoir toujours plus d'armes et ne jamais s'en servir, alors que leurs critiques pensent que les armes existantes risquent d'être employées et s'intéressent aux objectifs et aux conséquences de cet emploi sur le plan moral.

Ce qui est sûr, en tout cas, c'est que nous sommes entrés dans une nouvelle période, qui pose encore plus de problèmes et de dilemmes moraux que la précédente. Sous la guerre froide, il s'agissait avant tout de dissuasion, non d'emploi, d'une menace si apocalyptique qu'elle ne semblait crédible, et encore, uniquement contre un danger immédiat et total. Aujourd'hui il s'agit de l'emploi effectif de la force, avec ses coûts et ses risques, contre des adversaires qui ne constituent pas une menace immédiate et directe pour le territoire national. Entre l'emploi négatif d'une force quasi incontrôlable et l'emploi actif d'une force limitée, les conditions psychologiques sont très différentes. La seconde laisse une beaucoup plus grande marge de choix et ce choix est beaucoup plus difficile à faire pour des sociétés essentiellement pacifiques.

C'est là, en effet, la deuxième différence entre la période actuelle et celle de la guerre froide. Une grande partie de la planète (mais pas l'ensemble, car guerres territoriales et guerres civiles continuaient de plus belle dans le Tiers monde) était figée dans l'opposition bipolaire, par laquelle chaque camp était censé constituer une menace mortelle pour l'autre. Cela n'avait d'ailleurs pas empêché la création d'un code et d'intérêts communs entre adversaires, aboutissant à une véritable éthique de la maîtrise des armements. Aujourd'hui, au contraire, le monde est divisé entre un centre ou un Occident pour lequel la menace de la guerre a disparu de l'horizon politique, et une périphérie, au Sud et à l'Est, où se développent des conflits de plus en plus sauvages, qui aboutissent à des massacres confus plus qu'à des batailles régulières. D'une part la fragmentation prive ces conflits de la clef de lecture, vraie ou fausse, que constituait la confrontation Est-Ouest. D'autre part la polarisation, si elle existe, oppose un monde relativement individualiste, satisfait et voué au primat de l'économie, et un monde en proie aux horreurs de l'anarchie et de la tyrannie, de la famine et du nettoyage ethnique. Le premier trouve (ou choisit de trouver) inintelligibles les conflits du second et leurs protagonistes. Il s'interroge sur l'alternative : retrait pour éviter la contagion ou intervention pour limiter les souffrances et la propagation de la violence. Il est tenté de choisir le retrait, à la fois parce qu'il répugne désormais à sacrifier des vies humaines et parce que le monde extérieur ne lui fournit pas de critères, parmi les centaines de conflits ou de crimes, pour le choix de ses interventions.

Il faut bien voir les résultats de cette situation. Et la diplomatie et la stratégie militaire, déjà mises en cause, d'une certaine façon, par le gel nucléaire, le sont d'une autre façon par l'anarchie post-bipolaire. Elles ont tendance à se réfugier ou dans le mythe des missions de maintien de la paix sans paix, ou dans celui de l'intervention sans morts et sans risques. Au raffinement technologique qui prévoit des affrontements quasi abstraits, répond la barbarie d'une violence qui prend pour cible privilégiée les populations civiles. Il ne reste plus qu'à espérer l'embourgeoisement des barbares ou à craindre, au contraire, que la violence aveugle ne se développe également au cœur des métropoles bourgeoises, car ni le crime organisé, ni les sectes, ni la folie meurtrière ne connaissent de frontières. En tout cas, si Hegel voyait dans la dialectique du maître et de l'esclave la clef de l'histoire, si Raymond Aron voyait dans le couple du diplomate et du soldat l'incarnation des relations internationales, notre époque nous paraît, au contraire, caractérisée par le déclin de ces couples, qui sont remplacés par la dialectique du bourgeois et du barbare.

Misère des éthiques internationales

Qu'en résulte-t-il pour l'éthique des relations internationales ? Notre réponse sera simple : l'éclatement. Il n'y a plus, comme du temps de la guerre froide, « leur morale et la nôtre ». Il y a, d'une certaine façon, convergence dans le consensus sur la paix, les droits de l'homme et l'environnement, le fondamentalisme islamique faisant figure d'exception et de néo-ennemi public numéro 1 éventuel. Mais fondamentalement, il y a éclatement des types de conflit, en dépit de la mondialisation, et en l'absence d'un ordre international qui combinerait force et justice. Il y a, surtout, éclatement des acteurs. Milices et mafias, sectes et puissances financières, ont toutes leurs propres codes ou leurs propres règles du jeu, souvent inintelligibles à la fois aux États et à leurs opinions publiques. À l'intérieur de ces dernières, des minorités actives pratiquent l'éthique de la solidarité et de l'action humanitaires, et les majorités passives s'émeuvent par saccades, à l'occasion des horreurs que leur transmet la télévision. Dès lors, les gouvernements jouent sur plusieurs claviers ; celui de la Realpolitik, celui du multilatéralisme onusien, celui de l'action humanitaire. Opération anti-éthique entre toutes, ils redéfinissent les situations et les enjeux en fonction des actions qu'ils sont prêts ou non à entreprendre. Dans leur perception, le règne de la démocratie d'opinion les oblige à « faire quelque chose » pour répondre aux indignations ou aux compassions de l'opinion, mais à « ne pas en faire trop » pour éviter des pertes ou un enlisement qui, croient-ils, entraîneraient le revirement et les reproches de cette même opinion. Celle-ci, de son côté, n'est pas exempte d'ambiguïté, selon des mécanismes qu'a admirablement analysés l'écrivain allemand Peter Schneider, dans son article : « La Bosnie ou le martyre des spectateurs » (*Libération*, 28 juil. 1995). Elle s'émeut, mais son émo-

tion lui tient lieu d'action. Entre elle, ceux qui appellent à l'action, ceux qui agissent effectivement et ceux à qui la gesticulation tient lieu d'action, un jeu subtil fait à la fois d'incompréhension et d'entente à demi-mot se déroule, où l'adversaire et l'allié, le criminel et la victime finissent par ne plus compter. Le spectacle que donnent les éthiques internationales, en 1995, est avant tout celui de l'éthique du spectacle.

► AMSTUTZ M. R., *International ethics : Concepts, theories, and cases in global politiques*, Lanham (MD), Rowman & Littlefield Publishers, 1999. — ANDERS G., *Die Atomare Drohung*, Munich, 1986. — BALIBAR É. & WALLERSTEIN I., *Race, Classe, Nation : les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1988. — BEITZ C., *Political. Theory and International Relations*, Princeton, Univ. Press, 1979. — BULL H., *The Anarchical Society*, Londres, 1977. — ELLIS A., *Ethics and International Relations*, 1986. — GALLIE R. B., « Three main fallacies in the discussion of nuclear deterrence », *in* BLAKE N. & POLE K., *Dangers of Deterrence*, Londres, 1983, p. 158-166. — GLUCKSMANN A., *La Force du vertige*, Paris, 1983. — HASSNER P., *La Violence et la Paix*, Paris, Esprit, 1995. — HASSNER P. & MARCHAL R. dir., *Guerres et sociétés : états et violence après la Guerre Froide*, Paris, Karthala, 2003 ; HASSNER P. & VAÏSSE J., *Washington et le monde : dilemmes d'une superpuissance*, Paris, Autrement, 2003. — HEGEL G. F., *Principes de la philosophie du droit* (1821), trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 2e éd., 1982. — HELD D., *Political Theory to-day*, Stanford, 1991 (articles de D. Held, C. Beitz, A. Casese, O. O'Neil). — HENRICH D., *Ethik zum nuklearen Frieden*, Francfort, 1990. — HOFFMANN S., *Une morale pour les monstres froids*, Paris, Le Seuil, 1979 ; « Ideal worlds », *Review of Books*, New York, oct. 1995 (trad. fr., à paraître, Paris, Esprit, 1996, dans un recueil consacré à J. Rawls). — JASPERS K., *La Bombe atomique et l'avenir de l'homme*, trad. fr., Lausanne, Buchet-Chastel, 1963. — JONAS H., *Le Principe responsabilité*, trad. fr., Paris, Le Cerf, 1990. — KANT E., *Projet de paix perpétuelle* (1795), trad. fr. J. Darbelay, Paris, PUF, 1958. — MACHIAVEL N., *Le Prince* (1513), éd. bilingue C. Bec, Paris, Garnier, 1987. — NARDIN T. R. & MAPEL D. R., *Traditions of International Ethics*, Cambridge, Univ. Press, 1992. — NYE J., *Nuclear Ethics*, New York, Free Press, 1986. — OSGOOD R. & TUCKER R., *Force, Order and Justice*, Baltimore, Johns Hopkins Univ. Press, 1967. — RAWLS J., « The law of peoples », *in* SHUTE S. & HURLEY S. éd., *On Human Rights*, Basic Books, 1993 (trad. fr. « Le droit des gens », Paris, Esprit, 1996). — ROUSSEAU J.-J., *Fragments sur la guerre* et *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard « Pléiade ». — SECKINELGIN H. & SHINODA H. éd., *Ethics and international relations*, New York, Palgrave, 2001. — STRAUSS L., *Droit naturel et Histoire*, trad. fr., Paris, Plon, 1954. — THOMAS W., *The ethics of destruction : Norms and force in international relations*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 2001. TUGENDHAT E., *Nachdenken über die Atomgefahr und warum man sie nicht sieht*, Berlin, 1986. — WALZER M., *Just and Unjust Wars*, New York, Basic Books, 1977 ; *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame Univ. Press, 1994. — WIGHT M., *International Theory : The Three Traditions*, Leicester, Univ. Press, 1991. — WOLFERS A. & MARTIN L. éd., *The Anglo-American Tradition in World Affairs*, New Haven, Yale Univ. Press, 1956.

Pierre HASSNER

→ *Assistance humanitaire ; Conséquentialisme ; Déontologisme ; Dissuasion nucléaire ; Guerre et paix ; Jaspers ; Justice internationale ; Justice internationale NordSud ; Loi naturelle moderne , Politique ; Utilitarisme.*

RELATIONS INTERPERSONNELLES

La place d'autrui dans la pensée contemporaine est aussi éminente que problématique. Pourquoi ce personnage a-t-il pris une telle importance, pourquoi les relations interpersonnelles, ou ce qu'on nomme, tour à tour, l'intersubjectivité ou la communication des consciences (sinon des inconscients...) ont-elles envahi le champ philosophique ?

On serait tenté d'invoquer le développement pléthorique et souvent despotique des sciences humaines. Cette explication, qui ne doit pas être écartée, n'est pourtant pas décisive. S'il n'est guère douteux que la sociologie, la psychologie de l'enfant, la psychanalyse, etc., ont contribué à doter la figure d'Autrui d'une stature, dont elle ne disposait pas jusqu'au XIXe s., de telles contributions ne sauraient pleinement rendre compte de la mutation métaphysique qu'a connue cette figure avec Hegel (la dialectique du Maître et du Serviteur comme médiation de la conscience de soi), Husserl (l'intersubjectivité investie d'une fonction transcendantale), Sartre (le Regard), Levinas (le Visage), etc.

Ni la philosophie antique, ni la pensée classique n'ont ignoré la question de l'*Altérité,* c'est-à-dire des diverses relations que je noue ou dénoue avec mon proche ou mon prochain. La forme dialoguée du texte platonicien, les belles pages d'Aristote sur l'amitié, les *Entretiens* d'Épictète, les textes fondateurs du christianisme montrent à l'évidence que l'éthique, la politique et la religion ne peuvent faire abstraction d'autrui, adjuvant ou obstacle à la vie idéale. Mais cette considération n'est jamais essentielle – elle va même décliner à l'âge classique – dans la mesure où le fondement ultime de la philosophie, comme de la théologie, réside toujours ailleurs, bien au-delà de cette altérité charnelle, de sorte que la référence à l'Autre, pour obligée qu'elle soit, est toujours plus ou moins dévaluée, ainsi que nous l'enseigne Diotime dans la dialectique finale du *Banquet.* De quel poids ontologique pourrait peser autrui, devant cet Autre absolu qu'est le Bien platonicien (au-delà même des Idées), le Dieu jaloux de l'Ancien Testament (« Je suis Celui qui suis »), ou le Dieu épistémologique de Descartes, dont la « véracité » pourra seule abolir le doute hyperbolique, personnifié par cet Autre de l'Autre, le Malin Génie ?

La démarche cartésienne est, à cet égard, remarquable. Dans la seconde de ses *Méditations métaphysiques,* il rencontre autrui, ou plutôt d'autres « hommes », mais cet épisode, qui fait suite à celui, plus célèbre, et souvent mal compris,

du « morceau de cire », n'est là que pour le confirmer. « D'où j'irais aussitôt conclure que c'est donc par la vision de l'œil, et non par une inspection du seul esprit, que l'on connaît la cire, si je ne venais par hasard de regarder par la fenêtre des hommes qui passent dans la rue, et là aussi, l'usage le veut autant que pour la cire, je dis que je vois les hommes mêmes. Or, que vois-je sinon des chapeaux et des vêtements, sous lesquels pourraient se cacher des automates *(sub quibus latere possent automata)* ? Mais je juge que ce sont des hommes ; et ainsi, ce que je croyais voir par l'œil, c'est par la seule faculté de juger, qui est en mon esprit, que je le comprends » (trad. M. Beyssade). Descartes applique donc aux hommes le même traitement qu'au morceau de cire. Il s'agit de prouver que les corps – si corps il y a, puisque le doute ne sera levé que dans la sixième *Méditation* – sont compris et connus par le seul entendement. Aucun statut métaphysique n'est accordé à cette vision d'autrui et il faudra, pour sortir du *cogito,* une instance d'une autre conséquence, le Dieu vérace.

La cinquième des *Méditations cartésiennes* de Husserl constitue, en quelque sorte, la reprise phénoménologique et transcendantale de cet épisode des « passants ». Comment échapper au solipsisme sceptique, si l'on récuse la preuve par les effets, et, d'une manière générale, toute la théologie rationnelle ? Cette question n'est pas nouvelle. Kant y avait déjà répondu, aussi bien dans le domaine théorique (l'idéalisme transcendantal), que dans la sphère pratique : l'impératif catégorique n'est pas un commandement extérieur (la loi mosaïque), je le trouve en moi-même comme « factum rationis », et Shopenhauer, bien avant Nietzsche, se gaussera de cette « trouvaille », qui n'évacue la théologie que pour mieux l'intérioriser.

La démarche husserlienne est tout à fait différente, même s'il s'agit, à nouveau, de faire l'économie de Dieu et de fonder la vérité sans le secours de la véracité divine. D'où le recours à autrui, pour assurer ce vicariat miraculeux. On dirait volontiers, dans une langue plus nietzschéenne que husserlienne : Dieu est mort, vive Autrui ! L'étape décisive est la rencontre, dans mon champ perceptif, de certains corps, qui ne se donnent pas seulement comme des objets inertes *(Körper),* mais comme des organismes *(Leibe),* pareils aux miens, et auxquels j'accorde, spontanément, le même statut. Il ne s'agit pas d'un raisonnement par analogie, mais d'une « Paarung » (appariement), d'une « aperception assimilatrice », d'un « transfert de sens ». La constitution d'autrui comme « transcendance immanente » au sein de ma « sphère d'appartenance » ne signifie nullement qu'autrui est d'emblée doté d'une transcendance objective. Celle-ci requiert, au contraire, la constitution d'une Intersubjectivité transcendantale, dont elle sera, à son tour, la sphère d'appartenance.

On peut toutefois se demander si l'*ego cogito* a bien gagné au change et si l'on est vraiment sorti du solipsisme. Husserl lui-même convient de la difficulté : « Si déjà l'auto-constitution de l'*ego* [...] en tant qu'être psychophysique est une affaire très obscure, alors c'est une affaire encore bien plus obscure et une question-énigme franchement douloureuse que de savoir comment dans l'*ego* doit se constituer un *moi psychophysique autre* avec un *psychisme autre,* puisque le sens de ce psychisme en tant qu'autre implique l'impossibilité principielle que les éléments psychiques constitutifs essentiellement propres à ce psychisme autre, je les éprouve dans une originalité véritable de façon semblable à celle où j'éprouve ceux qui me sont propres » (*Logique formelle et Logique transcendantale,* 1957, § 96, 320).

Sans doute ces corps ne sont-ils pas des automates. Mais quel crédit accorder à cette *Paarung* ? Descartes aurait beau jeu de dénoncer cette spontanéité qui s'auto-garantit naïvement. Si Dieu s'est absenté de la philosophie, de quoi sommes-nous assurés ? Que subsiste-t-il même du sujet, sinon cette « fiction grammaticale », que Nietzsche renvoyait aux « gouvernantes », non sans rendre hommage à Descartes : « C'est faire tort à Descartes que de qualifier de frivole son recours à la véracité de Dieu » (*La Volonté de puissance,* trad. fr., Paris, Gallimard, 1948, 2 vol., I, § 106, 68).

Regard et Visage

C'est pour mieux résoudre ce problème, dramatique pour l'humanisme athée, que Sartre reprend l'analyse husserlienne : « Il s'agit de tenter, en quelque sorte pour autrui, ce que Descartes a tenté pour Dieu » (*L'Être et le Néant,* 1943, 309). D'où cette nouvelle révolution copernicienne : « Autrui est, par principe, *celui qui me regarde* » (*ibid.,* 315). « L'être-vu-par-autrui est la vérité du voir-autrui » (*ibid.,* 315). « Au plus profond de moi-même je dois trouver non *des raisons de croire* à autrui, mais autrui lui-même comme n'étant pas moi » (*ibid.,* 309). « Le fait d'autrui est incontestable et m'atteint en plein cœur. Je le réalise par le *malaise* » (*ibid.,* 334). La subjectivité d'autrui ne vient donc pas s'ajouter à la mienne « comme une catégorie supplémentaire qui permettrait de constituer un monde » (*ibid.,* 289). La contrainte a changé de sens. Je ne suis pas obligé, par quelque transfert analogique, d'accorder à ce corps-là une autre subjectivité *(alter ego),* je suis forcé de la lui céder, parce que c'est lui qui me la vole et, venant m'habiter, me déloge de moi-même.

D'où la conclusion de Sartre : « L'essence des rapports entre consciences [...] c'est le conflit » (*ibid.,* 502). On s'est parfois mépris sur le « pessimisme » sartrien, d'ailleurs réduit à la formule finale de *Huis-clos,* « Pas besoin de gril, l'enfer, c'est les Autres » (scène V). Sartre n'a jamais voulu dire que toute relation interpersonnelle était réellement et définitivement conflictuelle – ce que l'expérience quotidienne suffit à démentir – mais

qu'elle l'est *essentiellement,* puisque placée sous le signe originaire du Regard. Ainsi, quoi que je dise ou désire, je serai toujours « essentiellement », et souvent tour à tour, soit du côté du Regardant, soit du côté du Regardé. Sadisme et masochisme ne sont sans doute, dans la perversité ordinaire, comme dans la fiction littéraire, que les figures extrêmes de ces deux possibilités. Les tourments de Justine n'ont de sens et n'offrent de jouissance que parce que la victime est dévêtue et *vue*, suppliciée, suppliante. « Le spectacle qui s'offre au sadique est celui d'une liberté qui lutte contre l'épanouissement de la chair [...] ce corps défiguré et haletant est l'image même de la liberté brisée et asservie » (*L'Être et le Néant,* 474). Il n'est pas impossible que Sartre, dans son analyse du désir, se soit souvenu de cette page de *La Condition humaine,* où Ferral prend son plaisir dans le spectacle de cette liberté, qui « choisit librement de se faire submerger par la chair » : « Il avait cherché l'interrupteur à tâtons et elle crut à une méprise ; elle éteignit de nouveau. Il ralluma aussitôt. Les nerfs très sensibles, elle se sentit, à la fois, tout près du rire et de la colère ; mais elle rencontra son regard. Il avait écarté l'interrupteur, et elle fut certaine qu'il attendait le plus clair de son plaisir dans la transformation sensuelle de ses traits. Elle savait qu'elle n'était jamais vraiment dominée par sa sexualité qu'au début d'une liaison, et dans la surprise ; lorsqu'elle sentit qu'elle ne retrouvait pas l'interrupteur, la tiédeur qu'elle connaissait la saisit, monta le long du torse jusqu'aux pointes de ses seins, jusqu'à ses lèvres dont elle devina, au regard de Ferral, qu'elles se gonflaient insensiblement. Elle choisit cette tiédeur et, le serrant contre elle, plongea à longues pulsations loin d'une grève où elle savait que serait rejetée tout à l'heure, avec elle-même, la résolution de ne pas lui pardonner » (Malraux, *La Condition humaine,* 2e éd., 1946, 144).

À cette violence essentielle du regard, on serait tenté d'opposer une expérience aussi cruciale, celle du Visage, dans la pensée de Levinas. « La manière dont se présente l'Autre, dépassant *l'idée de l'Autre en moi,* nous l'appelons, en effet, visage. [...] Dans sa transitivité non violente se produit l'épiphanie même du visage » (Levinas, *Totalité et Infini,* 2e éd., 1992, 43). Comment ne pas voir, dans cette « épiphanie de l'infini », l'incarnation du cinquième Commandement ? Non, tu ne tueras point, tu ne violeras pas ce visage... Mais on remarquera, d'abord, que Levinas, qui traduisit naguère les *Méditations cartésiennes* de Husserl, semble vouloir s'inscrire, à son tour, dans cette tradition : « Le visage est l'évidence qui rend possible l'évidence, comme la véracité divine qui soutient le rationalisme cartésien » (*op. cit.,* 224). Tout se passe comme si le *Leib* husserlien se condensait, pour mieux s'y *consacrer,* en cette transcendance, vivante icône de l'Infini. Mais, surtout, dans la nudité et le dénuement de ce visage, dans cette non-violence du sacré, sont inscrites aussi la tentation, la transgression, le sacrilège. Le cinquième Commandement n'est visible, *envisagé,* que parce qu'il porte, exhibe son contraire. C'est ce même visage qui appelle les deux, la ferveur et le viol. « L'épiphanie du visage suscite cette possibilité de mesurer l'infini de la tentation du meurtre, non pas seulement comme une tentation de destruction totale, mais comme impossibilité, purement éthique, de cette tentation et tentative » (*ibid.,* 217). Toute lecture lénifiante nous est donc interdite, et Levinas nous le confirme dans les pages qu'il consacre à la féminité : « Le féminin offre un visage qui va au-delà du visage. [...] Dans le visage féminin, la pureté de l'expression se trouble déjà par l'équivoque du voluptueux » (*ibid.,* 291). « Le visage féminin réunit cette clarté et cette ombre. Le féminin est visage où le trouble assiège et déjà envahit la clarté. [...] Dans cette inversion du visage par la féminité, dans cette défiguration qui se réfère au visage, la non-signifiance se tient dans la signifiance du visage. Cette présence de la non-signifiance du visage, où cette référence de la non-signifiance à la signifiance – et où la chasteté et la décence du visage se tient à la limite de l'obscène encore repoussé, mais déjà tout proche et prometteur – est l'événement original de la beauté féminine » (*ibid.,* 294). « Le Féminin essentiellement violable et inviolable » (*ibid.,* 289). Est-on si loin de Bataille, qui voyait dans la souillure, dans l'opposition « bestiale » de la vulve et du visage, l'essence de l'érotisme ?

Le Proche et le Prochain

Cette rencontre originaire n'épuise pas l'expérience de l'Autre. Autrui n'est pas seulement mon *proche,* celui qui apparaît dans ma sphère d'appartenance (Husserl), celui qui me regarde (Sartre), ou m'offre son visage (Levinas) Il est aussi mon *prochain,* l'Homme générique, celui que je dois respecter dans l'anonymat de la moralité. Aimer son proche comme soi-même est chose aisée, s'il est vrai qu'une « sympathie limitée » (Hume) m'attache spontanément à mes proches, parents, amis, etc. Mais aimer son prochain comme soi-même, voilà qui est plus difficile, car mon prochain est, en réalité, mon *lointain,* celui dont tout me sépare, la distance, la couleur, la langue, les coutumes... Tel est le paradoxe de la moralité : comment s'approcher du prochain, comment aimer l'Anonyme ?

Cette distinction n'est pas nouvelle. Les « Évangiles nous en proposent déjà une version exemplaire, et si radicale que tous les catéchismes, à commencer par la *Vulgate,* ont cru devoir l'édulcorer. Le Christ oppose, en effet, deux sortes de relation : celle qui me lie à mes proches, au détriment de mon prochain, et celle qui, à l'inverse, devrait m'attacher au prochain, l'amour universel, la *Caritas,* dont Jésus, le « Fils de l'Homme », est à la fois la figure emblématique et le médiateur ici-bas. Le Christ va si loin dans l'opposition qu'il

exige du disciple le reniement du proche, comme l'unique moyen d'accéder au prochain. Seule une vision naïve de la moralité s'imagine que l'on peut, « de proche en proche », atteindre le prochain. Le texte évangélique est, sur ce point, catégorique. La Charité n'est pas une simple extension de l'amour, mais sa négation douloureuse. « Si quelqu'un vient à moi sans haïr son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs, et jusqu'à sa propre vie, il ne peut être mon disciple » (Luc 14, 26). « Cette parole est rude ; qui pourrait l'écouter ? Aussi est-elle très rarement entendue. Ce silence n'est pourtant qu'un vain subterfuge. Car l'étudiant en théologie apprend néanmoins que ces mots se trouvent dans le Nouveau Testament, et il trouve dans quelque manuel d'exégèse que *miseïn,* en cet endroit et en quelques autres, signifie, par atténuation : *minus diligo, posthabeo, non colo, nihil facio.* Le contexte ne semble cependant pas appuyer cette élégante interprétation. [...] Les termes doivent être pris dans toute leur terrible rigueur » (Kierkegaard, *Crainte et Tremblement*, problème II). Une rigueur que l'on retrouve chez Paul (Première Épître aux Corinthiens), chez Jacqueline Pascal, et, de façon polémique, chez Gide *(La Porte étroite)* et Buñuel *(Nazarin, Viridiana).* La question, si controversée, du célibat des prêtres revêt, dès lors, une signification essentielle, qui n'est d'ailleurs pas spécifique du christianisme. Le dévouement à une cause – celle du Parti, dans la tradition révolutionnaire – suppose une disponibilité à l'universel, exclusive, semble-t-il, de toute attache familiale. C'est cette contradiction que vit dramatiquement Hemmelrich, dans *La Condition humaine,* et il faudra le massacre de sa femme et de son enfant pour qu'il éprouve, dans l'horreur absolue, l'ivresse de l'Universel et de la liberté.

Cette double détermination de l'Autre est décisive pour la formation de la subjectivité, qui s'élabore selon deux processus distincts. Le premier me constitue comme *ego* érotique (au sens large du terme), dans l'élément de la différence intersubjective, une différence qui peut conduire à la violence et la perversité. Le second me constitue comme sujet éthique, dans l'élément de l'indifférence intersubjective (l'Universel), une indifférence qui peut mener jusqu'à l'abnégation, sinon la sainteté. Ce n'est sans doute pas un hasard si Kant et Sade ont proposé, en même temps, les deux figures extrêmes, mais également essentielles, de l'humanité, celles du Bourreau et de l'Être raisonnable...

Les sciences humaines confirment le rôle fondamental de l'altérité (la différence intersubjective) dans la constitution du sujet singulier. Mais Hegel l'avait déjà mis en évidence dans sa célèbre dialectique de la maîtrise et de la servitude. S'il y a une chose qui ne va pas de soi, c'est bien la conscience de soi. Il faut un autre que soi pour accéder à soi, et si Hegel dramatise cette médiation (la « lutte à mort »), c'est parce qu'il reconnaît dans la violence l'essence exaltée de la différence. Si la solitude est insupportable, comme Yahvé en convient, dotant Adam d'une compagne (car « il n'est pas bon que l'homme soit seul »), si le pire châtiment qui se puisse infliger est l'isolement absolu, c'est parce que, faute d'altérité, faute d'adversité, la subjectivité se meurt. Être grand ou petit, courageux ou lâche, de telles déterminations ne sont rien hors de l'évaluation des autres, elles ne me deviennent *personnelles* que par la médiation des relations interpersonnelles. Cela ne signifie pas que ma personnalité n'est que la résultante mécanique des regards et jugements que l'on porte sur moi, et qui, d'ailleurs, sont souvent disparates et confus. Je puis en effet réagir et montrer que j'ai, comme on dit, « de la personnalité ». Mais il est vrai que je ne serais rien sans eux et que je m'étiolerais dans la déréliction. Une femme n'est pas belle avant qu'on ne l'ait admirée, courtisée, désirée, que les yeux, dans la rue, ne l'aient déshabillée ; mais elle peut s'en flatter, s'enivrer de cette reconnaissance incessante, ou bien s'irriter au contraire de n'être qu'un objet, une chair à plaisir. Un homme n'est laid que par la répulsion des femmes, leur sourire contraint, leur compassion cruelle ; mais il peut s'enorgueillir de sa « belle laideur », que l'intelligence illumine, la preuve : ses conquêtes... Voilà pourquoi l'indifférence est toujours plus douloureuse que l'hostilité, d'autant plus exaltante qu'elle se veut plus violente et me reconnaît davantage dans ma singularité détestée.

Amour et Séduction

On le vérifie mieux encore lors de cette expérience cruciale qu'est la passion amoureuse. En dépit de l'aspiration des amants à l'instant de l'étreinte, ce n'est pas la fusion qu'ils désirent, mais son contraire, la Différence, qui ne se réduit pas à la dualité sexuelle, même si cette dernière est comme le support et le catalyseur de toutes les différenciations érotiques. D'où la fréquence de l'amour, ce miracle ordinaire – la passion se croit fatale, alors que son objet est toujours contingent, comme se l'avouent, non sans mélancolie, B. Constant et Marcel Proust – et le fait qu'il soit si souvent partagé. C'est qu'il me différencie doublement : de celui que j'étais et, surtout, de tous les autres hommes. Comment ne pas partager cet amour, qui m'institue en Être Unique, objet d'un culte quotidien ? Comment ne pas exalter en retour, déifier à mon tour celle qui m'a élu et m'adule à chaque heure ? Tout amour est, à cet égard, une hiérogamie, un mariage sacré, qu'aucune Église ne saurait sanctifier, jusqu'à ce que l'un ou l'autre se lasse de cette messe à deux, et redevienne *in-différent.* Et l'on comprend aussi pourquoi une telle passion suscite si souvent la jalousie. Celui qui s'écrie : « Je ne veux pas te perdre ! Je préférerais te voir mourir ! », dit en réalité : « Je ne veux pas me perdre, je ne veux pas me voir mourir, je ne veux pas retomber dans mon

indifférence. » Bien des scènes de jalousie ne sont, d'ailleurs, que l'ultime exaltation des amours moribondes, le sursaut dérisoire de la différence épuisée.

Dans cette quête de l'altérité, il n'existe aucune différence fondamentale entre la passion amoureuse et la séduction érotique. Une certaine tradition représente Don Juan comme une sorte d'automate, mû par la loi du nombre, et il est vrai que le « Catalogue » de Leporello (le fameux « mille e tre »), dans le *Don Giovanni* de Mozart-Da Ponte, pourrait accréditer cette interprétation réductrice. Mais ce serait confondre le point de vue du maître et celui du valet, réduit, faute de mieux, à faire les comptes, d'ailleurs invraisemblables, puisque, si l'on additionne les chiffres de Leporello, pays par pays, on aboutit à un total de 2 065, qui laisse perplexe, de sorte que l'intention burlesque de cette fanfaronnade ne fait plus aucun doute.

Le séducteur, lui, tient un autre discours, un tout autre *Journal* (le contraire du catalogue), qui nous révèle que la séduction est une véritable aventure (le contraire d'une passade), placée sous le signe incessant de la métamorphose. Johannes, le Séducteur de Kierkegaard, réfute d'avance le Don Juan de Camus, « séducteur ordinaire », voué à la répétition, la différence indifférente, « cette même phrase qui sert pour toutes les femmes » (A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe,* 1942, 99-100). « Éthique de la quantité », à laquelle Johannes oppose une *Esthétique de la Qualité* : « L'essentiel est de guetter ce que chacune peut donner et, par conséquent, ce qu'elle demande. C'est pourquoi toutes mes aventures d'amour ont toujours une réalité pour moi-même, elles constituent un élément de la vie, une période de formation sur laquelle je suis bien fixé, et souvent une adresse particulière s'y attache : j'ai appris à danser à cause de la première jeune fille que j'aimais, à parler le français à cause d'une petite danseuse. [...] On peut ainsi être amoureux de maintes à la fois, parce qu'on les aime de différentes façons. [...] Pendant qu'alors l'amour s'éveille en elle, je le perce à jour, et je l'écoute en dehors d'elle à l'aide de toutes les voix de l'amour. Je me rends compte de la forme qu'il a affectée en elle et je me façonne conformément à elle » (Kierkegaard, *Le Journal du séducteur,* 3 juin et 3 août).

Il y faut une certaine élasticité, une imagination plastique, dont Johannes et, dans une moindre mesure, le Valmont des *Liaisons dangereuses* offrent les meilleurs exemples. Toute la difficulté, mais aussi toute l'ivresse de l'entreprise sont donc *différentielles* : capturer délicatement, délicieusement, cette « fantasmagorie indécise » qu'elles « portent dans leur conscience », comme ces malfaiteurs, qui tendent l'oreille pour détecter le chiffre d'un coffre-fort, un coffre-corps en l'occurrence. Ce chiffre décelé, l'image identifiée, il faut ensuite l'incarner, réaliser cette indécision, tout le contraire de l'hypocrisie que l'on reproche au séducteur. Johannes ne simule pas, il devient effectivement la Différence secrètement espérée. D'où ses succès, invraisemblables s'il se contentait de répéter les mêmes formules, et de présenter indifféremment à chacune le même personnage, si « séduisant » soit-il. Et l'on comprend aussi pourquoi il abandonne ses « proies », dès qu'elles lui ont cédé. Il aime trop la métamorphose pour se figer en l'une de ses figures. Quand la jeune fille s'offre, elle retourne à l'anonymat, et Johannes se retrouve « comme les autres fois », « comme les autres hommes ». La Différence agonise. Il faut la ranimer au plus vite.

Ainsi s'esquisse la possibilité d'une première anthropologie. L'homme est l'animal *différentiel.* S'il diffère de l'animal, c'est parce qu'il se différencie de lui-même. La différence spécifique de l'homme est le ressort de sa propre différenciation, et jusqu'à la contradiction, dans l'élément de l'intersubjectivité. L'homme est l'animal qui rit, *Homo ridens.* Cela signifie qu'il est aussi celui qui pleure, s'attriste, se désespère. L'Homme est l'animal qui joue, *Homo ludens.* Cela signifie qu'il est aussi celui qui ne veut plus jouer le jeu, celui qui boude, qui triche, qui se retire dans la mélancolie. L'homme est l'animal qui parle, *Homo loquens.* Cela signifie qu'il est aussi celui qui garde le silence, qui prend en haine la parole, qui s'enfonce dans l'autisme et l'aphasie. L'homme est l'animal qui jouit de sa sexualité en l'isolant de la procréation, *Homo eroticus.* Cela signifie qu'il est aussi celui qui refuse le plaisir et refoule ses pulsions, *Homo nevroticus.* L'homme est l'animal raisonnable, *Homo sapiens.* Cela signifie qu'il est aussi celui qui sombre dans la déraison, *Homo demens.* L'homme a un visage, il n'a plus de gueule, mais ce visage appelle la violence aussi bien que la tendresse, la gifle autant que la caresse. L'homme a une main, il n'a plus de pattes, mais cette main, il peut aussi bien la tendre que l'assener, main de miséricorde, main de bénédiction, mais aussi main de fer, main de brute, armée, ensanglantée.

Genèse du sens moral

Ce n'était là que le premier volet d'une anthropologie, qui exige que l'on traite, à part égale, de la moralité. Comment, dans la sphère intersubjective, déchirée par la différenciation récurrente, un sujet moral peut-il se constituer ? On connaît la réponse de Kant : Je trouve en moi, comme *« factum rationis »*, l'impératif catégorique. Agis toujours de telle façon que tu puisses universaliser ta maxime. On a reproché à Kant de s'être donné, à peu de frais, la solution, en doublant le déterminisme phénoménal d'une détermination nouménale, et Hegel n'a pas de mots assez durs pour dénoncer cette supercherie, qui permet de valider (universaliser) « à volonté » n'importe quel caprice, et fait de l'homme un être « amphibie »,

où cohabitent deux personnages incompatibles. Revenons donc en arrière. N'y aurait-il pas une expérience originairement altruiste, qui, sans être encore, à strictement parler, morale, recélerait en germe la possibilité de la moralité ? Au regard érotique de Ferral, étreignant Valérie, s'oppose le regard fraternel des combattants de *L'Espoir* et de *La Condition humaine,* celui de Claude aussi, assistant, impuissant, à la mort de Perken. « Claude se souvint, haineusement, de la phrase de son enfance : "Seigneur, assistez-nous dans notre agonie..." Exprimer par les mains et les yeux, sinon par les paroles, cette fraternité désespérée qui le jetait hors de lui-même ! Il l'étreignit aux épaules. Perken regardait ce témoin, étranger comme un être d'un autre monde » (Malraux, *La Voie royale,* 1930, fin).

Si l'expérience d'autrui n'était que différentielle, jamais la moralité ne serait possible. C'est pourquoi les théories du Contrat sont suspectes, dès lors qu'elles prétendent produire l'institution politique et la morale publique à partir des rivalités individuelles. Comment l'égoïsme, même « bien compris », pourrait-il contracter, *se contracter,* s'il n'était pas lui-même, et originairement, capable d'un certain altruisme, si limité soit-il ? Rousseau, Hume et Schopenhauer se rejoignent sur ce point. La moralité n'est pas le fait de la raison, elle s'enracine dans une expérience intersubjective originaire et plus ou moins rudimentaire. Rousseau pose « deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible, et principalement nos semblables » (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* préface). Après avoir démontré que « les distinctions morales ne dérivent pas de la raison », Hume fait appel à la sympathie, hélas limitée. Tel est même le problème de la moralité : non pas « contracter » des égoïsmes, mais étendre des sympathies, cette « violente tendance à préférer le proche au lointain. [...] Voilà donc l'origine du gouvernement civil et de la société » (*Traité de la nature humaine,* livre III, 2e partie, section VII). Il s'agit en effet de mettre en place un dispositif tel qu'il soit de mon intérêt de m'intéresser non seulement à mon proche, mais aussi à mon prochain.

On retrouve une démarche analogue chez Schopenhauer, à cette différence près, évidemment considérable, que la solution politique n'est jamais envisagée par l'auteur du *Fondement de la morale,* qui, après avoir récusé le rationalisme kantien, « un pur déguisement de la morale théologique », un vulgaire avatar de la loi mosaïque, en revient, lui aussi, à l'expérience originaire de l'Autre, pour opérer une déduction analytique de la pitié. *1)* « Le propre de l'action, positive ou négative, moralement bonne [est] d'être dirigée en vue de l'avantage et du profit d'un *autre* » ; *2)* « Or, pour que mon action soit faite uniquement *en vue d'un autre,* il faut que *le bien de cet autre soit pour moi, et directement, un motif,* au même titre où *mon bien à moi* l'est d'ordinaire » ; *3)* « Or, c'est supposer que par un moyen quelconque je suis *identifié* avec lui, que toute différence entre moi et autrui est supprimée, au moins jusqu'à un certain point, car c'est sur cette différence que repose justement mon égoïsme » ; *4)* Or, « c'est là le phénomène quotidien de la *pitié [Mitleid]* » ; *5)* « Cette pitié, voilà [par conséquent] le seul principe réel de toute justice *spontanée* et de toute *vraie* charité » (*Le Fondement de la morale,* § 16 *in fine*).

On ne s'attardera pas sur la critique dont la pitié a fait l'objet, beaucoup, depuis La Rochefoucault, l'accusant de n'être rien de plus qu'une ruse de l'égoïsme, ce qu'elle est sans doute en bien des cas. Il n'est pourtant pas certain que cette critique soit pertinente. Elle ne saurait, en tout cas, s'autoriser de Nietzsche, puisque, s'il inculpe la pitié, c'est, justement, comme ressort fondamental de la moralité, cette indifférenciation croissante, ce « progressus in simile » (*Par-delà le Bien et le Mal,* § 268), lui-même accusé de figer l'essence de l'homme, « animal dont le type n'est pas encore fixé » (*ibid.,* § 62), de sorte que la thèse de Schopenhauer recevrait plutôt, du procès nietzschéen, une confirmation inattendue. On ne lui opposera pas davantage *La Pitié dangereuse* de Zweig, dans la mesure où, loin d'incriminer toute commisération, le romancier n'en dénonce que la forme perverse, qui, trahissant son essence (l'identification), se prend et se donne pour de l'amour.

C'est l'occasion de dénoncer ce qu'on pourrait appeler la confusion des essences, ces deux modalités originaires de l'expérience d'autrui. Non qu'il faille, à tout instant, opposer les deux sujets, celui qui cultive sa différence et celui qui se voue à l'universel. Mais trop de relations sont dévoyées, parce que, faute de vigilance et de lucidité, l'éthique et l'érotique se contaminent. Kant et Sade ne sauraient se confondre, se corrompre, aux deux extrémités de l'humain. Mais entre les deux ? Tant de passions ne sont que des pitiés qui s'amourachent, et tant de compassions que des amours qui s'apitoient...

▶ BATAILLE G., *L'Érotisme,* Paris, Minuit, 1957. — BIRTCHNELL J., *The two of me : the rational outer me and the emotional inner me*, New York, Routledge, 2003. — CAMUS A., *Le Mythe de Sisyphe,* Paris, Gallimard, 1942. — DESCARTES R., *Méditations métaphysiques* (1641), trad. M. Beyssade, Paris, Librairie générale française, 1990 ; *Évangile selon saint Luc,* trad. E. Osty, *Bible de Jérusalem.* — DILLOF M., *Awakening with the enemy : The origin and end of male/female conflict : An essay on the ontological ground of erotic attraction and conflict, and an exploration of the relation of conflict to self-awakening*, Binghamton (NY), Philosophy Clinic Press, 2000. — HUME D., *Traité de la nature humaine* (1739-1740), trad. fr. A. Leroy, Paris, Aubier, 1946. — HUSSERL E., *Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie,*

1929, trad. fr. G. Peiffer & E. Levinas, Paris, Vrin, 1947 ; *Logique formelle et Logique transcendantale* (1929), trad. fr. S. Bachelard, Paris, PUF, 1957. — JOLLIMORE T. A., *Friendship and agent-relative morality*, New York, Garland Pub., 2001. — KIERKEGAARD S., *Le Journal du séducteur* (1843), trad. fr. F. Prior, O. Prior & M. H. Guignot, Paris, Gallimard, 1943 ; *Crainte et Tremblement* (1843), trad. fr. P. H. Tisseau, Paris, Aubier, s.d. — LEVINAS E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1971), rééd., Paris, Librairie générale française, 1992. — MALRAUX A., *La Voie royale*, Paris, Grasset, 1930 ; *La Condition humaine* (1933), 2e éd. revue et corrigée, Paris, Gallimard, 1946. — NIETZSCHE F., *Par-delà le Bien et le Mal* (1886), trad. fr. G. Bianquis, Paris, Aubier, 1951. — ROUSSEAU J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755. — SARTRE J.-P., *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943 ; *Huis-clos*, Paris, Gallimard, 1947. — SCHOPENHAUER A., *Le Fondement de la morale* (1841), trad. fr. A. Burdeau, Paris, Alcan 1879 (repr., Paris, Aubier, 1978).

Alain ROGER

→ *Amour, Autonomie de la personne ; Autrui ; Corps ; Don ; Kierkegaard ; Levinas ; Paul ; Phénoménologie, Pitié ; Sartre ; Schopenhauer.*

RELATIVISME MORAL

Hérodote (*Histoires*, livre III, 38) rapporte que Darius demanda aux Grecs combien il faudrait les payer pour qu'ils mangent les corps de leurs pères défunts. Ils répondirent qu'aucune somme d'argent ne suffirait. Darius demanda alors aux Callatiens, qui mangent leurs pères, ce qu'il faudrait les payer pour qu'ils brûlent les défunts au lieu de les manger. Au milieu de vives exclamations, ils l'invitèrent à ne pas parler d'une chose semblable. Le relativisme moral se présente comme une réponse à de telles différences des coutumes et croyances morales.

En tant que doctrine « méta-éthique », le relativisme nie qu'un code moral quelconque ait une validité universelle ; d'autre part, il diffère du scepticisme, du pluralisme et du conventionnalisme. Dans le relativisme, le rejet de la validité universelle d'un code moral s'accompagne de la reconnaissance d'une pluralité de codes également valides, tandis que le scepticisme nie qu'un code quelconque ait une validité. En soutenant qu'il existe une pluralité de codes valides, le relativisme va plus loin que la proposition pluraliste selon laquelle il y a des valeurs morales fondamentales qui sont mutuellement irréductibles et potentiellement conflictuelles. Enfin, le relativisme méta-éthique diffère du conventionnalisme, parce que le fait d'affirmer que la morale est entièrement ou partiellement une invention sociale, le produit de coutumes sociales ou d'accords entre personnes, n'empêche pas de soutenir qu'un seul code moral a une validité universelle (peut-être parce que la nature humaine et la condition de l'homme imposent qu'il y ait un code « meilleur »). Par ailleurs, le relativisme méta-éthique diffère du relativisme « normatif », qui est une doctrine indiquant comment on doit se comporter envers ceux qui acceptent des codes moraux extrêmement différents du sien. Le relativisme moral normatif soutient qu'on aurait tort d'émettre des jugements à leur sujet ou de les amener à se conformer à son propre code.

Empirisme versus *nature universelle dans la tradition occidentale*

Dans la tradition philosophique occidentale, le relativisme a toujours eu ses défenseurs ; pourtant, l'attitude dominante consiste à dire qu'il s'agit d'une tentation à vaincre. Platon critique un argument qu'il attribue au premier grand sophiste, Protagoras, à savoir que c'est la coutume humaine qui détermine ce qui est beau et ce qui est laid, ce qui est juste et ce qui est injuste (*Théétète*, 172 *a-b*). Montaigne affirme que les croyances coutumières d'une société donnée lui sont fonctionnellement nécessaires (« De la coutume et de ne changer aisément une loi receüe », *Essais*, I, XXIII, 1595). Pascal répond en niant la viabilité d'une moralité humaine fondée sur la raison naturelle, et en proposant la foi comme source des certitudes morales qu'il croit nécessaires aux actions pratiques de la vie (*Pensées*, 1669, 325).

Au XVIIIe s., la tentation du relativisme et son rejet émergent fréquemment côte à côte dans l'œuvre d'un seul et même penseur. C'est le cas de Voltaire (*Traité de métaphysique*, 1734) et de Diderot (*Fragments échappés du portefeuille d'un philosophe*, 1775-1777) : en tant qu'observateurs empiriques de la diversité du comportement humain, ils ont peu de raison de croire en une nature humaine uniforme, qui garantirait une moralité uniforme ; mais en tant que moralistes, ils défendent l'idée d'une raison essentielle et universelle qui fonde un code moral éternel. Montesquieu (*Lettres persanes*, 1721) tente de réconcilier ces tendances opposées en soutenant que les besoins communs des êtres humains donnent naissance à des valeurs communes, telles que celles liées à la procréation et à la protection des enfants, mais que ces besoins et ces valeurs communes sont d'une nature suffisamment générale pour être compatibles avec un large éventail de valeurs et de pratiques plus spécifiques.

Au cours du XXe s., les deux tendances opposées, prendre ces différences au sérieux ou chercher à les subsumer sous une nature humaine, se sont enrichies de nouveaux développements. Les différentes versions contemporaines du relativisme sont le produit d'objections caractéristiques et de stratégies de réponse que nous allons rappeler.

L'existence du désaccord moral apporte-t-il la preuve du relativisme ?

Les critiques contemporains du relativisme feront généralement remarquer que le relativisme méta-éthique ne saurait être directement établi à partir des variations observées dans le temps, soit

entre les sociétés soit au sein des sociétés pluralistes (Wellman, 1963, 169-184). Ils établissent parfois une analogie avec les désaccords scientifiques. On ne conclut pas que la vérité est relative en science simplement parce qu'il y a désaccord entre les scientifiques. De même, soutiennent-ils, la diversité des croyances morales n'exclut pas la possibilité qu'il y ait des croyances qui sont plus vraies ou plus justifiées que les autres. Ces critiques peuvent admettre que la science moderne a produit un degré remarquable de concordance des croyances au sujet du monde physique, tandis que l'éthique a échoué à produire une convergence comparable des croyances relatives au bien et au mal, mais ils soutiennent que les raisons de cette différence n'impliquent pas que la vérité morale soit relative. La formulation d'une moralité adéquate, pourraient-ils encore avancer, requiert un type de connaissance de la nature humaine et des problèmes humains que nous ne possédons pas encore, et qui suscite de nombreux désaccords. De plus, dans la mesure où c'est la façon dont il convient de trancher les questions morales qui intéresse le plus intensément les individus, cet intérêt engendre certainement des passions qui obscurcissent leur jugement (Nagel, 1986, 185-188 ; 1993, 221-226).

Pour répondre à l'objection selon laquelle le désaccord moral n'implique pas logiquement le relativisme, les relativistes prennent deux voies différentes. L'une consiste à accepter le parallèle suggéré entre le discours scientifique et le discours moral, tout en soutenant que le discours scientifique ne possède pas le type d'objectivité qui lui est habituellement attribué. Selon cet argument, les discours scientifique et moral sont donc tous deux sujets au relativisme. Ce *relativisme épistémologique* doute que cela ait le moindre sens de parler d'une vérité qui serait indépendante des théories et des pratiques justificatrices propres à la communauté du locuteur (Rorty, 1989, 22 ; 1994, 21-46 ; Schweder, 1989, 131).

L'autre voie empruntée par les relativistes consiste à soutenir que le discours scientifique possède une objectivité qui de toute façon manque au discours moral. Les défenseurs d'un *relativisme spécifique à la moralité* peuvent soutenir que le désaccord scientifique résulte de déductions ou d'hypothèses spéculatives fondées sur des preuves inadéquates, mais qu'il n'est pas plausible de traiter les désaccords moraux de la même façon (Wong, 1984, 105-176). En outre, pour expliquer comment l'évidence observable corrobore une théorie scientifique, il faut poser l'existence de faits physiques qui sont indépendants de la pensée et de l'invention humaines, alors qu'aucun fait moral n'est requis pour expliquer les jugements moraux qui soutiennent les théories morales. Il est par exemple nécessaire de poser l'existence de particules subatomiques pour expliquer l'apparition de traînées de vapeur dans une chambre à brouillard, alors qu'il suffit de rappeler certaines dispositions psychologiques ou certaines sensibilités morales pour expliquer qu'une personne juge moralement répréhensible de jeter un chat au feu (Harman, 1977, 6-9).

Les partisans d'un relativisme spécifique à la moralité tendent donc à privilégier une conception scientifique du monde et à lui faire correspondre leurs conceptions de la morale et du désaccord moral (Harman, 1984, 27-48). Ils nient que les faits moraux soient *sui generis*, que les valeurs et les principes moraux constituent une part irréductible de la structure du monde. Les propriétés morales irréductibles seraient d'étranges entités entretenant une relation mystérieuse avec la psychologie humaine, scientifiquement conçue. L'irréductibilité de ces propriétés semblerait faire de leur pouvoir motivant une réalité brute qui n'autorise aucune explication supplémentaire. Dans une conception naturaliste de la morale, le fait que les êtres humains adhèrent à des morales et portent des jugements moraux doit s'expliquer par leur psychologie et par les circonstances et les besoins de la coopération sociale. Une large part de la moralité, pourrait-on soutenir, provient du besoin de structurer et de régler la coopération sociale, de résoudre les conflits d'intérêt et de fournir des idéaux de caractère qui soient adaptés aux modes de coopération sociale d'une société donnée.

Le relativisme spécifique à la moralité comporte une version *cognitive* et une version *non cognitive*. Pour cette dernière, le discours moral diffère du discours scientifique, parce qu'il ne consiste pas à affirmer des croyances mais à exprimer l'émotion et à influencer l'attitude et la conduite des autres (Stevenson, 1944, 81-110). Par contraste, le relativisme cognitif se fonde sur l'observation selon laquelle les jugements moraux ne sont pas habituellement destinés à être de simples expressions de l'émotion, ni considérés comme tels : c'est souvent en invoquant des raisons qu'on les défend ou qu'on les juge exacts ou inexacts. Ainsi les relativistes cognitifs interprètent-ils les jugements moraux comme exprimant une croyance, bien qu'ils ne nient pas que de tels jugements expriment également une émotion ou soient utilisés pour prescrire une action à autrui.

La version prédominante du relativisme cognitif part du fait que le langage moral est utilisé pour juger et pour prescrire conformément à une série de normes et de règles. Les différences fondamentales en matière de jugement et de prescription peuvent s'expliquer si l'on admet que les normes et les règles jugées adéquates sont différentes selon les périodes historiques, selon les sociétés et selon les groupes au sein des sociétés pluralistes. Selon ce *relativisme des normes*, différents ensembles de normes et de règles sous-tendent la signification de termes éthiques tels que « bien », « juste » et « devoir ». Ces significations varient dans le

temps, selon les individus, les groupes ou les sociétés, de telle sorte que deux croyances morales fondamentalement différentes au sujet du bien, du juste ou du devoir peuvent toutes deux être vraies (Wong, 1984, 44-47 ; Walzer, 1983, 3-30). Le problème qui se pose à ce type de relativisme est d'expliquer pourquoi ces croyances sont apparemment en conflit, alors que leurs contenus ne sont pas incompatibles avec la vérité. Une réponse possible est que ces croyances sont en conflit en tant que prescriptions indiquant ce qui devrait être fait ou quels types de biens valent la peine d'être recherchés (Wong, 1984, 45-47). Le désaccord est de nature pragmatique, plus qu'il ne porte sur la vérité.

Une autre question décisive pour le relativisme des normes est celle de savoir qui est à l'origine des normes et des règles qu'on applique lorsqu'on porte un jugement moral. S'agit-il des normes de celui qui porte le jugement ? S'agit-il des normes de celui qui est l'objet du jugement ? Un défenseur du relativisme des normes pourrait soutenir que l'on doit juger les autres à l'aune de leurs propres normes. Mais une autre variante de la même théorie pourrait affirmer que l'on doit juger les autres selon des normes que l'on partage avec eux. Une raison avancée pour défendre ce point de vue est que la morale consiste en accords implicites destinés à structurer la coopération sociale. Les jugements moraux, du moins ceux qui impliquent que les sujets ont une raison de faire ce qui est prescrit, n'ont de sens que s'ils consistent en des prescriptions fondées sur ce que les locuteurs et les sujets ont accepté de faire (Harman, 1975, 3-22). D'autres partisans du relativisme des normes font observer que les individus utilisent leurs propres normes pour juger la conduite des autres, que ceux-ci partagent ou non leurs normes (Wong, 1984, 24-25, 40-42). Les normes morales en vigueur dans une société donnée peuvent provenir de l'effort de régulation de la coopération sociale, mais l'application de ces normes n'est pas, de façon inhérente, limitée à cette société.

L'existence de l'accord moral ébranle-t-il le relativisme ?

Les critiques du relativisme soutiennent également qu'il échoue à rendre compte d'importantes similitudes morales entre les cultures. Par exemple, la règle d'or « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fît » se retrouve dans de nombreuses cultures, y compris dans la culture de la Chine ancienne : « Lorsque je souhaite que les autres n'abusent pas de moi, je souhaite également ne pas abuser des autres » (Confucius, *Entretiens*, V, 11 ; XII, 2, XV, 23). Une certaine forme de réciprocité est une norme morale que l'on retrouve dans toutes sortes de cultures, la réciprocité étant conçue comme une façon adéquate et proportionnelle de rendre le bien pour le bien. Pour éduquer et socialiser ses jeunes générations, toute société doit adopter des règles qui devraient se refléter dans sa moralité. De nombreuses croyances morales présupposent des croyances religieuses et métaphysiques, et ce sont ces dernières, plus que toute différence dans les valeurs fondamentales, qui expliquent l'essentiel de la diversité morale. Enfin, en matière de croyances morales, certaines des différences les plus frappantes entre différentes sociétés peuvent émaner non de différences dans les valeurs fondamentales mais de la nécessité de réaliser ces valeurs de différentes façons selon les conditions variables en vigueur dans ces sociétés.

Ces deux dernières possibilités peuvent être illustrées par une coutume tribale que rencontrèrent les premiers explorateurs européens dans la baie de l'Hudson. Les membres de ces tribus considéraient comme une obligation le fait de tuer leurs parents avant qu'ils ne deviennent vieux et incapables de se prendre en charge eux-mêmes. Cette coutume semble illustrer de profondes différences morales entre les cultures, mais le fait de « tuer un parent âgé » signifiait peut-être, pour les tribus de la baie de l'Hudson, permettre à un parent d'accéder à une contrée heureuse réservée aux victimes de mort violente, ou encore, étant donné les rudes conditions de vie dans la baie, épargner à un parent les souffrances d'une agonie prolongée (Duncker, 1939, 39-53). Ainsi, la coutume consistant à tuer ses parents peut illustrer les différentes formes que peut prendre la bienveillance selon la croyance religieuse ou les conditions d'une société donnée.

Une réponse relativiste à l'objection soulignant les similitudes entre cultures consiste à soutenir que les normes communes à ces cultures ne peuvent être décrites que d'une façon extrêmement générale et que lorsqu'on examine les formes concrètes qu'elles prennent dans différentes sociétés, nous découvrons une diversité formidable (Schweder, 1989, 102-106). Le *relativisme méta-éthique radical* refuse ainsi d'accorder une réelle portée aux similitudes interculturelles. L'idée est que la nature humaine est trop malléable et les conditions de la coopération sociale trop variées pour qu'il existe des contraintes réelles et importantes sur ce qui pourrait constituer une moralité adéquate pour les êtres humains.

Ce relativisme radical s'exprime parfois comme le refus d'admettre qu'il puisse exister une compréhension réelle des autres cultures et de leurs morales. La morale porte inscrite en elle tout un ensemble de postulats concernant le monde, ainsi que des modes caractéristiques de justification. Essayer de comprendre une autre morale que la sienne, c'est essayer de saisir une façon radicalement différente de considérer le monde, projet impossible pour le relativiste extrémiste (Fleischacker, 1992, 32-55). Ce raisonnement pose au moins deux problèmes : lorsqu'un autre système normatif est si profondément différent du nôtre, on comprend mal pourquoi nous devrions le considérer

comme étant une morale ; et si nous voyons les adeptes de cet autre code rechercher des biens si différents de ceux que nous estimons devoir rechercher, nous devons soupçonner que nous n'avons pas compris ce que ces personnes recherchent.

Une autre version du relativisme accorde plus d'importance aux similitudes interculturelles, et ce pour les raisons suivantes : d'une part, il doit exister, dans les systèmes normatifs des différentes cultures, des similitudes de contenu qui justifient qu'on les nomme tous des systèmes *moraux* ; d'autre part, pour interpréter les autres, nous devons inévitablement faire appel au modèle que constitue notre propre psychologie ; nous faisons des efforts d'imagination et nous tentons de comprendre, par une analogie avec notre propre expérience, les individus qui vivent et sont formés dans des conditions différentes (Wong, 1984, 105-120 ; 1989). Un tel *relativisme modéré* peut également considérer que les similitudes entre les cultures reflètent des traits communs et partiellement déterminés de la nature humaine, ainsi que des similitudes dans les circonstances et les exigences de la coopération sociale. Ces caractères communs peuvent s'associer pour produire des contraintes universelles sur ce que pourrait être une morale satisfaisante.

Un tel raisonnement s'inspire de la conception de la justice que proposait David Hume : la justice résulte de la nécessité d'établir des règles pour promouvoir et régler la coopération sociale dans des conditions de rareté modérée des ressources (*Enquête sur les principes de la morale*, III, 1751). La coopération stable à long terme pourrait dans ces conditions, par exemple, exiger une norme de réciprocité pour les bienfaits reçus. Dans de telles conditions, la nature humaine n'est pas assez désintéressée pour persister à aider autrui en l'absence de comportement réciproque. Les morales dont il est question ici ont un autre trait en commun : elles stipulent qu'un devoir des individus est d'élever et d'éduquer les enfants, ce qui est rendu nécessaire par la durée de l'état de dépendance de l'enfant. De plus, la norme de réciprocité contribue à expliquer pourquoi les membres de cultures radicalement différentes ont le devoir de respecter et d'honorer ceux qui les ont élevés et éduqués (Wong, 1988, 325-337). Cette version modérée du relativisme nie donc que toute morale soit aussi valide que toute autre et soutient qu'il existe un éventail restreint de morales satisfaisantes et véritables.

Les conflits de valeurs et les arguments en faveur du relativisme

Il arrive que les partisans du relativisme modéré soient impressionnés par la pluralité des valeurs que défendent différentes moralités. Envisageons quelques types généraux de valeurs qui constituent le noyau des moralités. Il y a par exemple les obligations spécifiques que nous pouvons avoir envers d'autres personnes, et qui dépendent des relations particulières que nous entretenons avec elles, telles que les relations familiales et amicales. Il y a des valeurs centrées sur la communauté, qui imposent de favoriser et de préserver une vie de relations communes. Il y a des valeurs perfectionnistes, qui incitent à promouvoir les réalisations intellectuelles et artistiques. Les valeurs fondées sur les relations particulières, sur la communauté et sur la perfection sont au cœur de la plupart des morales dites « traditionnelles ». Les démocraties occidentales modernes contiennent toujours de telles valeurs dans leurs traditions morales, mais elles en introduisent d'autres qui entrent en contradiction avec elles : des droits individuels tels que le droit de s'exprimer et de pratiquer sa religion, mais aussi la valeur d'utilité, qui nous impose de promouvoir le bien-être de tous.

Le relativiste modéré admet que chaque type de valeur peut prétendre à la primauté au sein d'une morale ; de plus, il doute qu'il puisse exister un classement juste de toutes ces valeurs (Wong, 1984, 139-176). Aucune personne et aucune société ne pourraient réaliser au degré le plus haut tous les types de valeurs (Benedict, 1934, 21-22). Par conséquent, si une morale prescrit de réaliser ou d'observer un ensemble de valeurs dans la vie humaine, elle doit sélectionner un sous-ensemble de l'univers des valeurs et déterminer les priorités qui permettront de résoudre les situations de conflit. La possibilité d'établir différentes priorités parmi les valeurs correspond à différentes façons de gérer les conflits d'intérêt interpersonnels et de fournir une orientation aux individus.

Une différence morale frappante qui illustre la variabilité des manières de réaliser les fonctions de la morale réside dans l'importance accordée aux droits de l'individu dans les traditions morales de l'Occident moderne, préoccupation qui semble absente dans les cultures traditionnelles en Afrique, en Chine, au Japon et en Inde. La substance de ces dernières semble dépendre davantage de la valeur d'un bien commun qui consiste en un certain type de communauté de vie idéale, en un réseau de relations en partie définies par les rôles sociaux, relations elles aussi idéales, mais imparfaitement concrétisées par la pratique existante. L'idéal, pour les membres de ces sociétés, est composé de diverses vertus qui leur permettent, selon leur place dans le réseau de relations, de promouvoir et de préserver le bien commun.

Le confucianisme, par exemple, fait de la famille et des groupes de parenté les modèles du bien commun ; des unités sociales et politiques de plus grande ampleur adoptent certaines des caractéristiques de la famille – ainsi, les dirigeants bienveillants exercent leur pouvoir dans le but de cultiver la vertu et l'harmonie parmi leurs sujets. Les morales centrées sur de telles valeurs pourraient paraître très différentes des morales centrées sur les droits de l'individu, la liberté et d'autres biens. En effet, les raisons qui conduisent à attribuer de

tels droits aux personnes ne semblent pas résider dans le fait qu'ils favorisent le bien commun que constitue une vie partagée, mais dans une valeur morale indépendamment attribuée à chaque personne. Par contraste, un thème qui revient fréquemment dans l'éthique du bien commun est que les individus s'accomplissent en tant qu'êtres humains en favorisant et en préservant le bien commun. Étant donné cette hypothèse qui établit une harmonie fondamentale entre le bien suprême des individus et le bien commun, on pourrait s'attendre à ce que les contraintes pesant sur la liberté soient plus étendues et plus profondes que dans une tradition qui ne présuppose pas ce type d'harmonie fondamentale. Pour défendre une perspective relativiste qui rendrait compte de cette différence, on commencerait par affirmer que chaque type de morale pourrait raisonnablement assurer les fonctions de la morale, étant donné que la nature humaine est très malléable. L'éventail des cultures existantes montre que les êtres humains peuvent tout autant faire preuve de loyauté envers des traditions centrées sur le bien de la communauté qu'envers des traditions axées sur le bien individuel, et qu'ils peuvent trouver satisfaction dans ces deux types de tradition. Il serait donc surprenant, poursuivrait-on, que la nature humaine, les conditions générales de la coopération humaine et les fonctions de la moralité déterminent une seule manière d'établir une priorité entre ces deux biens.

Les relativistes admettent souvent qu'il existe un conflit fondamental de valeurs au sein même des traditions. Les valeurs que sont les droits de l'individu et l'utilité sont également importantes dans les traditions occidentales modernes, et le désaccord moral fondamental se ramène en grande partie à la question de savoir quelle importance relative il convient de donner à ces deux valeurs en cas de conflit. Par ailleurs, dans plusieurs pays, comme c'est le cas aux États-Unis aujourd'hui, des tensions évidentes opposent d'une part les droits et l'utilité, et d'autre part les obligations découlant de relations spéciales avec des personnes et des communautés particulières. Ces tensions se manifestent dans le conflit entre, d'une part, la nécessité de remédier aux graves cas de privation et de violations des droits dans son propre pays et dans le monde, et, d'autre part, le fait d'honorer ses obligations spéciales envers des personnes particulières. Certains philosophes tentent de désamorcer ce conflit en posant comme fondamental le point de vue d'impartialité selon lequel aucune personne n'est plus ou moins moralement importante que d'autres, et en soutenant que les obligations liées aux relations spéciales ne sont justifiables que pour autant qu'elles promeuvent le bien des personnes en général. On peut cependant douter que de nombreuses personnes jugeraient ce raisonnement nécessaire lorsqu'il s'agit de justifier des obligations spéciales telles que prodiguer des soins à leurs enfants ; on peut douter aussi qu'elles accepteraient les restrictions qu'impose à leurs obligations ce point de vue impartial.

Le relativisme peut-il fournir une critique des traditions morales ?

Les opposants au relativisme affirment souvent que cette théorie ne peut pas offrir une critique des traditions morales, qu'il s'agisse d'une critique interne de sa propre tradition ou d'une critique externe d'autres traditions. Les différentes versions du relativisme esquissées plus haut relèvent ce défi de différentes manières. En ce qui concerne la question de la critique externe, les tenants du relativisme épistémologique peuvent répondre que, puisque rien ne permet de déclarer vraies nos propres idées hormis nos propres procédures de justification, on peut adopter sans aucun problème l'opinion « ethnocentrique » selon laquelle les opinions radicalement différentes sont fausses (Rorty, 1989, 37-38; 1994, 65-67). Ou alors, ils peuvent soutenir que la manière dont il faut considérer cette différence d'opinions consiste à l'apprécier et à l'accepter, au lieu de la critiquer (Shweder, 1989, 99-101).

Par ailleurs, tous les relativistes peuvent insister sur la possibilité d'une critique interne et cohérente de leur propre tradition. On peut toujours affirmer qu'une pratique ou une croyance est incompatible avec les valeurs centrales de telle tradition. Il y aura bien entendu des désaccords sur ce que sont les valeurs centrales et comment elles doivent être interprétées, mais il sera au moins possible de distinguer les bons arguments des mauvais, les interprétations solides des interprétations faibles (Walzer, 1987, 35-66 ; 1990, 28-45). Par exemple, les traditions qui accordent une grande importance à la valeur de communauté se voient souvent reprocher de maintenir des formes hiérarchiques de communauté qui supposent la subordination et la domination des femmes. Une critique externe de telles traditions se fonde habituellement sur la notion de droits. Il existe cependant d'autres raisons, internes, pour prôner la valeur d'égalité dans une tradition centrée sur la communauté. On peut soutenir en effet, au sein de telles traditions, que la subordination des femmes se fait au détriment des fins morales communes de cette société, qu'elle restreint inutilement la contribution des femmes à la réalisation de ces fins et qu'elle prive les femmes de la dignité qu'une telle contribution peut conférer.

Les relativistes modérés peuvent même aller plus loin dans les possibilités de critique, s'ils croient que les similitudes interculturelles en matière de croyance morale révèlent des contraintes universelles indiquant ce qui pourrait constituer une morale satisfaisante. Admettons que toutes les morales satisfaisantes qui favorisent la coopération sociale doivent comporter une norme de réciprocité. Même des systèmes extrêmement

hiérarchisés, dans lesquels certains individus ont beaucoup plus de pouvoir et de moyens matériels que d'autres, contiennent certains types de réciprocité. Des obligations mutuelles lient généralement ceux qui exercent l'autorité et ceux qui y sont soumis. Même si les normes sociales en vigueur dans une société favorisent les intérêts de la classe dirigeante par rapport aux intérêts des autres, ces normes sont destinées à servir les intérêts communs (Walzer, 1987, 40-41). Les normes morales remplissent la fonction de régulation de la coopération sociale non parce qu'elles reposent sur la force coercitive pure, mais parce qu'elles sont acceptées par ceux auxquels elles s'imposent, c'est-à-dire qu'elles tirent leur autorité de la légitimité qu'on leur reconnaît.

Si un groupe dominant entend légitimer sa domination sur un autre groupe par des normes morales, il doit fournir une justification de sa domination qui soit acceptable pour l'autre groupe. De telles justifications peuvent présenter les hiérarchies sociales comme inévitables, comme des conséquences nécessaires de l'ordre moral naturel. Elles peuvent de plus donner une représentation dévalorisante des capacités des subordonnés. Et du fait que ces représentations sont tenues pour vraies, elles sont soumises à l'examen critique et à la réfutation empirique. Les formes modérées du relativisme offrent donc une base de critique des conceptions et traditions morales qui ne constitue pas une critique purement interne.

Le relativisme normatif

On considère souvent que le relativisme méta-éthique entraîne des conséquences normatives sur la façon dont une personne devrait agir envers ceux qui adhèrent à d'autres morales. Une forme simpliste du relativisme normatif se fonde sur le raisonnement selon lequel puisqu'il n'existe pas une morale valide unique, il n'est pas fondé de juger les autres ou d'intervenir dans leur vie selon les normes de sa propre morale. Un tel raisonnement est souvent critiqué pour son incohérence. Il semble en effet prescrire, au nom d'un relativisme méta-éthique, une éthique universelle de neutralité tolérante et de non-intervention ; or le fait de prescrire une telle neutralité en tant qu'éthique contredit le fondement relativiste du raisonnement. Il est également erroné de supposer que n'importe quelle doctrine normative pourrait être déduite directement du relativisme méta-éthique. Il n'y a aucune contradiction logique dans le fait de soutenir qu'il n'y a pas une morale valide unique, tout en se fondant sur sa propre morale pour juger les autres et intervenir dans leur vie. Même si des morales différentes sont aussi justifiées que la sienne d'un point de vue neutre, on peut néanmoins avoir le droit de tenir pour mauvaise une chose qui contredit ses valeurs les plus importantes. Par exemple, il peut être impossible de critiquer la mutilation rituelle des organes sexuels en se fondant sur des valeurs que l'on partagerait avec ceux qui se livrent à ces pratiques. Il n'est nullement incohérent de critiquer et d'intervenir en se fondant sur ses propres valeurs, et l'autre option possible – la passivité – peut constituer une violation inacceptable de son intégrité morale.

Une autre version du relativisme normatif, que l'on pourrait appeler *relativisme libéral*, échappe à l'incohérence de la forme simpliste du relativisme en admettant qu'aucune doctrine normative ne découle directement du relativisme méta-éthique. Cependant, le relativisme méta-éthique, lorsqu'il s'associe à une éthique libérale contractualiste, peut donner lieu à une éthique de la non-intervention. Une éthique libérale contractualiste requiert le consentement des individus aux principes qui les gouvernent (bien que, dans ses versions théoriques très abstraites, il puisse s'agir d'un consentement purement hypothétique, donné par des individus pleinement rationnels et informés). En d'autres termes, une telle éthique pourrait exiger que l'on justifie la manière dont on traite les autres de telle façon qu'ils puissent l'accepter (Wong, 1984, 177-197). Dotée de la prémisse supplémentaire du relativisme méta-éthique, l'éthique libérale peut exiger que l'on ne s'ingère pas dans la vie de ceux qui ont une morale différente.

La popularité du relativisme normatif en Occident est sans aucun doute une réaction à son histoire colonialiste et à l'héritage du contractualisme libéral. Ce contractualisme exigeait une justification à l'intervention dans la vie d'autres peuples. La naissance de l'anthropologie culturelle à la fin du XIX[e] s. a été en partie subventionnée par les gouvernements colonisateurs, qui avaient besoin de mieux connaître leurs sujets « primitifs » (et sans doute de justifier leur domination). Influencée par le darwinisme, la théorie anthropologique, en ses débuts, classait souvent les peuples et les institutions sociales du monde en une série évolutionniste qui aboutissait, bien entendu, à l'Européen civilisé du XIX[e] s. De nombreux anthropologues ont fini par se rebeller contre ce rôle attribué à leur discipline et ont fait valoir combien les vies qu'ils étudiaient avaient de sens et d'intégrité (Benedict, 1934, début ; Geertz, 1984, 263-278 ; Lévi-Strauss, 1952). Ils ont remis en question les fondements du jugement implicite concluant à l'infériorité des modes de vie de ces peuples, en particulier après avoir assisté au spectacle des nations « civilisées » s'affrontant violemment pendant la Première Guerre mondiale.

C'est donc en se fondant sur un type particulier de valeur, et non sur le seul relativisme méta-éthique, que la valeur de non-ingérence semble justifiée. Cependant, une telle valeur ne l'emporte pas nécessairement sur toutes les autres, comme l'illustre le retour de balancier qu'a connu l'anthropologie en matière de relativisme normatif après la Seconde Guerre mondiale. Considérée comme une guerre menée contre un mal terrible,

elle mit en évidence le fait qu'il fallait, au moins en certaines occasions, porter un jugement et le mettre en pratique. Un nouveau courant de l'anthropologie culturelle entreprit alors de découvrir une base universellement valide sur laquelle se fonder pour porter au moins certains jugements sur des codes moraux différents (Kluckhohn, 1955, 663-677).

Le relativisme normatif peut aussi reposer sur un autre fondement, qui n'est pas aussi spécifique aux traditions occidentales modernes. Les traditions morales, dès lors qu'elles sont un peu complexes, doivent affronter des conflits de valeurs, et de profonds désaccords surgiront même au sein de traditions dotées d'une relative cohésion. Étant donné l'inévitabilité de tels désaccords, on ne sera pas surpris de trouver, dans toutes sortes de traditions morales, une valeur qui encourage la prise en compte des différences morales, qui valorise certaines formes de compromis, de conciliation et de coexistence pacifique (Wong, 1992, 773-777). Cultiver une telle valeur, c'est s'engager à entretenir des relations non coercitives et constructives avec les autres, même s'ils adhèrent à des croyances morales qui s'opposent aux nôtres. Du point de vue de l'intégrité et de la stabilité d'une société, cette valeur est importante, étant donné l'apparition récurrente de profonds désaccords moraux. Si un tel désaccord risquait perpétuellement d'être à l'origine d'un schisme, aucune société ne pourrait survivre durablement sans répression brutale.

Le relativisme affaiblit-il l'adhésion à des valeurs ?

Le relativisme, s'il ne se réduit pas au nihilisme moral, encourage une sorte d'attitude dualiste envers nos propres valeurs. D'une part, nous sommes attachés à ces valeurs parce qu'elles sont les nôtres, et nous les appliquons dans les contextes où elles sont requises ; d'autre part, nous sommes censés nous détacher de ces valeurs pour les considérer simplement comme des valeurs parmi d'autres que l'on pourrait adopter. Il peut sembler qu'une telle attitude dualiste est impossible. Si une personne est attachée à un mode de vie et aux vertus nécessaires à ce mode de vie, ne doit-elle pas croire que ces vertus devraient être cultivées de préférence aux vertus qui sont liées à un autre mode de vie ? Or, si le relativisme affaiblit ce genre de croyance, comment échappe-t-il au glissement vers le nihilisme moral ?

Une réponse à ce problème consiste à désapprouver la façon dont il est formulé. Il présuppose, à tort, que nous formons nos attachements à des valeurs en procédant à un examen intellectuel et impartial des valeurs que nous pourrions adopter, en soupesant les raisons favorables et défavorables à chaque valeur, puis en choisissant celles qui méritent d'être choisies. Or, nous naissons en ayant une histoire, un moi déjà modelé par des valeurs fondamentales. Ce n'est pas comme si nous pouvions choisir d'être qui nous sommes. En outre, une personne peut aimer son mode de vie pour ce qu'elle y trouve de véritablement bon et pour le sens qu'il donne à sa vie, sans penser qu'il est supérieur à tous les autres. Elle peut défendre les vertus propres à son mode de vie parce que ces vertus favorisent une bonne façon de vivre qui est la sienne, et non parce qu'elle pense que c'est la meilleure ou la seule façon de vivre bien.

D'autre part, il faut reconnaître que le prestige ou l'autorité de la moralité comme représentant un élément intrinsèque de la structure du monde continue de planer au-dessus de nous, et même de ceux qui la rejettent intellectuellement. Nous condamnons et voulons être à même de condamner la torture et la cruauté acharnée en tant qu'offenses faites au monde, et non simplement en tant qu'offenses aux règles dont nous avons besoin pour vivre ensemble et donner un sens à notre vie. La raison en est peut-être que nous savons que la morale peut nous inciter à faire d'importants sacrifices. Pour être disposés à faire ces sacrifices, il se pourrait que nous ayons besoin de les considérer comme requis par quelque chose de plus important que l'intérêt que nous portons aux besoins sociaux qui ont donné naissance à la morale. Nous pourrions avoir besoin d'accorder à notre propre morale une valeur plus grande qu'à toutes les autres morales que les êtres humains pourraient raisonnablement adopter.

C'est peut-être la raison pour laquelle certains philosophes proposent qu'une perspective « ironique » sur nos propres engagements moraux se limite aux études intellectuelles et ne concerne pas le domaine public, dans lequel nous demeurons naturellement attachés à nos propres valeurs (Rorty, 1989, 73-74 ; 1994, 111-113). Cependant, une adhésion naturelle à nos valeurs nous empêche de nous demander si les sacrifices exigés par la morale ne sont pas trop coûteux si l'on considère le niveau de contrôle social exercé alors sur l'individu (Foucault, 1961 ; 1975). En outre, toute tentative visant à compartimenter ou à contenir la position relativiste est en contradiction avec le fait que, dans les sociétés pluralistes, cette position fait maintenant partie du discours public. Aux États-Unis, par exemple, le débat sur la moralité de l'avortement tourne en grande partie autour de l'absence de consensus sur le statut moral du fœtus ; et cette absence de consensus est invoquée dans les arguments qu'on oppose à la réglementation légale de l'avortement.

L'acceptation du relativisme ne peut tout laisser en l'état. Lorsqu'on apprécie de manière réfléchie la contingence de ses engagements moraux, on peut hésiter davantage à réaliser les sacrifices importants qu'ils requièrent. Ce n'est pas nécessairement une mauvaise chose, dans la mesure où cela peut atténuer les dommages causés par l'excès de zèle moral. Cependant, ce problème ne peut pas être examiné sans tenir compte du fait que le degré et la nature des conflits entre intérêt

personnel et exigence morale peuvent être eux-mêmes variables et historiquement contingents. Le degré de contrainte reconnu aux exigences morales dépend non seulement du contenu de ces exigences mais aussi de la configuration psychologique du sujet ; or cette configuration est modelée par de nombreuses forces, aussi bien politiques et économiques que sociales et culturelles. Plus l'aspect personnel est formé par réaction aux intérêts sociaux que protège la morale, plus le degré de conflit sera élevé, et plus le problème que pose la conscience de la contingence des valeurs morales sera grave. S'inquiéter du relativisme moral comme s'il était un solvant du ciment social, c'est non seulement attribuer trop de pouvoir à une doctrine philosophique, mais également ne pas comprendre la nature du problème.

► BENEDICT R., *Patterns of Culture*, New York, Penguin, 1934 (trad. fr., *Échantillons de civilisations*, Paris, Gallimard « Essais », 1950). — CONFUCIUS, *Entretiens*, trad. du chinois par A. Cheng, Paris, Le Seuil, 1981. — COPP D., *Morality, Normativity and Society*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1995. — DIDEROT D., *Fragments échappés du portefeuille d'un philosophe*, in *Œuvres complètes*, Paris, Garnier frères, 1875-1877. — DUNCKLER K., « Ethical relativity ? (An enquiry into the psychology of ethics) », *Mind*, 1939, 39-53. — FLEISCHACKER S., *Integrity and Moral Relativism*, Leyde, Brill, 1992. — FOUCAULT M., *Folie et Déraison*, Paris, Plon, 1961 ; *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975. — GEERTZ C., « Anti anti-relativism », *American Anthropologist*, 86, 1984, 263-278. — HARMAN G., « Is there a single true morality ? », *Morality, Reason and Truth : New Essays on the Foundations of Ethics*, Totowa, Rowman & Allanheld, 1984, 27-48 ; « Moral relativism defended », *Philosophical Review*, 84, 1975, 3-22 ; *The Nature of Morality : an Introduction to Ethics*, New York, Oxford Univ. Press, 1977. — HARMAN G. & THOMSON J. J., *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Oxford, Basil Blackwell, 1996. — HÉRODOTE, *Histoires*, trad. P. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1962. — HUME D., *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), éd. J. B. Schneewind, Indianapolis, Hackett Publ. Co., 1983 (trad. fr. P. Baranger & P. Saltel, *Enquête sur les principes de la morale*, Paris, Flammarion, 1991). — KELLENBERGER J., *Moral relativism, moral diversity & human relationships*, Univ. Park, Pa., Pennsylvania State Univ. Press, 2001. — KLUCKHOHN C., « Ethical relativity : *Sic et Non* », *Journal of Philosophy*, 52, 1955, 663-677. — KRAUSZ M. éd., *Relativism : Interpretation and Confrontation*, Notre Dame, Univ. of Notre Dame Press, 1989. — LÉVI-STRAUSS C., *Race et Histoire*, New York, UNESCO, 1952. — MONTAIGNE M. DE, *Essais* (1595), Paris, Garnier Frères, 1965 ; *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1962. — MONTESQUIEU Ch. DE SECONDAT, *Lettres persanes* (1721), Genève, Librairie Droz, 1965. — MOSER P. K. & CARSON T. L. éd., *Moral relativism : A rader*, New York, Oxford Univ. Press, 2001. — NAGEL T., *The View From Nowhere*, New York, Oxford Univ. Press, 1986 (trad. fr., *Le Point de vue de nulle part*, Paris, L'Éclat, 1993). — OGIEN R., *Les Causes et les Raisons*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1995. — PASCAL B., *Pensées* (1669), Paris, Garnier-Flammarion, 1976. — PLATON, *Théêthète*, trad., notices et notes M. Noug, Paris, Garnier-Flammarion, 1993. — RORTY R., *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Univ. Press, 1989 (trad. fr. *Objectivisme, relativisme*, Paris, PUF, 1994). — SHWEDER R., « Post-nietzschean anthropology : the idea of multiple objective worlds », *in* KRAUSZ éd., 1989. — SPERBER D., « Remarques anthropologiques sur le relativisme moral », *in* CHANGEUX J.-P. dir., *Fondements naturels de l'éthique*, Paris, Odile Jacob, 1993. — STEVENSON Ch., *Ethics and Language*, New Haven, Yale Univ. Press, 1944. — STREIFFER R., *Moral relativism and reasons for action*, New York, Routledge, 2003. — VEYNE P., *Les Grecs croyaient-ils à leurs mythes ?*, Paris, Le Seuil, 1984. — VOLTAIRE, *Traité de métaphysique* (1734), in *Œuvres complètes*, éd. L. Moland, Paris, 52 vol., 1883, t. XXII. — WALZER M., *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1987 (trad. fr. J. Roman, *Critique et sens commun : essai sur la critique sociale et son interprétation*, Paris, La Découverte, 1990) ; *Spheres of Justice*, New York, Basic Books, 1983 (à paraître en trad. fr., Paris, Le Seuil). — WELLMAN C., « The ethical implications of cultural relativity », *Journal of Philosophy*, 60, 1963, 169-184. — WONG D. B., « Coping with moral conflict and ambiguity », *Ethics*, 102, 1992, 763-784 ; *Moral Relativity*, Berkeley, Univ. of California Press, 1984 ; « On flourishing and finding one's identity in community », *Midwest Studies in Philosophy*, 13, 1988, 324-341 ; « Three kinds of incommensurability », *in* KRAUSZ éd., 1989, 140-158.

David B. WONG

→ *Anthropologie ; Antiquité , Confucius ; Connaissance morale ; Descriptivisme ; Dilemmes moraux ; Épistémologie ; Hume ; Méta-éthique ; Mœurs ; Montaigne ; Normes et valeurs ; Objectivisme , Scepticisme jusqu'au XVIIIe s. ; Sociologie ; Subjectivisme moral.*

RENAISSANCE

« L'histoire de la pensée morale pendant la Renaissance est liée à l'histoire de la philosophie, mais ne s'identifie pas à elle. Une part seulement de la littérature morale de cette période provenait des philosophes au sens technique du mot, ou avait un caractère systématique dans son contenu » (Kristeller, *Renaissance Thought II*, 1965, 33). Cette remarque d'un des meilleurs connaisseurs de la philosophie de la Renaissance met l'accent sur la difficulté particulière que rencontrent ceux qui veulent étudier la pensée morale pendant la période qui s'étend de la fin du XIVe s. jusqu'au début du XVIIe s., et à laquelle on s'accorde généralement aujourd'hui à donner le nom de « Renaissance ». Si l'on entend en effet par « morale », comme on le fait dans les histoires de la philosophie, la réflexion théorique et systématique (éventuellement suivie de préceptes pratiques) sur la valeur des actions humaines, réflexion elle-même fondée sur une métaphysique ou une théologie, il est certain que la Renaissance n'a pas ignoré cette discipline. Elle a produit des traités de morale, et prolongé à l'époque moderne les grands courants de la pensée éthique de l'Antiquité, platonisme, aristotélisme, stoïcisme, épicurisme, scepticisme. Mais ce n'est pas dans ce domaine que

Kristeller appelle « technique » que se situent ses apports philosophiques principaux, qui sont davantage à chercher du côté de la métaphysique, de la logique et de la « philosophie naturelle » (et donc de la science). C'est plutôt dans des écrits de forme très variée, et dus à des auteurs qui ne sont pas des philosophes professionnels, mais que l'on désigne du terme général d'« humanistes », que l'on trouve les aperçus les plus neufs et les plus féconds sur l'homme considéré du point de vue moral, en tant qu'individu et en tant qu'être social. Cette riche littérature humaniste, presque exclusivement italienne jusqu'à la fin du XVe s., a exercé son influence sur l'Europe entière tout au long du XVIe s., et c'est elle que nous nous attacherons ici à étudier plus particulièrement.

« Studia humanitatis »

Il y a quelque chose d'artificiel, il faut le reconnaître, dans la distinction entre « philosophes » et « humanistes », du moins quand on l'applique au domaine spécifique de la morale. Si le mouvement humaniste, qui commence à se manifester vers la fin du XIVe s. (pour ne pas remonter jusqu'à Pétrarque), a un aspect avant tout « littéraire », la composante « philosophie morale » est loin d'en être absente. La redécouverte des lettres classiques, ou plus exactement la lecture qui en est faite dans un esprit nouveau, a en effet une portée indissolublement « philologique » et « morale », comme l'indiquent les termes mêmes qui la désignent, *studia humanitatis*. Les *studia humanitatis* relèvent de la « philologie », puisqu'elles se donnent pour objet la connaissance, dans sa forme et son esprit authentiques, du « discours » de l'Antiquité classique, et de la « morale », dans la mesure où ce retour à la parole des Grecs et des Latins est considéré comme le moyen privilégié de pratiquer la *cultura animi*, et de développer en l'homme son *humanitas*, selon le programme de Cicéron, le grand inspirateur de l'humanisme renaissant. D'où la dimension fondamentalement « rhétorique » de cet humanisme, pour qui, dans la tradition d'Isocrate, d'Aristote, de Cicéron, de Quintilien, l'homme est avant tout un être « qui possède la parole », et qui trouve, dans cette capacité de dire et de communiquer, la source et la garantie de ses vertus sociales, politiques et morales.

On ne doit donc pas s'étonner si, parmi les *studia humanitatis* cultivées et enseignées par les humanistes, figure, à côté de la grammaire, de la rhétorique, de la poésie et de l'histoire, la « philosophie morale », seule branche de la philosophie à faire partie des disciplines humanistes dans la mesure où elle peut être détachée des présupposés métaphysiques et théologiques, et envisagée de façon autonome, dans la perspective de cet « humanisme rhétorique » que nous venons de définir. La distinction entre la philosophie morale des philosophes et celle des humanistes ne doit certes pas être trop durcie, les uns et les autres ayant en commun les mêmes lectures, la même culture, mais leur approche du fait éthique étant différente. Les premiers inscrivent leur réflexion théorique dans le droit-fil des grandes doctrines qui, depuis l'Antiquité, se partagent le champ de l'éthique, ils étudient la « discipline morale », la vertu et les vertus, les vrais et les faux biens, etc., et se réclament plus ou moins ouvertement de ce qu'ils connaissent de l'aristotélisme, du stoïcisme, de l'épicurisme. Les seconds traitent, sous des formes aussi bien descriptives que prescriptives, des différentes modalités concrètes de la vie humaine telles qu'elles s'expriment dans l'expérience : vie familiale, vie sociale, vie politique, rapports entre les individus selon les appartenances de classe, de sexe, d'âge, de métier. Nous étudierons donc d'abord la manière dont la philosophie morale de la Renaissance a reçu, adopté, développé les grandes doctrines héritées du passé, pour nous intéresser ensuite à cette littérature de style humaniste qui représente, nous l'avons dit, un des apports les plus originaux de la Renaissance.

Parmi les doctrines, l'éthique aristotélicienne continue à jouer un rôle central tout au long des XVe et XVIe s. Elle n'occupe plus la place canonique que lui donnait le thomisme, et on l'étudie désormais dans une perspective plus historique et philologique, mais elle fournit certains des thèmes fondamentaux que l'on retrouve dans la plupart des écrits de cette période : importance de la *vita activa* et des biens extérieurs (la *vita contemplativa* restant cependant la forme d'existence la plus élevée), analyse de la moralité en termes de « vertu » (les vertus, différentes les unes des autres, étant toutes des moyens termes situés entre deux excès opposés). Poggio Bracciolini, par exemple, écrit dans une lettre que « les épicuriens sont trop dissolus, les stoïciens trop sévères ; les péripatéticiens s'en tiennent à la voie du milieu, ils admettent les richesses, ils ne méprisent pas les honneurs : je suis d'avis que ce sont eux qu'il faut suivre ».

Le platonisme, en particulier chez les Florentins, exerce plutôt son influence dans le domaine de la métaphysique et de la cosmologie, et c'est avec la théorie de l'amour, que l'on trouve dans le *Banquet* et le *Phèdre*, que le lien s'établit entre métaphysique et morale, la *République* étant souvent citée dans les textes traitant de la politique. À la suite de Marsile Ficin, une « philosophie de l'amour » se développe, avec, entre autres, Diacetto et Equicola. On en reconnaîtra les traces au début du XVIe s., dans la poésie de Bembo et le livre sur le « courtisan » de Baldassar Castiglione, comme nous le verrons plus loin.

Le stoïcisme est présent sous une forme éclectique, et s'alimente de la lecture de Cicéron, Sénèque et Épictète. L'idée générale qui en est retenue est que le bien suprême est la vertu définie par la domination sur les passions. Le *De falso et*

vero bono (1468) de Platina est marqué par un ton stoïcisant que l'on retrouve dans le *De immortalitate animi* (1516) de Pomponazzi, qui, par ailleurs, se réclame d'Aristote. Il faudra attendre la fin du XVI[e] s. pour que les textes anciens soient mieux connus et qu'apparaisse un néo-stoïcisme véritable, avec Juste Lipse et Guillaume Du Vair (cf. *La Tradition stoïcienne de l'époque romaine au XVII[e] s.*).

L'éthique d'Épicure, dont le Moyen Âge parle peu, est étudiée au XV[e] s. à travers Lucrèce (dont Poggio Bracciolini découvre un texte complet en 1418) et les *Vies des philosophes* de Diogène Laërce. Cosimo Raimondi, par exemple, écrit qu'« Épicure a à juste raison placé le souverain bien dans le plaisir, et que les académiciens, les stoïciens et les péripatéticiens ont eu tort sur ce point ». L'erreur des stoïciens, en particulier, est de ne pas considérer l'homme complet, unité d'âme et de corps. Filelfo, qui essaie de concilier l'aristotélisme et le platonisme ficinien, critique ceux qui condamnent en bloc le plaisir et accusent Épicure, « l'appelant voluptueux et lascif, alors qu'on sait qu'il était un homme tempérant et qui parlait non pas du plaisir du corps, mais de celui de l'âme ». Mais le plus intéressant document sur l'épicurisme dans la pensée de la Renaissance est le *De voluptate* (1429-1431) de Lorenzo Valla, qui deviendra plus tard *De vero bono*. On y trouve une exaltation de la nature qui « a tout produit, formé et orné », et une critique de l'ascétisme stoïcien et chrétien. Le plaisir est fin immédiate et ultime, la vertu n'est que calcul et ordre mis entre les différents plaisirs, et la *divina voluptas* mène de la nature à Dieu et aux plaisirs célestes dont jouissent les bienheureux.

Le scepticisme, enfin, se développe surtout au XVI[e] s., quand les écrits de Sextus Empiricus sont édités. Il se caractérise par le refus des doctrines rigides et un repli sur des positions relativistes en matière de morale : on doit suivre les coutumes de son pays, sans trop chercher à les juger au nom de normes morales absolues. Ce scepticisme existe à l'état diffus, parfois mêlé de cynisme. Avec Montaigne et Charron, à la fin du XVI[e] s., il accédera à la dignité littéraire (cf. *La Philosophie morale de Montaigne*).

La pensée morale « humaniste » s'abreuve à ces sources proprement « philosophiques » de façon éclectique et syncrétique, en y ajoutant les œuvres des poètes, dont il est admis qu'elles recèlent sous une forme allégorique une sagesse profonde, et celles des historiens, dont les leçons ont une valeur permanente. Si l'on ajoute des auteurs inclassables dans ces grands genres, et qui n'en sont pas moins lus et admirés, comme Xénophon, Isocrate, Lucien, Plutarque, on obtient un corpus de *loci communes* qui constitue en quelque sorte le répertoire dans lequel les humanistes puisent constamment, en multipliant les citations (l'abondance de ces dernières caractérise le style des humanistes, on le voit encore chez Montaigne), mais très souvent aussi sans avouer leurs emprunts. On pourrait, sur des bases statistiques, établir la liste de ces textes « classiques » faisant autorité. Elle comprendrait, chez les Grecs, la *République* et le *Banquet* de Platon ; la *Cyropédie*, l'*Équitation*, la *Chasse*, l'*Économique* de Xénophon ; les discours *À Nicoclès* et *À Demonicos* d'Isocrate ; l'*Éthique à Nicomaque*, l'*Éthique à Eudème*, la *Politique* et la *Rhétorique* d'Aristote ; les *Caractères* de Théophraste ; les *Dialogues* de Lucien (modèle d'esprit critique brillant et insolent, ils ont été traduits en particulier par Érasme et Thomas More) ; les *Entretiens* d'Épictète ; les *Œuvres morales* et les *Vies des hommes illustres* de Plutarque. Chez les Latins, on trouverait les œuvres de Cicéron (principalement le *De oratore* et le *De officiis*), l'*Énéide* de Virgile, les *Métamorphoses* et l'*Art d'aimer* d'Ovide, les écrits des historiens, Salluste, Tite-Live, Tacite, les œuvres morales de Sénèque, la *Consolation de la philosophie* de Boèce.

On pourra s'étonner de ne trouver cités jusqu'ici, parmi les sources de la pensée morale de la Renaissance, que des philosophes et écrivains « païens ». Est-ce à dire que les valeurs chrétiennes auraient été oubliées, voire combattues ? Le grand débat sur le rapport de la Renaissance avec le christianisme n'est pas clos, et ne saurait être évoqué ici dans toute son ampleur, mais il est désormais admis que les interprétations du genre de celles de Michelet, de Burckhardt ou de Nietzsche, qui insistent sur la rupture et font de l'homme de la Renaissance un être essentiellement terrestre, voire solaire, débarrassé des arrière-mondes et des idéaux ascétiques, ne sont que de beaux mythes. Toute généralisation en ce qui concerne deux siècles dans lesquels la sensibilité religieuse a profondément évolué, et qui ont vu se succéder Réforme et Contre-Réforme, risque d'être abusive. Sans parler des positions philosophiques d'un Pomponazzi, d'un Bruno ou d'un Campanella, et, pour s'en tenir au plan des idées morales, on ne saurait certes faire de Machiavel un représentant des idées chrétiennes ! Mais on est frappé de l'aisance avec laquelle la Renaissance fait coexister une inspiration venue de l'Antiquité païenne et, sinon une fidélité explicite à l'esprit du christianisme, du moins une absence de remise en question radicale de la conception chrétienne de l'homme et de son destin. Les humanistes se meuvent avec délectation dans le monde de la mythologie grecque sans y voir de contradiction avec la croyance dans la divinité réelle du Christ : il s'agit pour eux d'un ornement poétique, ou, plus profondément, d'un moyen d'intégrer, par le biais de l'interprétation allégorique, le vieux fonds païen aux dogmes chrétiens (la « théologie poétique » de Pic de La Mirandole représentant à cet égard une tentative significative). Les sujets traités par les moralistes humanistes le sont, la plupart du temps, de façon purement séculière, l'accord avec les idées chré-

tiennes étant postulé comme allant de soi. À partir du début du XVIe s., cet accord commencera à être mis en question, et une des grandes tâches que se donnera Érasme sera d'harmoniser, au sein de l'idéal humaniste, valeurs antiques et valeurs chrétiennes. La Réforme elle-même ne mettra pas fin à cette alliance souhaitée, comme en témoigne l'œuvre de Melanchthon. Il faudra attendre le XVIIe s. et surtout le XVIIIe pour que le savoir historique et philosophique soit utilisé comme arme contre la religion en général, et contre le christianisme en particulier.

La pensée morale de la Renaissance est exposée dans des textes de formes très diverses, dialogues sur le modèle platonicien ou cicéronien, essais, lettres, et aussi contes ou recueils de facéties. Plutôt que de passer en revue les différents auteurs ou les différents genres, on préférera isoler certains thèmes particulièrement représentatifs des préoccupations morales, au sens large du terme, des hommes de l'époque envisagée, et insister sur quelques œuvres qui les illustrent de façon remarquable. La définition que nous avons donnée de l'humanisme et de la finalité qu'il assigne aux *studia humanitatis* nous servira de fil conducteur.

Culture humaniste et formation de l'homme

La culture humaniste a un caractère foncièrement pédagogique. Quelques-uns de ses plus grands représentants ont été des enseignants professionnels qui ont joué un rôle considérable dans la formation des élites italiennes et européennes, et elle a produit de nombreux traités éducatifs destinés aux enfants et adolescents. Mais elle est pédagogique dans un sens plus originaire, car elle repose sur une conception de l'homme héritée de l'« humanisme rhétorique », dont le plus grand représentant est Cicéron, et qui fait de l'« humanité » non pas une essence pérenne, mais une fin à atteindre en suivant un processus permettant à l'homme de dépouiller l'animalité qui est en lui : « humanitatem induere feritatemque deponere », disait Pétrarque dans son *De vita solitaria.* En cela réside toute la « noblesse » ou la « dignité » de l'homme, thème que l'on retrouve tout au long du XVe s., du *De dignitate et excellentia hominis* de Manetti au *De hominis dignitate* de Pic de La Mirandole. Même si le traité de Manetti est une réponse au *De contemptu mundi* du pape Innocent III, cette défense et illustration de l'homme n'a pas une signification antichrétienne. Le Moyen Âge n'avait pas oublié que Dieu avait fait l'homme à son image, et, comme l'écrit E. Garin, ce n'est pas Prométhée, mais Adam et le Christ que célèbrent Gianozzo Manetti, Nicolas de Cues, Marsile Ficin, Pic de La Mirandole.

Mais, chez les humanistes, la dignité de l'homme réside au premier chef dans la *vita activa* et non dans la *vita contemplativa,* comme on le voit dans le *De laboribus Herculis* du chancelier florentin Coluccio Salutati, écrit tout au début du XVe s., dans lequel la figure d'Hercule symbolise l'ingéniosité humaine capable de vaincre les forces naturelles, et exprime le primat de l'action, de la volonté, du travail, et de la vie en société. En dernière analyse, la *dignitas hominis* a pour fondement sa plasticité, la possibilité qui lui est conférée de devenir plus pleinement homme, et de viser, dans la mesure de ses moyens, à la perfection, c'est-à-dire à l'accomplissement de son humanité, dans son corps comme dans son âme. Cette plénitude s'appelle la vertu, nous dirons plutôt la *virtù,* mot qui exprime l'excellence dont un individu ou un peuple sont capables dans les circonstances particulières dans lesquelles ils se trouvent. En effet, et c'est là que l'on trouve la marque « rhétorique » de cet humanisme, la réalisation de l'humanité de l'homme n'est possible que dans le temps et dans l'espace, *hic et nunc,* dans des situations concrètes qui la permettent ou l'interdisent, la facilitent ou lui font obstacle, et où se manifeste la contingence de la condition humaine. Le nom général donné à ces circonstances est celui de *fortuna,* et le thème général des rapports entre *virtù* et *fortuna* court tout au long des analyses qui sont faites des conditions de l'action individuelle ou collective. Mais les circonstances, ce sont aussi les situations sociales et politiques, les fonctions à accomplir, les rôles à jouer. La littérature morale de la Renaissance a pour caractère original d'explorer systématiquement, selon une casuistique extrêmement poussée, les moyens par lesquels les vertus et qualités humaines, en premier lieu la prudence, le discernement et l'ingéniosité (l'*ingenium* est une faculté inventive qui sollicite aussi bien l'imagination que l'intelligence spéculative), peuvent se déployer dans la vie sociale et permettre à la *dignitas hominis* de s'affirmer.

Les grands éducateurs italiens, Pier Paolo Vergerio, Vittorino da Feltre, Guarino di Verona, San Bernardino di Siena, Maffeo Vegio, proposent non seulement des plans d'études beaucoup plus ouverts et diversifiés que ceux qui sont en vigueur dans les universités, mais ils insistent tous sur les finalités tant morales, sociales et politiques que proprement intellectuelles de l'enseignement. Vergerio, ami proche du chancelier Salutati qui est le plus parfait représentant de ce que Hans Baron appelle l'« humanisme civique », expose dans le *De ingenuis moribus et liberalibus adulescentiae studiis* (1400-1402) le cursus à suivre par ceux qui sont appelés à gouverner les hommes : étude de l'histoire et de la philosophie morale, de l'éloquence et de la science civile, à quoi s'ajoutent celle de la poésie, de la musique et du dessin, ainsi que la pratique des exercices physiques (danse, jeu de balle, équitation, tir à l'arc, pêche). On retrouve le même sens d'une pédagogie largement ouverte dans les œuvres des humanistes qui ne sont pas des éducateurs spécialisés : citons, entre bien d'autres, Leonardo Bruni, dans sa lettre *De studiis et litteris,* Enea Silvio Piccolomini, le futur pape

Pie II, dans sa lettre *De educatione liberorum,* Francesco Filelfo, dans sa lettre *Circa institutionem infantis* ou dans son *Instruzione del ben vivere utilissima,* et surtout Leon Battista Alberti, dont les *Libri della famiglia* (1433-1443), rédigés en langue vulgaire, mettent particulièrement en évidence la portée morale et sociale de l'humanisme rhétorique. Pour Alberti, les familles, « modestes, prudentes et fortes », doivent aider à « maintenir la liberté, conserver l'autorité et la dignité de la patrie en temps de paix et en temps de guerre ». C'est la nature qui, en dotant l'homme de la parole, a voulu que l'homme réalise son humanité dans la vie familiale et, plus largement, dans la vie civile : « Elle a voulu que non seulement l'homme vive à la vue des autres hommes et au milieu d'eux, mais aussi qu'il communique par le discours et d'autres moyens, et découvre à ces mêmes hommes toutes ses passions. »

Cette attitude pédagogique, qui est celle de l'humanisme italien, se retrouve, pour l'essentiel, dans la culture de l'Europe entière, au XVIe s., jusqu'à Rabelais et au-delà, comme le souligne Eugenio Garin dans son ouvrage sur l'*Éducation en Europe 1400-1600.* La référence à ce livre nous dispensera de passer en revue tous les grands éducateurs européens depuis l'Allemand Rudolf Agricola, à la fin du XVe s., avec Érasme de Rotterdam, l'Espagnol Vivès, les Français Budé et Pierre de La Ramée, les Anglais Colet, More, Ascham, les champions allemands de la Réforme, Melanchthon et Sturm, ceux de la Contre-Réforme, avec les Jésuites, tout cela jusqu'à Montaigne qui représente à la fois l'aboutissement et la remise en question critique de l'idéal pédagogique humaniste.

Nous avons vu qu'un des caractères principaux de cet idéal était la liaison étroite qu'il établissait entre la dimension individuelle et la dimension collective, « civile », du processus de formation de l'homme grâce à la culture des *bonae literae.* La littérature morale de la Renaissance se diversifie par conséquent selon les aspects variés sous lesquels la vie en commun des hommes peut être envisagée. Elle a pour ambition d'enseigner à l'homme comment il doit se comporter dans les différentes situations dans lesquelles il se trouve, en fonction non pas d'impératifs catégoriques universels et abstraits, mais en tenant compte de son rang, de ses responsabilités et, d'une manière générale, du jeu inépuisable des rôles qu'il a à assumer dans les échanges sociaux. Entre les exigences de l' « honnête » et de l' « utile », un équilibre difficile est à chercher. L'éthique se mêle inextricablement à l'utilitaire, et aussi à l'esthétique, et la recherche de l'excellence humaine se confond parfois avec la volonté de réussite ou de puissance, ou bien avec le désir de plaire.

C'est dans cette perspective éthico-pédagogique plutôt que strictement politique qu'il faut aborder les nombreux traités qui parlent de l' « institution » du prince et des membres de l' « élite du pouvoir ». La *Vita civile* (~ 1430-1440) de Matteo Palmieri s'adresse à ceux qui, dans une république, sont appelés à jouer un rôle dirigeant, mais, dans le dernier tiers du XVe s., avec le déclin des républiques et la consolidation des dynasties princières ou royales (Naples), les ouvrages consacrés au prince se multiplient, toujours cependant dans le même esprit humaniste. Francesco Patrizi, qui avait écrit un *De institutione reipublicae* vers 1460, compose un *De regno et regis institutione* dix ans plus tard. Platina dédie à Gonzague, duc de Mantoue, en 1474, son *De principe,* qui est la reprise d'un *De optimo cive* écrit par lui une dizaine d'années auparavant. Vers 1480, le Napolitain Diomede Carafa adresse au roi Ferdinand de Naples un *De regentis et boni principis officiis,* cependant que son compatriote le grand humaniste Giovanni Pontano, auteur de plusieurs traités sur les vertus morales (le courage, la magnanimité, la prudence), écrit un *De principe,* et que Filipo Beroaldo l'Ancien produit un *Libellus de optimo statu et de principe.*

Relèvent aussi de cette pédagogie politique et morale, au début du XVIe s., trois textes illustres, presque contemporains, qui portent chacun, sous des aspects différents et même apparemment contradictoires, la marque de l'humanisme. L'*Institutio principis christiani* (1516) d'Érasme, destinée au futur empereur Charles Quint, s'appuie sur d'abondantes citations classiques et bibliques pour dessiner, en suivant la « philosophie du Christ », l'éducation d'un prince chrétien qui, par sa bonté et sa sagesse, fera régner la paix « à l'abri des guerres insensées ». Proche à beaucoup d'égards d'Érasme, Thomas More, dans son *Utopia* (1516), utilise une forme littéraire dont il fixe le modèle canonique et à laquelle il donne son nom pour évoquer une société parfaite, guidée par des gouvernants inspirés d'une sagesse syncrétique, où se mêlent des éléments platoniciens, stoïciens et épicuriens, à la fois préchrétienne et postchrétienne, et dans laquelle la dimension politique est presque entièrement résorbée dans la dimension morale. Près d'un siècle plus tard, la *Cité du Soleil* de Campanella, écrite en 1602 et publiée en 1623, reprendra avec une puissante originalité le thème de la cité idéale dans le contexte d'une théologie astrale dont les origines ficiniennes et stoïciennes sont apparentes, mais qui s'éloigne considérablement de la sobriété de l' « humanisme civique » du début du Quattrocento. Le *Prince* de Machiavel (1513) enfin, avec ses références constantes aux exemples romains, reste bien davantage qu'on ne le pense souvent dans la tradition humaniste, même s'il ouvre entre les exigences de l'éthique individuelle et celles de l'intérêt du prince identifiées à celles de l'État un abîme théorique que les siècles suivants s'efforceront sans succès de combler *(La Réflexion morale dans l'œuvre de Machiavel).* L'ami de Machiavel, l'homme d'État Fran-

çois Guichardin, auteur d'une célèbre *Histoire d'Italie,* donne d'ailleurs dans ses *Ricordi* (1512-1530) une série d'« avertissements » où s'exprime, avec une impitoyable lucidité « florentine », une conception de l'action qui repose sur la notion de *« particolare »,* c'est-à-dire sur la prise en compte de l'élément irréductiblement individuel, particularisé et contingent de toute décision pratique.

La pédagogie humaniste ne s'intéresse pas seulement au prince, mais aussi à ceux qui l'entourent. Leur fonction est double, de service d'abord (avec le rôle de divertissement et de décoration qu'ils jouent à la cour, mais aussi avec les charges militaires, diplomatiques et administratives qu'ils remplissent), d'exemple et de modèle ensuite. Enviés, admirés, copiés dans leur tenue et leurs manières, ils incarnent l'idéal humain d'une époque, et en ce sens la littérature abondante qui leur est consacrée a un intérêt qui n'est pas seulement historique et sociologique, mais aussi, et même peut-être avant tout, éthique.

Le lieu où vit cette « élite » est la cour, depuis que les républiques se sont raréfiées, et celui qui la représente est le « courtisan ». Déjà, le *Tractato del cortesano* (1487) de Diomede Carafa analyse les rapports de l'homme de cour et de son seigneur dans la dialectique subtile de simulation et de dissimulation qu'ils impliquent, et une tension s'instaure entre les exigences de la pratique courtisane et les impératifs moraux communément admis. Mais c'est avec le *Libro del Cortegiano* (1528) de Baldassar Castiglione que la littérature consacrée à la cour produit un chef-d'œuvre qui pendant plus de deux siècles va exercer, dans l'Europe entière, une véritable fascination sur la société d'Ancien Régime, dans la mesure où les élites y trouvent leur modèle et leur justification, leur légitimation morale et esthétique aussi bien que politique et sociale. La figure du « parfait courtisan », telle qu'elle se construit dans l'ouvrage, écrit dans un bel italien classique, de Castiglione, à partir de discussions entre gentilshommes de la cour d'Urbino (les femmes y jouent un rôle important), est particulièrement représentative des idéaux de la Renaissance italienne, à un moment où, dans le pays, la culture parvient à une sorte de sommet, alors que s'amorce un irrémédiable déclin politique. L'idéal du courtisan englobe les valeurs humanistes (connaissance approfondie des « lettres », du latin et du grec, pratique de tous les arts) et celles, traditionnelles, de l'aristocratie féodale (habileté à manier les armes, vertu militaire, et aussi « courtoisie » au sens provençal, galanterie, dévotion à la « dame »). Mais ce n'est pas tant par l'accumulation des qualités exigées du courtisan (accumulation que l'on retrouvera sous une forme boulimique dans le programme éducatif de Rabelais) que Castiglione est original, que par l'accent qu'il met sur la « manière » dont ces qualités doivent être exercées. Elles ne trouvent en effet leur perfection que dans la mesure où elles sont perçues et appréciées dans le lieu social où elles ont à se déployer. C'est leur « convenance », la manière dénuée d'« affectation », c'est-à-dire d'excès, ce que Castiglione nomme la « sprezzatura », la désinvolture, la négligence apparente, qui donnent aux actes et aux propos du courtisan leur pleine valeur et efficacité, en les nimbant d'une « certaine grâce » qui rend leur auteur digne d'être aimé de tous, et en premier lieu du prince.

Si Castiglione a tiré de son expérience personnelle les observations qui donnent à son portrait de l'homme de cour son caractère d'authenticité irrécusable, l'analyse à laquelle il procède de la manière courtisane a été rendue possible par les instruments que lui a fournis l'humanisme rhétorique, et en particulier Cicéron, avec le portrait qu'il donne, dans le *De oratore,* de l'orateur considéré comme un modèle de perfection humaine, et, dans le *De officiis,* avec sa notion de *decorum* qui exprime la convenance et l'accord de l'homme avec lui-même, avec les autres, et avec les circonstances. La touche originale apportée par Castiglione est une certaine esthétisation de la vie, un aspect aristocratique accentué, et une atmosphère courtoise qui culmine dans l'hymne à l'amour de style néo-platonicien sur lequel l'œuvre s'achève.

Le *Livre du courtisan* (*Il cortegiano,* 1528 ; éd. A. Quondam & N. Longo, Milan, Garzanti, 1981 ; trad. fr. J. Colin, *Le Courtisan,* Paris, 1537) n'est pas un simple manuel de savoir-vivre. Il évoque à la fois un moment exquis de l'histoire italienne et européenne, et un idéal humain élevé et équilibré, situé dans un lieu, la cour, qui, à partir du XVIe s. surtout, devient dans l'Europe entière le centre privilégié de l'initiative politique et culturelle. D'où le succès de cette œuvre maintes fois rééditée et rapidement traduite en français, en espagnol, en anglais, en latin, et qui donne naissance à une abondante littérature, à la fois descriptive, normative et prescriptive, de conseils destinés non seulement à l'homme de cour proprement dit, mais aussi au gentilhomme en général, au bourgeois, à la dame, sans parler des enfants (il faut citer sur ce point le célèbre *De civilitate morum puerilium* [1530] d'Érasme, tout à fait indépendant par ailleurs du livre de Castiglione). Cette littérature, au fur et à mesure que l'on s'avance dans le XVIe s., perd de plus en plus son caractère aristocratique et se destine à un public large. Elle perd aussi son élévation éthique et humaniste, et s'émiette dans une multiplicité de codes de « bonnes manières » et de manuels de réussite mondaine, ou bien donne naissance à ce type d'analyse impitoyable des ressorts de la vie sociale que les grands « moralistes » du XVIIe s., Gracián, La Rochefoucauld, La Bruyère, pousseront à un degré de perfection inégalé. Au nom de la « vérité effective des choses », les valeurs humanistes telles qu'elles s'exprimaient dans le thème de la « dignité de l'homme » sont alors démystifiées *(Les Moralistes français au XVIIe et au XVIIIe s.).*

Parmi les traités moraux ou « traités des manières » du XVIe s. italien, certains sont à citer à cause de leur portée proprement philosophique. Alessandro Piccolomini, important vulgarisateur de la pensée logique et scientifique de son siècle, publie en 1542 un livre au titre significatif, *De la institutione di tutta la vita de l'homo nato nobile et in città libera,* qu'il reprendra et développera en 1560 sous le titre de *Della institutione morale libri XII.* Les *Ricordi ovvero ammaestramenti* de Mgr Saba da Castiglione, qui datent de 1546-1554, présentent, dans l'optique de la Contre-Réforme catholique, une somme du comportement vertueux dans toutes les circonstances de la vie, la vertu consistant à « observer, en bon et fidèle chrétien, dans la manière dont on se vêt, se tient, marche, parle, écoute, et dans toutes les autres choses, toujours la majesté, la gravité, la modestie, la maturité et le decorum ». Mais deux ouvrages surtout se détachent, ceux de Della Casa et de Guazzo, qui égalent presque celui de Castiglione pour ce qui est de l'influence exercée dans l'Europe entière.

Le *Galateo ovvero de' costumi* (1558) de Mgr Giovanni Della Casa, un des plus grands poètes lyriques italiens du XVIe s., traite des *costumi,* c'est-à-dire des coutumes, des mœurs, des manières, et de tout « ce qu'il convient de faire pour être bien éduqué, plaisant et de belles manières dans les rapports avec les gens ». Comme chez Castiglione, le critère de la qualité des manières est d'ordre aussi bien esthétique que moral : « Il ne faut pas se contenter seulement de faire les choses bonnes, mais il faut s'appliquer aussi à les faire avec élégance », car la grâce et l'élégance fournissent à la morale le supplément dont elle a besoin pour que le bien et le beau coïncident dans l'unité harmonique de l'être. Mais autant, sinon plus qu'à cette exigence métaphysique d'ordre et d'harmonie, les manières doivent répondre à un besoin tout à la fois rhétorique, social et moral. Elles doivent permettre à l'homme, être social par nature, de vivre « en compagnie », « en conversation », de « communiquer et avoir des relations avec les autres ». Les bonnes manières ne participent donc plus, comme chez Castiglione, à l'édification d'un homme « parfait », elles ont un objectif plus modeste, qui est de rendre supportable, voire agréable, « cette pénible vie mortelle qui est la nôtre », en évitant, grâce au discernement *(discrezione),* toutes les occasions de heurt qu'entraîne la vie en société.

C'est à cette notion de « conversation », entendue dans le sens large de l'ensemble des rapports (médiatisés ou non par le langage) que les hommes peuvent entretenir ensemble, que Stefano Guazzo consacre sa *Civil conversazione* (1574). La conversation civile est une nécessité pour tous les hommes, quelle que soit leur condition et où qu'ils vivent, car la solitude condamne à la folie. Elle doit obéir aux règles classiques de la prudence, de la modération et de la dignité, mais également s'adapter aux circonstances de la vie quotidienne. Guazzo énumère donc une minutieuse casuistique de la conversation selon qu'elle met en rapport jeunes et vieux, nobles et roturiers, princes et sujets, savants et ignorants, citoyens et étrangers, religieux et laïcs, hommes et femmes, maris et épouses, parents et enfants, frères et sœurs, maîtres et serviteurs. La rhétorique des manières est ainsi généralisée, et son code, plus universel que celui de la cour, devient authentiquement « civil ».

Des hautes exigences intellectuelles et morales de l'humanisme à ses origines, avec son affirmation de la *dignitas hominis,* à ces codes de l'adaptation sociale, on peut considérer qu'il y a dégénérescence. À quoi on répondra que la vulgarisation des idéaux moraux de la Renaissance correspond à un élargissement, sinon à une démocratisation, de ces valeurs, qui ne sont plus réservées à l'humaniste professionnel ou à l'homme de cour, mais sont rendus accessibles à l'honnête homme » ou au « gentleman ». C'est en ce sens que la Renaissance a participé à la formation de l'homme moderne, non seulement en produisant ces quelques grandes figures « au-delà de la morale » qu'admiraient Burckhardt et Nietzsche, mais aussi et surtout en imposant des modèles opératoires de sociabilité qui n'ont rien perdu de leur pertinence morale.

► BARON H., *The Crisis of the Early Italian Renaissance,* Princeton (NJ), Univ. Press, 1966. — BURCKHARDT J., *La Civilisation de la Renaissance en Italie,* Paris, LGF, 1986. — CASSIRER E., *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance* (1927), trad. fr. P. Quillet, Paris, Minuit, 1983. — CASSIRER E., KRISTELLER P. O. & RANDALL J. H. Jr éd., *Renaissance Philosophy of Man,* Univ. of Chicago Press, 8e éd., 1963. — DALY P. M. & MANNING J. éd., *Aspects of Renaissance and Baroque symbol theory, 1500-1700,* New York, AMS Press, 1999. — ELIAS N., *La Civilisation des mœurs,* Paris, Calmann-Lévy, 1973. — FLORIANI P., *Bembo e Castiglione,* Rome, Bulzoni, 1976. — GANDILLAC M. DE, *La Philosophie de la « Renaissance »,* in *Histoire de la philosophie,* t. II, Paris, Gallimard « Pléiade », 1973. — GARIN E., *L'umanesimo italiano,* Rome/Bari, Laterza, 11e éd., 1990 ; *L'Éducation de l'homme moderne 1400-1600* (1957), trad. fr., Paris, Fayard, 1968. — GILSON É., « Humanisme médiéval et Renaissance » (1932), repris in *Humanisme et Renaissance,* Paris, Vrin, 1986. — HELLER A., *À Reneszánsz Ember,* Budapest, 1967, trad. ital., *L'uomo del Rinascimento,* Florence, La Nuova Italia Editrice, 1977. — KELLEY D. R., *Renaissance Humanism,* Boston, Twayne Publishers, 1991. — KRAYE J., « Moral philosophy », *in* G. B. SCHMITT éd., *The Cambridge History of Renaissance Philosophy,* Cambridge, Univ. Press, 1988. — KRISTELLER P. O., *Renaissance Thought. The Classic, Scholastic and Humanist Strains,* New York, Harper Torchbooks, Harper & Row, 1961 ; *Renaissance Thought II. Papers on Humanism and the Arts, loc. cit.,* 1965 ; *Renaissance Concepts of Man and Other Essays, loc. cit.,* 1972 ; *Renaissance Thought and its Sources,* New York, Columbia Univ. Press, 1979. — MANCA J., *Moral essays on the High Renaissance. Art in Italy in the Age of Michelangelo,* Lanham (MD), Univ.

Press of America, 2001. — MICHELET J., *Histoire de France. Renaissance et Réforme* (1855), Paris, R. Laffont, 1982. — MONTANDON A. dir., *Pour une histoire des traités de savoir-vivre en Europe,* Association des publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de Clermont-Ferrand, 1994 ; *Traités de savoir-vivre italiens,* Association des publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de Clermont-Ferrand, 1993. POPPI A., *L'etica del Rinascimento tra Platone e Aristotele,* Naples, Edizioni la Città del Sole, 1997. — TRINKHAUS Ch., *In Our Image and Likeness : Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought,* Londres/Chicago, 1970.

Alain PONS

→ *Érasme ; Machiavel ; Mœurs ; Montaigne ; Moralistes français des XVIIe et XVIIIe s. ; Stoïcisme jusqu'au XVIIe s.*

RÉPUBLICANISME → Libéralisme

RESPECT

Serait-il véritablement humain l'homme qui ne respecterait rien ni personne ? Selon le mythe évoqué par Platon (*Protagoras*, 320 *c*-322 *d*), après qu'Épiméthée eut distribué les aptitudes naturelles aux animaux et Prométhée l'habileté technique aux hommes, Zeus enfin fit présent aux hommes, à tous également, de *aidôs* / αἰδώς et *dikê* / δίκη, respect et justice, sans lesquels « aucune cité ne pourrait exister ». À Hermès de promulguer la loi de Zeus : « Que celui qui se montre incapable de participer au respect et à la justice soit mis à mort, comme une maladie au cœur de la cité. »

Fondée sur le respect, don divin, la communauté humaine s'élève au-dessus de la simple nature. Le respect est sentiment de l'ordre fondateur qui s'impose à tous et dont tous ont soin : il n'est pas seulement crainte, mais aussi retenue, pudeur, honte, modestie, refus d'abuser de sa force ou de son droit, scrupule, égard, indulgence, pitié (cf. les sens du verbe *aidéomai* / αἰδέομαι). Le respect s'adresse à la fois à la puissance à craindre et à la faiblesse à protéger, dont il reconnaît le caractère sacré. Il s'incline devant ce qui précède, qui donne naissance, qui fonde et il le prend en sa garde. Toute communauté traditionnelle commande que soient respectés les dieux, les mythes et les textes fondateurs, les ancêtres et les morts, les prêtres et les rois, les hôtes : « Il faut révérer les dieux, honorer les parents, respecter les vieillards » (Plutarque, *Morales,* 7e). Si dans l'*eusébeia* / εὐσέβεια des Grecs (piété, respect et amour des dieux, amour et respect filial) ou dans la *verecundia* des Romains on rencontre aussi la signification plus « psychologique » d'un sentiment individuel, néanmoins, comme *don* de Zeus, le respect, ni crainte ni amour, témoigne surtout de la reconnaissance à la fois « politique » et religieuse d'un seuil à ne jamais franchir. En cette retenue se préserve l'ordre divin du monde véritablement humain. Mais si Zeus a rendu l'homme capable de respecter, l'homme exerce de lui-même le respect ; le respect ne s'obtient ni ne se donne sous la contrainte. Et l'homme ne peut pas ne pas l'exercer sous peine de n'être plus humain : le respect de ce qui doit être respecté va de soi, pour ainsi dire naturellement.

La communauté traditionnelle fondée sur le respect est aussi une communauté hiérarchique et inégalitaire, même quand elle est démocratique : l'ordre est constitué de rangs, de places, de fonctions traditionnelles et différentes, de vérités immémoriales aussi et de rites codifiés. Lorsque la communauté traditionnelle se meurt et qu'émerge l'individu, c'est-à-dire la personne abstraite substituable en droit à toute autre, égale en droit à toute autre, et donc aussi en lutte potentielle avec toute autre pour l'obtention des mêmes places, l'ancien respect se perd. Dans la société moderne égalitaire l'individu tend à faire respecter ses droits et aller au bout de son droit plutôt qu'à respecter le droit d'autrui ou, simplement, à respecter autrui. À la limite, l'irrespect est érigé en valeur en même temps qu'est ironisée, au nom de l'égalité, toute prétention à une différence de rang ou de valeur. À l'opposé de la société traditionnelle qui regarde en arrière, en direction de l'origine et de la fondation, et accorde considération au passé – *respicere*, c'est regarder derrière soi, garder les yeux fixés sur ce qui précède, sur ce qui assure la stabilité, envers quoi avoir égard, sur quoi compter, auprès de quoi retourner pour y trouver recours et répit –, la société moderne de l'individu tend à valoriser, non point tant un avenir dans lequel réaliser une fin, objet d'attente et d'espoir, qui serait comme le symétrique de l'origine fondatrice, mais plutôt un présent toujours renouvelé, sans épaisseur historique, sans passé et sans avenir, éphémère, dans lequel tout se vaut et rien ne vaut, et où la dérision remplace le respect. Ces deux figures de la conscience du temps, l'une privilégiant la projection vers l'avenir, l'autre la réduction au présent, ne correspondent pas au sens du respect, toujours tourné vers une antériorité immémoriale à laquelle l'homme – communauté ou individu – est redevable et de son être et de sa dignité. Dans l'objet du respect – homme, fonction, institution, règle, dogme ou croyance –, c'est précisément cette dimension d'origine, « archaïque », qui est reconnue. Aussi l'affirmation de la valeur absolue de la liberté et de l'égale valeur de tous les individus se substitue-t-elle à l'affirmation de la valeur de ce qui était en soi et par soi digne de respect. À la limite, aucune autorité ne peut pré-valoir : seul l'irrespect respecte vraiment la liberté, qui se sert de l'ironie là ou la tradition exige le respect. La comédie dévoile le visage de l'intérêt individuel se cachant sous la pompe de l'universel (Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, VII, B, *c*). Mais l'ironie

elle-même, comme figure de la négativité du concept, s'avère être la pratique du respect de la vérité : rien de fini ne mérite d'être respecté pour lui-même par ce que seul est absolu l'infini des médiations qui constitue et comprend tout fini. À son tour la philosophie dialectique a pu paraître trop respectueuse : de la volonté de comprendre et d'agir selon la raison. Aussi la dérision « postmoderne » accomplit-elle un pas de plus en direction d'une attitude limite pour laquelle tout serait égal et indifférent, pour laquelle l'exercice de la critique radicale n'aboutirait plus à la prise de conscience de ce qui est infiniment digne de respect, mais au contraire à dénier tout sens au respect. Certes il serait difficile voire héroïque de vivre selon les exigences d'un tel nihilisme qui ferait retour à la nature antérieure au don de Zeus mais, le plus souvent, les adeptes de la dérision ne le sont qu'en paroles, en poses, de manière sectorielle, et pour le reste s'adaptent avec conformisme à un ordre qu'ils servent et qui les sert.

Descartes et l'estime de soi

Entre les deux limites opposées du respect antique et de la dérision postmoderne, le traité des *Passions de l'âme* (1649) ouvre la modernité qui désormais pense le respect, non plus à partir de son objet, mais à partir du sujet se reconnaissant lui-même comme instance fondatrice : c'est l'estime de soi-même (la « vraie générosité ») qui rend capable de respecter (et de rendre justice, *suum cuique tribuere*). « D'autant qu'on a l'âme plus noble et plus généreuse, d'autant a-t-on plus d'inclination à rendre à chacun ce qui lui appartient ; et ainsi on n'a pas seulement une très profonde humilité au regard de Dieu, mais aussi on rend sans répugnance tout l'honneur et le respect qui est dû aux hommes, à chacun selon le rang et l'autorité qu'il a dans le monde, et on ne méprise rien que les vices » (III, 164). Il ne faut pas confondre estime et respect (ou vénération, selon III, 152). L'estime comme la vénération sont des formes dérivées, et même des espèces (III, 150) de l'*ad-miration*, passion primitive par laquelle nous prenons conscience de l'objet dans la nouveauté de son apparaître. L'objet retient notre attention, nous nous tournons vers lui en le mirant (II, 53). L'*estime*, pour sa part, ad-mire la grandeur, la valeur (III, 149) de cet objet (le mépris, sa petitesse) (II, 54) ; et la *vénération* est une estime qui ad-mire un objet considéré comme une cause libre (le dédain étant le mépris de la petitesse d'une cause libre) (II, 55). Seule est vraiment estimable, ou vénérable, une cause libre, c'est-à-dire une volonté ; c'est pourquoi « on peut s'estimer ou se mépriser soi-même » (III, 151). « Je ne remarque en nous qu'une seule chose, qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre et l'empire que nous avons sur nos volontés », libre arbitre qui « nous rend en quelque façon semblables à Dieu en nous faisant maîtres de nous-mêmes » (III, 152). L'*estime de soi* constitue la pierre angulaire de la sagesse et de la morale cartésiennes, la vertu même par laquelle l'homme se reconnaît pour ce qu'il est en propre et pour ce qu'il vaut, c'est-à-dire pour ce qu'il veut. « Ainsi je crois que la *vraie générosité,* qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement, partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne, que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé, sinon pour ce qu'il en use bien ou mal ; partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures » (III, 153).

Cette estime de soi est proprement la conscience que prend la volonté de son propre effort incessant pour demeurer volonté en acte, résolue à être et à être fidèle à soi, décidée à ne pas faillir à l'instant qui vient. Comme Dieu doit à tout instant recréer le monde, la volonté doit à tout instant vouloir à nouveau. Rien de plus grand donc, rien de plus estimable que la volonté continue, que la ferme constance de la résolution du généreux. Dans l'estime de soi, le soi est volonté qui n'a affaire qu'à elle-même en tant que « bonne volonté » (III, 154). Nulle référence ici de la volonté à une loi morale : la volonté est bonne si elle est pleinement volonté, volonté qui veut résolument. Cependant la générosité ne va pas sans humilité vertueuse (qui est « réflexion sur l'infirmité de notre nature » – III, 155) et « empêche qu'on ne méprise les autres » : le généreux suppose la bonne volonté « être, ou du moins pouvoir être, en chacun des autres hommes » (III, 154). Mais elle ne pourra jamais estimer, révérer autrui sans en même temps « se soumettre à lui *avec quelque crainte* », et c'est ce que Descartes nomme *vénération* ou *respect* (III, 162) : « Nous n'avons de la vénération que pour les causes libres, que nous jugeons capables de nous faire du bien ou du mal, sans que nous sachions lequel des deux elles feront. » Si l'arbitraire de mon libre arbitre ne peut susciter ma propre crainte devant moi-même, mais seulement la conscience humble de la faiblesse potentielle de ma volonté, celui d'autrui ne permet jamais de suspendre entièrement la méfiance à son égard. « Il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés » (*Méditations*, I). C'est pourquoi la notion même de respect « dû aux hommes, à chacun selon le rang et l'autorité qu'il a dans le monde » (III, 164) ne va pas sans une réserve de méfiance irréductible. Ce respect-là est second par rapport à l'estime de soi du généreux.

Kant et le respect de la loi morale

La conception kantienne est différente. Pour être bonne, il ne suffit pas que la volonté persévère

résolument (et à la limite *héroïquement*) dans son vouloir, il faut encore et d'abord qu'elle veuille s'élever de l'arbitraire singulier du libre arbitre à la volonté libre et donc pure et universelle, non déterminée par un objet particulier et sensible : qu'elle se veuille *volonté de la loi* : seule la loi peut et doit être voulue, seule la loi peut déterminer et informer la volonté. La loi de la volonté libre, autonome, se confond avec la loi de la raison : elle est raison agissante, raison pratique. Ce n'est donc pas la volonté pure proprement dite qui est soumise à la loi, mais le vouloir arbitraire de l'homme *(Willkür)*, qui peut opter pour la loi, sans cependant qu'on puisse jamais garantir qu'il a réussi à s'élever entièrement à elle et à ne vouloir que par elle. Loin d'être *sainte*, la volonté de l'être fini tend toujours à s'excepter, à persévérer dans sa singularité narcissique, à substituer la maxime de l'inclination sensible à la maxime de la volonté bonne.

La théorie kantienne du respect trouve ici son lieu. Comment penser la soumission à la loi morale d'un être fini ? Comment concevoir l'influence de la loi sur l'homme et sa volonté ? Comment représenter la détermination de la volonté en l'individu à et par la loi ? Pour une volonté sainte, le problème ne se pose pas, par définition : une volonté sainte est la volonté singulière dont la maxime serait, par nature, identique à la volonté de la loi. Il ne se pose pas non plus pour un être incapable de vouloir la loi, pour l'être seulement besogneux, seulement animal, uniquement mû par des représentations empiriques. Il se pose en revanche pour l'être fini *et* raisonnable, en l'espèce pour l'homme, en tant qu'il participe des deux règnes de la nature et de la liberté. Le problème est certes insoluble : nous ne pouvons concevoir « comment est possible une volonté libre » (*Critique de la raison pratique,* Ak. V, 72), cependant nous pouvons penser le *fait* que nous prenons conscience de la loi fondamentale de la raison pure pratique. Ce fait n'est pas empirique, bien que ce soit un fait qui apparaisse sur le plan de l'empirique et s'éprouve dans la conscience sous les espèces du sentiment, à savoir du sentiment de respect. Le respect est la conscience que prend de la loi morale l'être raisonnable et fini ; c'est la conscience du fait *a priori* de la raison pure en tant que pratique, de la loi morale en tant qu'elle commande inconditionnellement et ainsi limite et soumet la volonté de l'individu. Il ne s'agit pas d'un sentiment moral qui « serait antérieur à la loi morale et lui servirait de fondement » (*ibid.,* Ak. V, 75), au contraire, il s'agit de la loi elle-même en tant que présente à la conscience. Le respect est l'effet de la loi sur la sensibilité de l'être fini, il est « produit uniquement par la raison ». Il fait sentir l'autorité de la loi, et, si l'on peut dire qu'objectivement seule la loi pratique peut déterminer la volonté, subjectivement, du point de vue de l'être fini et raisonnable, c'est le sentiment du respect de la loi qui fournit le ressort qui pousse l'arbitre à obéir à la loi. « Le respect pour la loi morale est donc le mobile moral unique » (*ibid.,* Ak. V, 78). L'autorité propre à la loi morale et le sentiment du respect sont les deux faces, objective et subjective, nouménale et phénoménale, du même (à savoir de l'absolu) : « Le respect pour la loi n'est pas un mobile de la moralité, mais il est *la moralité même*, considérée subjectivement comme mobile, dans la mesure où la raison pure pratique, en enlevant par son opposition à l'amour de soi toutes les prétentions de celui-ci, donne de l'autorité à la loi, qui dès lors a seule de l'influence » (*ibid.,* Ak. V, 76).

L'homme accède à la véritable conscience de soi dans le respect de soi-même. La loi pratique est en quelque sorte le miroir grâce auquel seul l'homme parvient à se constituer comme « soi-même ». Il se voit d'abord humilié dans son égoïsme *(Selbstsucht)*, quête passionnée de soi-même sur le seul plan de la satisfaction des inclinations sensibles. Sa présomption *(Eigendünkel)* est complètement terrassée, son amour-propre *(Eigenliebe)* est limité « à la condition de son accord avec la loi ». Mais il se voit aussi élevé : sa capacité d'éprouver le respect de la loi et de vouloir agir par pur respect de la loi dégage sa *personnalité*, qui est « liberté et indépendance à l'égard du mécanisme de la nature entière ». La capacité de respecter devient elle-même objet du plus grand respect. Le respect pour la loi révèle la *dignité* de l'homme : « L'honnête homme [...] n'est-il pas soutenu par la conscience d'avoir maintenu et honoré en sa personne la dignité propre à l'humanité, de n'avoir pas à rougir de lui-même et de ne pas redouter le regard interne de l'examen de conscience ? » (*ibid.,* Ak. V, 88).

Le respect pour la loi fonde le « respect pour nous-mêmes dans la conscience de notre liberté » (*ibid.,* Ak. V, 161). Il fonde aussi le *respect pour autrui* en tant qu'*autrui*, comme moi-même, est une *personne*. Inversement, on peut dire que, du point de vue de l'ontologie pratique, il y a deux modes d'être : l'être des personnes et l'être des choses. « Le respect ne s'adresse jamais qu'à des personnes, en aucun cas à des choses » (*ibid.,* Ak. V, 76). Ces dernières ne sont jamais que des moyens ; elles ont un prix. Les premières sont aussi des fins en elles-mêmes et pour elles-mêmes, des êtres finis capables comme moi-même de vouloir la loi ; elles ont une *dignité* (qui, dans le cas de l'espèce humaine est nommée *humanité*). Comme telles elles sont objet de respect : elles sont « quelque chose qui limite toute faculté d'agir comme bon nous semble » (*Fondements de la métaphysique des mœurs,* II, alinéa 48). Mais « tout respect pour une personne n'est proprement que respect pour la loi dont cette personne nous donne l'exemple ». Je puis reconnaître « autrui », ou, plutôt, toute personne peut reconnaître toute autre personne *seulement sur le fond du rapport constitu-*

tif de la personne à la loi. La loi se présente à l'être fini comme *devoir* et se formule dans l'impératif catégorique : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen » (*ibid.,* II, alinéa 49). Enfin, même si l'homme éprouve le besoin de « reconnaître tous les devoirs comme des commandements divins », c'est encore et toujours le respect de la loi, de la volonté moralement parfaite, qui fonde le respect du commandement de Dieu. Le respect dans sa pureté n'implique ni crainte ni espoir, ni amour ni sympathie : la loi n'est l'objet d'aucune inclination. Dans le respect c'est *la loi elle-même qui est là sur le mode sensible*, dans l'immédiateté d'un sentiment qui éprouve l'obligation inconditionnée de libérer la volonté de tout sentiment. Le respect est le sentiment de la présence agissante de l'absolu, mais de *l'absolu de la loi* qui seul peut nous ouvrir à l'absoluité d'autrui ou de Dieu.

Phénoménologie et respect

La réflexion phénoménologique sur l'éthique prend appui sur le principe kantien pour le repousser, comme si le respect de la loi formait l'obstacle majeur au respect d'autrui. Même le respect libéré de la loi est parfois conçu comme une entrave à la rencontre et à la reconnaissance authentique d'autrui, dans la sympathie ou dans l'amour. Ainsi pour Max Scheler, « fonder l'amour sur le respect (et qui plus est, sur le respect d'une pure "loi", sans considération de la personne qui établit la loi), sur le respect d'une loi "qui prescrit l'amour", voilà bien le comble des absurdités auxquelles peut conduire le rationalisme appliqué à l'éthique. [...] "Respecter" une loi par ce qu'elle est une "loi", cela ne saurait jamais agir et n'a jamais effectivement agi sur la sensibilité d'un être » (*Le Formalisme en éthique...,* 1955, 228).

De même pour V. Jankélévitch, l'« invoqué » du respect ne peut être un universel, une abstraction. Le respect s'adresse à « quelque chose en quelqu'un », au « mystère personnel, à la fois attirant et repoussant » qui fait « l'inviolabilité de la personne ». « Le respect, impliquant la distance, n'est pas tant amour qu'ébauche du geste amoureux, élan arrêté et à tout moment inhibé, médusé, pétrifié par cette Gorgone de la chose vénérable. Le respect voudrait aimer, mais ne le peut, ou plutôt : ne l'ose » (*Les Vertus et l'Amour*, 1986, 107-108). Il ne se rapporte qu'indirectement à autrui ou à l'absolu, dans une allocution qui exige un tiers, témoin et médiateur, dans le vousoiement « qui ne tutoiera jamais ». « Il ne sait plus comment rendre prochain le lointain » (*ibid.,* 112). « N'osant aimer la personne elle-même [...], contrairement au courage qui aborde l'ennemi de face, le respect a la phobie de la proximité [...], il est facilement déçu par l'intimité de son idole » (*ibid.,* 117), tout en protégeant « l'amour lui-même contre [...] la familiarité prématurée ». Bien qu'il s'adresse à une personne et non à la loi impersonnelle, le respect ne parvient pas à rompre sa « muette solitude » de « sentiment unilatéral et irréversible » ; dans sa verticalité, dissymétrique et hiérarchique, il s'avère incapable de partage. Si, dans l'ordre éthique, il se trouve au-delà de la justice et du « comportement vide de la tolérance », il reste en deçà de la « positivité gracieuse de l'amour ».

L'originalité de Paul Ricœur tient à sa volonté d'assumer le double héritage de l'approche phénoménologique (le respect comme affection par autrui, mais affection insuffisante : « la chose même », autrui en personne, n'est authentiquement là que dans la sympathie, dans l'amour) et de l'approche kantienne (le respect comme affection par la loi). Le respect discerne « l'apparaître d'autrui » : il est « position absolue d'autrui » qui s'annonce à moi dans sa « double énigme de subjectivité étrangère et semblable ». Le respect brise « la dictature de la représentation » : il « met en présence de... sans proprement connaître », sans objectiver ; il « protège contre la vaine curiosité du savoir », il « regarde de loin » et « creuse la distance [...] en mettant autrui à l'abri des empiétements de ma sensibilité indiscrète ». « Autrui est un centre d'obligations pour moi. [...] L'existence en soi d'autrui est posée avec sa valeur absolue dans un seul et même acte. » Or, selon Ricœur, la force de Kant vient de ce qu'il « lie le problème de la personne à celui de l'obligation et celui de l'obligation à celui de la raison pratique ». Certes la morale effective ne peut en rester au formalisme du respect de la loi. Il faut « saisir le respect à l'œuvre dans la pulpe affective et historique de la sympathie et de la lutte ». Mais si le respect ne suffit pas à constituer la relation éthique concrète, il en est la condition. « La sympathie, c'est le respect considéré dans sa matière affective ; le respect, c'est la sympathie considérée dans sa forme pratique et éthique [...] comme position active d'un autre soi, d'un alter ego. » Ainsi la sympathie est-elle « la matière et la splendeur du respect ». Même dans le mépris ou la haine, le respect, fond de « la structure éthique » de tout affect à l'égard d'autrui, fait qu'« autrui continue d'être obscurément reconnu, lors même qu'il est passionnément supprimé et nié en intention ou en fait ». Dans sa *Philosophie morale*, Éric Weil tente, lui aussi, d'articuler la théorie kantienne du respect avec une approche phénoménologique et historique, mais de style hégélien, et de montrer que, bien comprise, elle est un eudémonisme : « l'homme moral sera malheureux, au plus profond de lui-même, à moins qu'il n'agisse par pur respect de la loi et au mépris de tout bonheur empirique » (p. 38).

En dehors de Ricœur ou de Weil, la réflexion éthique s'élabore plutôt contre Kant. Ainsi Emmanuel Levinas esquisse la relation éthique comme face-à-face : le visage est à la fois appa-

raître d'autrui, sinon de l'Autre, et apparaître de la loi. Si le visage signifie muettement la loi – « Tu ne tueras point » – précisément parce qu'« autrui est le seul être que je puis vouloir tuer » (*Totalité et Infini*, 1968, 177), la loi détachée du visage et exposée dans le discours, n'exalte plus que le neutre, « l'obéissance qu'aucun visage ne commande » (*ibid.*, 275). « Respecter, ce n'est pas s'incliner devant la loi, mais devant un être qui me commande une œuvre » (« Le Moi et la totalité », 1954, 371). Ce respect, « condition de l'éthique », est à la fois responsabilité pour autrui, allégeance à autrui, et « relation réciproque, entre égaux », qui « permet de dire Nous ». Hans Jonas, à la suite de Scheler, rejette la tautologie vide et les incohérences d'une morale formaliste. « Seule la chose elle-même, et nulle idée de l'universalité peut susciter » le sentiment du respect. « Mais le respect lui-même ne suffit pas [...]. Seul le sentiment de responsabilité qui vient s'y ajouter en liant tel sujet à tel objet nous fera agir en sa faveur » (*Le Principe responsabilité*, 1979, 130). Il nous disposera « à soutenir la revendication d'exister » de cet objet qui, avant tout, est ce qui vient à l'existence, ce qui vient à naître. La responsabilité est ici tout entière tournée vers l'avenir. « Souvenons-nous que la sollicitude pour la progéniture est l'archétype humain élémentaire de la coïncidence entre la responsabilité objective et le sentiment subjectif de responsabilité, tellement spontanée qu'elle n'a pas besoin d'invoquer la loi morale, et que la nature nous a par avance éduqués en vue des types de responsabilité qui manquent de l'assurance de l'instinct, et qu'elle y a préparé notre sentiment. » Il pourrait sembler que H. Jonas revienne à la conception traditionnelle en l'inversant, substituant au respect craintif des ancêtres le respect naturel et protecteur de la progéniture. Ce faisant, va-t-il au-delà de l'analyse kantienne du fondement de la morale ou revient-il en deçà d'un acquis philosophique décisif ?

Quel est le sens éthique du déni du respect pour la loi morale en tant que telle ? Un plus grand ou un moindre respect pour l'homme en sa finitude ? pour la personne concrète ? Ou encore, l'opposition kantienne de la nature et de la liberté apparaîtrait-elle comme la justification d'un abandon, qui se révèle de plus en plus catastrophique, de la nature aux techno-sciences, le respect étant réservé à ce qui excède la nature ? Ce serait oublier que Kant a été conduit, à partir de cette opposition, à penser dans la troisième *Critique* l'unité profonde de la nature et de la liberté : l'être fini, capable de respect pour la loi, est aussi capable d'admirer la beauté et la sublimité d'un monde comprenant des vivants, qui semblent être des idées réalisées. Mais déjà la *Critique de la Raison pratique* le disait, sur un ton aristotélicien : « Un observateur de la nature finit par bien aimer des objets qui d'abord offensaient ses sens, lorsqu'il découvre la grande finalité de leur organisation et qu'il délecte sa raison de cette contemplation ; et Leibniz, après avoir soigneusement examiné un insecte au microscope, le replaça avec précaution sur sa feuille, parce qu'il s'était trouvé instruit en le regardant, et qu'il en avait reçu pour ainsi dire un bienfait », *Critique de la raison pure, Méthodologie de la raison pure pratique, AK V, 160* ; Pl. II, 799-800. N'est-ce pas le respect de la loi morale, et donc de la personne humaine, qui permettent à l'être fini et capable de raison, de discerner le seuil qu'il se doit de ne pas franchir afin de garder la distance qui fonde son humanité et lui ouvre la possibilité d'habiter le monde et de le respecter ?

► ANTELME R., *L'Espèce humaine* (récit), Paris, Gallimard, 2ᵉ éd., 1957. — ARMENGAUD F., « Animalité et humanité », *Encyclopaedia Universalis* (suppl.) : *Les enjeux*, 1985, 13-22. — AUDARD C. dir., *Le Respect. Les limites du respect : de l'estime à la déférence*, Paris, Le Seuil « Points-Essais », 2002. — BERGSON H., *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, chap. 1 : « L'obligation morale », Paris, PUF (éd. du centenaire), 1959. — DESCARTES R., *Les Passions de l'âme*, introd. et notes, G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1955. — JANKÉLÉVITCH V., « Le Vous du respect et le Tu de l'amour », *Traité des vertus II, Les Vertus et l'Amour* (vol. 2), Paris, Flammarion « Champs », 1986, 105-118. — JONAS H., *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. de l'all. J. Greisch, Paris, Le Cerf, 1990. — KANT E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, *Critique de la raison pratique*, *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1985. — KRÜGER G., *Critique et morale chez Kant*, Paris, Beauchesne, 1961. — LEVINAS E., « Le Moi et la totalité », *Revue de métaphysique et de morale*, oct.-déc. 1954, 353-373 ; *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1968 ; « Transcendance et hauteur », *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. LIV, 1962, 91-113. — NABERT J., *Éléments pour une éthique*, chap. XI : « Les sources de la vénération », Paris, PUF, 1943, 2ᵉ éd., Aubier, 1992. — PHARO P., *La logique du respect*, Paris, Le Cerf, 2001. — PLATON, *Protagoras*, Paris, Belles Lettres, 1966. — RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990 ; « Sympathie et respect », *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, 266-283. — SCHELER M., *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs* (1913-1916), trad. de l'all. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955. — WEIL É., *Philosophie morale*, Paris, Vrin, 1961 ; « Faudra-t-il de nouveau parler de morale ? », *Philosophie et Réalité*, Paris, Beauchesne, 1982, 255-278.

Gilbert KIRSCHER

→ *Autrui ; Citoyen ; Impersonnalité ; Kant ; Sentiments ; Weil É.*

RESPECT DE SOI → Dignité

RESPONSABILITÉ

Le problème philosophique de la responsabilité a pour objet les conditions d'imputabilité de nos actes et omissions.

Dans le langage commun, le terme « responsabilité », outre son emploi dans le contexte de l'imputabilité, se réfère souvent à des devoirs ou obligations liés à un statut. Lorsqu'une personne occupe un rôle social ou une fonction (parents, mandataire politique, pilote d'avion, etc.), on la dit responsable du bien-être des personnes ou de l'exécution des tâches dont elle a la charge, en ce sens qu'elle est supposée se conformer aux devoirs et obligations liés à son statut (y compris l'obligation d'agir de manière « responsable », c'est-à-dire de façon raisonnable et prudente). C'est apparemment à cet usage du terme que font appel ceux qui insistent, dans le cadre de la réflexion contemporaine sur les implications éthiques de la science et de la technologie moderne, sur la nécessité, pour la philosophie morale, de développer une notion complémentaire de responsabilité, notion qui se définirait en fonction du pouvoir accru et potentiellement destructeur de l'être humain sur son environnement (Jonas, *Le Principe responsabilité,* IV, II-VII). Ainsi parle-t-on par exemple de la responsabilité de l'homme à l'égard de la nature ou des générations futures. Toutefois, il ne semble pas, au vu des problématiques abordées dans ce cadre, qu'on puisse parler d'un problème de responsabilité radicalement nouveau. Il s'agit sans doute d'une question importante que de savoir si les nouvelles modalités de l'agir humain impliquent des devoirs et obligations inédits, mais c'est avant tout un problème de justification de normes. Quant à la question de savoir si notre notion de responsabilité devrait être adaptée à des contextes où nos actes, outre qu'ils peuvent entraîner des risques considérables, impliquent des conséquences dépassant très largement nos intentions, il s'agit bien d'un problème de responsabilité, mais qui n'est pas radicalement différent du problème classique de l'imputabilité.

Responsabilité pénale et responsabilité morale

Dans un système de droit pénal et d'un point de vue purement formel, est responsable d'un acte illicite le sujet désigné, conformément aux critères fixés par la loi, comme sujet approprié de la sanction. Le contenu de ces critères n'est pas soumis à des contraintes conceptuelles. Il n'y a notamment pas d'obstacle conceptuel à définir comme responsables des individus qui n'auraient pas commis l'acte illicite ou qui ne l'auraient pas commis intentionnellement. Cependant, on considère généralement qu'une personne n'est « véritablement » responsable et que la sanction qui la frappe n'est « méritée » que s'il y a eu de sa part « intention coupable », si elle a accompli l'acte intentionnellement et en connaissance de sa nature illicite. Dans ce cas et ce cas seul, l'agent serait « moralement responsable » de son acte.

Le droit pénal contemporain présuppose-t-il l'intention coupable pour tous les délits ? C'est assurément le cas lorsque le crime, de par sa définition même, fait référence à l'intention et à la connaissance, comme dans le cas du recel (on ne peut receler que des biens qu'on sait volés) ou de l'homicide volontaire. Cependant, le fait que le dommage causé soit dû, non pas à l'intention de nuire, mais à l'erreur sur les conditions de fait et les circonstances de l'action, n'est pas suffisant pour excuser aux yeux de la loi. L'erreur n'excuse que si elle est invincible, c'est-à-dire lorsque, dans les mêmes circonstances, tout homme avisé et prudent l'eût commise (l'ignorance de la loi, elle, n'excuse pas). La loi fixe donc un critère objectif – celui de l'homme avisé et prudent – et considère comme responsable celui qui, suite à une omission ou une imprudence, délibérées ou non, n'a pas satisfait cette norme.

La nature de la faute impliquée dans les délits d'imprudence est une *vexata quaestio* en théorie du droit (Legros, *L'Élément moral dans les infractions*). Il est certain qu'on ne considère pas comme injuste le fait de sanctionner des actions dues à la négligence. Mais d'un autre côté, il paraît difficile de ramener, sans artifices conceptuels, cette notion à celle d'intention coupable.

Si la sanction pénale est censée présupposer la responsabilité morale, elle ne présuppose pas la *culpabilité* morale. Ceci, d'une part, pour la raison évidente que les actes légalement illicites ne le sont pas forcément d'un point de vue moral. Ainsi, pour des raisons de régulation sociale, la loi peut interdire la mendicité, mais on voit difficilement en quoi le fait de mendier serait moralement blâmable. D'autre part, même quand il y a convergence entre droit et morale quant à l'acte illicite, le jugement moral, à la différence du jugement pénal, prend souvent en considération les motifs de l'agent pour établir la culpabilité. Ainsi, aux yeux de la loi, un acte de désertion est constitué et peut être sanctionné dès que les conditions de la responsabilité sont établies (en l'occurrence, que le fait de ne pas de se présenter à son unité ne soit pas dû à la contrainte ou à la force majeure), quels que soient les motifs de l'agent (la considération des motifs pouvant éventuellement intervenir ultérieurement, dans la détermination de la peine), tandis qu'un système moral, même s'il désapprouve la désertion en général, peut admettre qu'elle soit justifiée dans certaines circonstances et pour certaines raisons.

Responsabilité et sanctions

La question de la responsabilité d'une personne par rapport à un acte ou une omission se pose toujours dans un contexte de sanctions – blâme ou éloge en morale, peine en droit pénal – et la réflexion philosophique a étroitement lié le problème de la responsabilité à celui de la justification des sanctions.

Le rapport entre responsabilité et sanctions a été interprété dans deux sens diamétralement opposés. À une première interprétation, selon

laquelle la responsabilité se définit par les raisons justificatives de la sanction, s'oppose l'interprétation selon laquelle la sanction est justifiée par les éléments définissant la responsabilité. La première position est liée à une théorie préventive de la sanction et nie l'existence d'un fondement indépendant de la notion de responsabilité, tandis que la seconde maintient une notion indépendante de responsabilité mais la formule généralement de façon à y englober les raisons justificatives des sanctions.

Le principe de la théorie préventive a été formulé comme suit par Bentham : « La prévention générale devrait être le but principal de la peine, comme elle en est la raison justificative. Au cas où un délit pourrait être considéré comme un fait isolé qui ne reviendra plus, la peine serait en pure perte, ne faisant qu'ajouter un mal à un autre » (*Principles of Penal Law*, 383). Dans cette conception, le fait de *menacer* d'une sanction les auteurs potentiels d'actes illicites se justifie par un souci de dissuasion, l'application *effective* d'une sanction à l'auteur d'un acte illicite se justifiant par la nécessité de sauvegarder la plausibilité de la menace (par ailleurs, un principe dit de l' « économie de la dissuasion » évite que la prévention se fasse à n'importe quel prix : le mal causé par le système de sanctions ne doit pas être supérieur au mal qu'il est censé empêcher).

Que le droit adopte tels critères de responsabilité et non tels autres s'explique, d'après Bentham et ses successeurs utilitaristes, par ces raisons justificatives de la sanction. Ainsi, déclarer irresponsables les enfants ou les déments, c'est-à-dire des personnes qui de par leurs capacités volitives et cognitives défectueuses ou insuffisamment développées ne sauraient comprendre des exigences normatives ou s'y conformer, s'explique par le fait que la menace d'une sanction n'aurait pas d'impact sur leur comportement. De même, la raison pour laquelle on ne retient pas la responsabilité de celui qui a été soumis à la contrainte physique ou de celui qui a agi par erreur ou ignorance, est que la menace n'aurait pas pu les empêcher d'agir, étant donné que l'un n'était pas maître de ses mouvements et que l'autre était dans l'ignorance de ce qu'il faisait.

On a souvent fait un mauvais procès à cette théorie, lui reprochant de justifier la condamnation de personnes innocentes au cas où elle serait socialement utile. Cependant, les utilitaristes ont toujours précisé que leur théorie ne s'applique qu'à des actes illicites, cette restriction se justifiant aisément par des principes utilitaires, en ce sens qu'un système pénal qui n'exclurait pas la condamnation d'innocents perdrait sa crédibilité et par là son efficacité préventive.

Une objection plus fondamentale part de l'interprétation que donne la théorie préventive des conditions d'excuse. La personne irresponsable ou celle qui a agi sous la contrainte ou dans l'ignorance ne sont pas responsables, dit Bentham, parce que dans leur cas la menace serait inefficace et inutile. Cependant, s'il est vrai que la *menace* ne saurait dissuader ceux qui agissent par imprudence ou erreur, cela n'exclut pas que la *sanction* puisse se justifier d'un point de vue utilitaire, dans la mesure où elle a pour effet d'inciter les individus à maintenir un certain degré de prudence et d'attention. En poursuivant cette logique, il est pensable qu'un système pénal n'acceptant l'ignorance ou l'erreur comme conditions élisives de la faute que dans des cas extrêmes ou même jamais, parvienne, en incitant les individus à un degré maximal de prudence, à réduire considérablement les délits de négligence, et il est également pensable que, en mettant en balance le mal causé et le mal empêché, un système de responsabilité objective soit socialement plus bénéfique qu'un système acceptant des conditions d'excuse. Or, il est probable que ce fait à lui seul ne serait jamais accepté comme raison suffisante pour adopter un système de responsabilité objective. Il devrait l'être pourtant, s'il est vrai que la notion de responsabilité se réduit aux conditions d'applicabilité des sanctions, interprétées dans un sens utilitaire.

Par opposition à la position qui entend absorber la notion de responsabilité dans les raisons justificatives de la sanction, la théorie rétributive défend l'existence autonome d'un concept de responsabilité : on n'est pas responsable d'un acte illicite parce qu'on est le sujet approprié d'une sanction, mais on est le sujet approprié d'une sanction parce qu'on est responsable de l'acte illicite. Cette idée est souvent exprimée au moyen de la notion de mérite : une sanction n'est juste que si elle est méritée (ce qui implique aussi que la sanction soit proportionnée à la faute) et elle n'est méritée que si l'agent est responsable de l'acte illicite.

La détermination de la portée exacte de cette idée de mérite est malaisée. De nos jours, le mérite est parfois présenté comme n'étant qu'une condition nécessaire de la sanction : en disant qu'un agent mérite une sanction, on signifierait uniquement qu'il serait justifié de le sanctionner, sans qu'on y soit obligé pour autant. Mais cette notion a longtemps été prise dans un sens plus fort où le fait de dire que le responsable d'un acte illicite mérite une sanction implique qu'on est obligé de le sanctionner sous peine de commettre une injustice (Kant, *Métaphysique des mœurs : Doctrine du droit*, II, E ; Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 90-104 ; Pie XII, « Problèmes fondamentaux du droit pénal », I). À l'arrière-fond de cette conception, on trouve une interprétation de la peine comme devant rétablir un ordre moral lésé ou perturbé par le crime, ce dernier étant conçu comme une sorte d'attentat délibéré à l'ordre social. La notion de responsabilité censée fonder cette notion de mérite et de sanction est généralement liée à l'hypothèse du libre arbitre, seul l'acte

accompli suite à un choix inconditionné, non soumis à des déterminants empiriques dont le contrôle échappe en partie à l'agent, étant susceptible de faire encourir une sanction qui serait méritée en un sens absolu.

On a longtemps considéré comme indissoluble le lien entre les notions de responsabilité d'une part, celles de mérite et de libre arbitre d'autre part. De sorte que ceux qui, tels les empiristes ou les utilitaristes, refusaient ces deux dernières notions, étaient conduits à nier un fondement autonome de la responsabilité, les implications peu plausibles de la théorie préventive fournissant à leur tour un argument de choix en faveur de l'hypothèse du libre arbitre, considérée comme incontournable pour sauvegarder une notion indépendante de responsabilité. Dans ce débat, les implications théologiques ont joué un rôle considérable : « Si les péchés viennent de ces âmes que Dieu a créées, ces âmes venant de Dieu, comment les péchés ne sont-ils pas immédiatement reportés sur Dieu lui-même ? », demande saint Augustin (*Du libre arbitre*, I, II, 4). La nécessité de préserver le Dieu créateur de la responsabilité du mal causé par sa créature a sans doute été un motif puissant pour défendre l'existence, à l'intérieur de l'être humain, d'une instance de choix inconditionnée, fondement indépendant de sa responsabilité pleine et entière.

Actuellement, la dichotomie entre théorie préventive et théorie rétributive semble dépassée, dans la mesure où on a tendance à reconnaître l'indépendance réciproque des notions de responsabilité et de sanction (Rawls, « Two concepts of rules »). Ce qui signifie, pour les uns, que la justification préventive des sanctions est limitée par un concept indépendant de responsabilité (Hart, *Punishment and Responsibility*, 40-50), et, pour les autres, que la justification d'une sanction comme méritée n'est pas déjà inscrite dans la responsabilité de l'agent par rapport à un acte illicite (Burgh, « Guilt, punishment and desert » ; Honderich, *Punishment*, 208-244).

Principes de la responsabilité

En posant la question de savoir si une personne est responsable d'un acte particulier, à première vue blâmable ou méritoire, on présuppose déjà qu'elle possède certaines capacités cognitives et volitives. Se situent en dehors de la sphère de l'approbation ou de la désapprobation morale ou pénale, celui qui ne dispose pas de capacités mentales suffisantes pour comprendre certaines normes morales ou légales et les appliquer dans des circonstances concrètes, ou celui dont les capacités volitives perturbées l'empêchent d'agir en conformité avec ses jugements. Les personnes considérées comme « irresponsables » ne sont donc pas des personnes dont on aurait examiné les actes un à un pour conclure qu'elles ne sont responsables d'aucun. Ce sont des personnes dont les actes échappent d'emblée à la question de la responsabilité parce qu'elles ne sont pas accessibles, momentanément ou en permanence, aux exigences morales ou légales. Le fait d'être « responsable de ses actes » signifie qu'on possède des capacités volitives et cognitives suffisantes pour se voir, éventuellement, imputer tel acte particulier, mais ne préjuge en rien de la responsabilité par rapport à cet acte.

Dans quelles conditions un agent « responsable de ses actes » est-il responsable d'un acte particulier, à première vue blâmable ou méritoire ? Une suggestion naturelle consiste à dire qu'il l'est pour tout acte où il y a eu de sa part un engagement volitif et cognitif minimal, l'engagement volitif minimal étant que son comportement soit un acte (c'est-à-dire un mouvement corporel intentionnel et non un mouvement simplement subi, effet de quelque mécanisme physiologique ou d'une cause externe, comme la force physique exercée par autrui), l'engagement cognitif minimal étant que l'agent soit conscient de ce qu'il fait.

En ce qui concerne les abstentions et leurs « conséquences » (c'est-à-dire les événements qu'on aurait pu empêcher en intervenant dans le cours des choses), ainsi que les conséquences de nos actes, ce principe implique qu'on est responsable de ses abstentions intentionnelles, ainsi que des conséquences intentionnelles ou simplement prévues de ses actes et abstentions. Par contre, on ne l'est pas, toujours selon ce principe de l'engagement minimal, des mouvements corporels subis, des abstentions non intentionnelles et des conséquences d'une action ou d'une abstention qu'on n'a ni voulues ni prévues.

L'engagement volitif et cognitif exigé par ce principe est minimal en ce sens qu'il n'est pas nécessaire qu'on ait agi de bon gré, qu'on ait adhéré intérieurement à son acte ou qu'on ait désiré ou voulu les conséquences de son acte, pour en être responsable. On est donc notamment responsable des actes accomplis sous la menace car, s'il est vrai que dans ces cas on agit à contrecœur, on agit malgré tout intentionnellement et dans un but précis, qui est d'éviter qu'autrui réalise le mal dont il nous menace.

Le fait d'être responsable d'un acte ne signifie pas qu'on doive être blâmé ou loué, mais uniquement que la question du mérite ou du blâme est posée. La réponse dépend de critères fixés par les systèmes normatifs : type de motivation requis par le blâme ou l'éloge, motifs et circonstances susceptibles de justifier un acte à première vue blâmable, etc. La différence entre jugement de responsabilité et jugement normatif est souvent obscurcie par une tendance à « psychologiser » les causes de justification. À cet égard, le cas de la contrainte est caractéristique. Certains actes accomplis sous la contrainte sont excusables, dit-on, parce que l'agent n'en est pas responsable, le fait d'avoir été exposé à une menace ayant perturbé ou aboli son pouvoir de décision. Cela peut

être vrai dans des situations extrêmes (et alors il s'agirait plutôt d'un cas d'irresponsabilité momentanée), mais certainement pas dans la majorité des cas où la contrainte excuse. Si on excuse l'agent, ce n'est point parce qu'il n'est pas responsable de sa décision, mais parce qu'on estime que, face à certaines alternatives et vu certaines circonstances, on ne peut exiger de lui de résister à la menace.

Si le critère de la responsabilité est l'engagement volitif et cognitif de l'agent, qu'en est-il des actes faits par erreur, ignorance, imprudence, etc. ? Ces cas peuvent parfois être traités par extension de ce critère, lorsque l'erreur, l'ignorance ou l'imprudence sont des conséquences prévues d'un acte intentionnel antécédent. Ainsi, l'homme ivre est responsable du dommage qu'il cause parce qu'il s'est enivré de plein gré, en ayant conscience de s'acheminer vers un état où il ne sera plus maître de ses actes. De même, on peut être tenu pour responsable des conséquences non intentionnelles dues à la négligence si, ayant eu conscience d'un risque, on s'est délibérément abstenu de prendre des précautions.

Mais cette stratégie a manifestement des limites. On peut se retrouver ivre sans jamais avoir eu l'intention de s'enivrer et encore moins d'en avoir prévu les conséquences possibles. Celui qui agit par ignorance ou erreur ne se doute pas qu'il ignore ou qu'il se trompe, et bien souvent l'imprudent n'est qu'un inconscient. Certes, dans ces cas, l'agent a été de bonne foi mais cela ne suffit pas pour l'excuser. On estime qu'il aurait pu éviter l'erreur ou l'imprudence.

Quelle est la portée de cet « aurait pu » ? Le droit pénal définit cette notion par rapport à une norme objective, à savoir le comportement qu'aurait eu un homme « avisé et prudent » dans les mêmes circonstances. Le droit contemporain a tendance à « personnaliser » cette norme en tenant compte des caractéristiques individuelles de l'agent. En effet, il est possible que ce qu'un homme avisé et prudent aurait pu éviter dans telles circonstances, l'homme concret qu'on juge ne l'aurait pas pu, si ses capacités sont diminuées (il peut être malade, âgé, pas très intelligent, etc.). Ni dans l'une ni dans l'autre de ces hypothèses, on ne cherche à savoir si la négligence ou l'erreur se rattachent causalement à un acte intentionnel antécédent.

La réflexion morale, dans un souci d'aligner les actes d'imprudence sur le principe de l'engagement volitif et cognitif, a élaboré des constructions assez hasardeuses où l'acte imprudent est interprété comme l'expression d'habitudes néfastes, habitudes dans lesquelles l'agent se serait engagé délibérément ou du moins auxquelles il se serait sciemment laissé aller (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 6, 1113 *b* 30 - 1114 *a* 31). Cette tentative de relier l'acte d'imprudence à un élément d'intentionnalité, même lointain, prouve à la fois trop et pas assez. Elle prouve trop dans la mesure où il y a toujours moyen d'établir *ex post actu*, pour n'importe quel acte non intentionnel, même pour ceux qui paraissent les plus excusables, un lien avec quelque décision antécédente, et elle ne prouve pas assez dans la mesure où la prudence habituelle d'un agent n'excuse pas son imprudence ponctuelle. Paradoxalement, c'est même l'homme habituellement prudent qui se pardonne le moins une négligence passagère.

Il paraît difficile d'éviter la conclusion que, dans les cas d'imprudence, aussi bien en droit qu'en morale, la sanction suit une logique préventive : on sanctionne les actes d'imprudence parce qu'on veut imposer une certaine norme de circonspection et d'attention, et le sujet moral accepte cette norme parce qu'il a conscience de son importance comme principe régulateur du comportement, de celui d'autrui comme du sien propre. Cependant, le seul principe préventif n'est pas en mesure d'expliquer pourquoi on considérerait comme injuste un système de responsabilité stricte, et pourquoi on estime qu'un critère personnalisé est plus juste que le critère abstrait de l'homme raisonnable et prudent. Comme l'a noté Hart (*op. cit.,* 44), même si on savait avec certitude que l'abandon des conditions d'excuse augmenterait l'efficacité de la prévention, il est probable qu'on ne les abandonnerait pas, et si malgré tout on le faisait, on aurait l'impression d'avoir sacrifié un principe important à un autre : on aurait subordonné le principe du respect de l'individu autonome à l'intérêt social d'une efficacité optimale d'un système de normes.

C'est ce principe de l'autonomie de l'individu qui semble être le point de convergence de nos jugements de responsabilité. Le fait de lier la responsabilité, soit à l'engagement volontaire et cognitif de l'agent, soit à sa capacité de principe d'atteindre un certain niveau de prudence et de réflexion dans ses interactions sociales, s'explique par une décision fondamentale de notre système de responsabilité en faveur de l'individu maître de ses choix, capable d'orienter son comportement en conformité ou en désaccord avec un système de normes. Que la responsabilité s'attache aux choix informés de l'individu (ou à sa capacité de principe de faire de tels choix) semble à tel point lié à la notion d'agent moral que des systèmes pénaux, religieux ou moraux dans lesquels la responsabilité est engagée par substitution, contact passif, appartenance au même groupe que l'auteur de l'acte illicite, etc. (Fauconnet, *La Responsabilité*, 25 *sq.*) paraissent irrationnels. C'est sans doute le cas si on les juge du point de vue de notre idée de moralité. Une autre question est de savoir si cette idée est la seule qui soit rationnellement justifiable.

Responsabilité et déterminisme

La conviction que nos choix et nos actes sont explicables et prédictibles, dans une certaine mesure, à partir de leurs antécédents, est à la base de notre compréhension de l'action et de toute

interaction sociale. Connaissant le caractère d'autrui, on sait prédire avec une certitude raisonnable les décisions qu'il va prendre. Lorsqu'on se trouve face à un comportement inattendu, on ne l'accepte pas comme inexplicable mais on se met à rechercher les éléments, nouveaux ou ignorés jusque-là, qui permettent de le comprendre. Même nos tentatives d'autoréforme présupposent la croyance que nos comportements sont l'expression d'habitudes plus ou moins fixes et sur lesquelles nous n'avons pas de prise directe. Comme tout le monde le sait, la modification d'un trait de caractère ne se fait pas par simple acte de volonté mais nécessite la mise en œuvre d'une stratégie volitive et cognitive complexe s'appuyant sur des déterminismes existants pour en créer de nouveaux.

Nul n'a jamais contesté que nos actes et nos choix sont déterminés en ce sens. Le problème de la compatibilité du déterminisme et de la responsabilité oppose ceux qui estiment qu'on peut faire une place, dans ce tableau, à la notion de responsabilité, à ceux pour qui la notion de responsabilité nécessite l'hypothèse complémentaire de la possibilité, pour l'homme, de faire des choix inconditionnés. Ces « incompatibilistes » se départagent entre ceux qui pensent que cette hypothèse peut être rationnellement fondée et ceux qui, estimant cela impossible, sont conduits à rejeter la notion de responsabilité.

Quant aux « compatibilistes », le fait que nos actes soient déterminés par des dispositions, dans la genèse desquelles interviennent par ailleurs des éléments sur lesquels nous n'avons pas prise (notre éducation, le milieu social, ou simplement des concours de circonstances), n'exclut pas la responsabilité de l'agent, puisque ce déterminisme laisse intactes les notions d'action rationnelle, de délibération, de choix et de décision. Ce n'est que lorsque le pouvoir de délibération et de choix est court-circuité par des déterminismes locaux qui dépossèdent l'individu du contrôle sur son comportement, qu'il n'en est plus responsable (Frankfurt, « Alternate possibilities and moral responsibility » ; Klein, *Determinism, Blameworthiness and Deprivation*).

On objecte habituellement à cette position qu'elle est inconsistante. Du moment que l'on admet que nos actions sont déterminées par nos dispositions et des circonstances externes et que ces dispositions sont à leur tour les résultats de causes antécédentes, il faut admettre que nos décisions et nos actes sont causalement déterminés comme n'importe quel événement de la nature et que, comme tels, ils sont prédictibles en principe, à condition de connaître l'ensemble des conditions antécédentes et de disposer de lois adéquates. Bien sûr, l'être humain croit choisir, mais un choix qui peut être prédit en principe aussi infailliblement que les phases de la lune n'est qu'une illusion de choix. Que, dans le cas de l'action humaine, la cause prochaine du comportement soit mentale ou interne – que l'être humain ait son principe d'action en lui-même, comme le dit Aristote (*op. cit.*, III, 6, 1110 *a* 15) – n'est de toute évidence pas suffisant pour fonder la responsabilité de l'être humain, si ce dernier n'est rien d'autre qu'un « automate spirituel ».

Ce spectre du déterminisme, conjuré par Kant en des termes dramatiques (*Critique de la raison pratique*, I, I, 3), a longtemps hanté les débats sur le déterminisme et la responsabilité. Il repose cependant sur des présupposés épistémologiques réducteurs. Ainsi, quoi qu'il en soit d'un observateur extérieur, il semble impossible pour l'agent lui-même de prédire son comportement, vu qu'il ne sera jamais en possession de tous les antécédents. En effet, toute prévision, faisant elle-même partie des antécédents, est susceptible de fournir de nouvelles raisons d'agir, et notamment celle d'agir conformément ou non à cette prédiction (Planck, *Vom Wesen der Willensfreiheit*, 151-171). D'autre part, l'intensionnalité du mental et l'intentionnalité des prédicats mentaux semblent rendre impossible la formulation de lois nécessaires pour prédire le comportement humain, dans le sens que Kant avait en vue.

Il faut donc sans doute accorder au compatibiliste qu'il y a moyen de fonder une notion de responsabilité à l'intérieur d'une conception déterministe de l'action humaine. Cependant, cela ne règle pas le fond du problème car il s'agit en fin de compte, dans ce problème de la compatibilité du déterminisme et de la responsabilité, d'un conflit entre deux conceptions de la justice, ou, plutôt, d'un conflit portant sur la possibilité ou l'impossibilité d'une justice parfaite. S'il est vrai que l'être humain est devenu ce qu'il est sous l'influence de facteurs qu'il ne contrôle qu'en partie et que même ses efforts d'autoréforme dépendent de sa constitution héritée ou de circonstances favorables, il y a apparemment une injustice intrinsèque inscrite dans nos systèmes de sanctions. Certes, en faisant dépendre la sanction de l'intentionnalité de l'acte, on respecte le principe de l'autonomie de l'individu comme sujet capable de choix, mais cette reconnaissance paraît purement formelle. Comment savoir si de deux individus qu'on sanctionne de la même façon pour un acte similaire, le premier, ayant bénéficié de moins d'opportunités pour réussir à se conformer aux normes morales ou légales, ne mérite pas la sanction à un degré moindre que le second, favorisé par des dispositions plus heureuses ou des circonstances favorables. De façon générale, puisqu'il est impossible de faire le partage, dans notre structure motivationnelle, entre ce qui est de notre propre fait et ce qui est dû à notre environnement social, et puisque de toute façon la réussite ou l'échec des efforts qu'on fait sur soi dépend d'éléments sur lesquels on n'a pas prise, il semble impossible d'évaluer, pour n'importe quel cas, la justice d'une sanction comme véritablement méritée.

Il est certain qu'une conception compatibiliste ne peut satisfaire cette exigence de justice. Tout au plus peut-elle tenir compte, dans la distribution des sanctions, de l'inégalité inexpugnable des individus. Mais cette pratique, reposant sur des intuitions plus ou moins grossières quant à la maîtrise de chacun sur ses actes et son caractère, paraîtra toujours incertaine et maladroite du point de vue de l'exigence d'une justice absolue. Seule peut satisfaire cette exigence une hypothèse posant que, au-delà de la détermination empirique, nos actes dépendent d'une instance de choix non contingente. Que, quelles que soient les raisons empiriques justifiant le choix, ce dernier dépend en fin de compte d'un acte de volonté inconditionné et souverain, délesté de tout élément contingent, ce pouvoir de choix, appartenant au même degré à tout être rationnel, justifiant l'égale application de sanctions à tous.

Le meilleur argument en faveur de cette hypothèse a toujours été de dire que sans elle il est impossible de justifier nos systèmes de sanctions. Or, on peut se demander si, de ce point de vue, l'hypothèse en question n'est pas trop forte. Si l'être humain est pleinement responsable de ses actes, comment expliquer nos efforts de rendre justice à autrui en tenant compte des contingences de sa vie ? Comment expliquer notre sentiment profond qu'aucun juge, aussi équitable soit-il, n'est capable de compenser l'inégalité due aux contingences naturelles et sociales et qu'une justice parfaite, si elle doit être rendue, ne peut être l'œuvre de l'homme ?

Le problème des conséquences indirectement intentionnelles

Le concept de responsabilité doit concilier l'idée de l'agent volontaire comme point d'ancrage de la responsabilité, avec la nécessité de ne pas laisser échapper comme non imputables les conséquences non voulues de nos actes. On a vu précédemment quelles ont été les tentatives de solution pour les conséquences non intentionnelles. Un problème analogue se pose à propos des effets dits « indirectement intentionnels », que l'agent prévoit sans pour autant les vouloir. Celui qui agit pour réaliser une fin et qui prévoit avec certitude que son acte aura des effets qu'il ne veut ni comme fin ni comme moyen, en est-il responsable et responsable au même titre que des conséquences voulues ? Autrement dit, le fait qu'une conséquence soit voulue et non simplement prévue, et *vice versa,* est-il pertinent pour l'évaluation normative ? C'est ce qu'ont pensé les casuistes des XVIe et XVIIe s., qui ont élaboré la doctrine dite de « l'acte à double effet » (Ghoos, « L'acte à double effet »), utilisée encore par la théologie morale catholique dans le contexte de l'éthique pratique. Ainsi par exemple, l'administration d'analgésiques à un mourant serait licite, même en sachant que cela abrège ses jours, du moment que la mort est une conséquence uniquement prévue et non directement voulue, ni comme fin ni comme moyen, d'un acte licite (soulager les souffrances). Par contre, administrer dans les mêmes circonstances une dose d'analgésiques pour faire mourir le patient (afin d'abréger ses souffrances) serait illicite parce que, dans ce cas, la mort serait directement recherchée.

La plupart des auteurs contemporains ayant examiné ce problème sont d'accord pour dire que la différence entre conséquences intentionnelles et conséquences prévues ne justifie pas à elle seule une différence d'appréciation morale ou juridique. Mais la question reste posée de savoir si les conséquences prévues peuvent être assimilées sans plus aux conséquences voulues ou, au contraire, si la doctrine de l'acte à double effet ne cache pas une différence à maintenir (Foot, « The problem of abortion and the doctrine of double effect » ; Thomson, « The trolley problem »).

À première vue, il n'y a pas de raisons valables de faire une distinction entre conséquences prévues et conséquences intentionnelles. Il ne semble pas qu'il y ait une différence pertinente entre celui qui met le feu à une maison en sachant qu'il va causer la mort des occupants et celui qui met le feu avec l'intention de tuer les habitants. En décidant de réaliser une fin donnée tout en sachant qu'elle donnera lieu à certaines conséquences (intentionnelles ou prévues), on choisit de réaliser la structure d'action composée de cette fin et de ces conséquences et on est responsable de ces dernières (qu'elles soient intentionnelles ou simplement prévues) au même titre que de la première.

L'assimilation des conséquences prévues aux conséquences intentionnelles pose cependant un problème dans les cas où ces conséquences sont le fait de l'action d'autrui. Les organisateurs d'une manifestation politique dûment autorisée qui, tout en sachant que leurs adversaires tenteront de l'empêcher, décident de la maintenir, sont-ils coresponsables des troubles qui éclatent ? Prétendre que la responsabilité de l'agent est engagée dès qu'il a prévu que son acte donnera à autrui les moyens ou le prétexte d'accomplir un acte illicite reviendrait à lui imposer l'obligation d'intégrer dans ses raisons d'agir les motivations d'autrui, aussi sournoises et injustifiées soient-elles. À ce compte-là, il deviendrait impossible d'agir en conformité avec ses convictions personnelles, ces dernières étant noyées à chaque fois dans une foule de considérations pragmatiques.

Cette dérive vers une responsabilité hyperbolique est évitée plus aisément par le droit que par la morale, dans la mesure où le droit cherche surtout à imposer des devoirs négatifs (ne pas attenter à l'intégrité physique d'autrui, ne pas lui prendre son bien, etc.) tandis que les systèmes moraux insistent fortement sur les devoirs de solidarité. Si, pour prendre un exemple classique, le droit ne considère pas comme responsable de participation au crime le serrurier qui vend une clé

dont il sait qu'elle servira à un vol, du moment qu'il n'est pas établi dans son chef l'intention de prendre part ainsi à l'infraction, d'un point de vue moral, ce jugement paraît inacceptable.

On voit mal comment justifier rationnellement une limitation de la responsabilité dans le cadre des devoirs de solidarité, le fait de la restreindre aux conséquences directement intentionnelles paraissant particulièrement factice. Cependant, et c'est une chose souvent perdue de vue dans ce contexte, le fait que l'agent soit *responsable* de toutes les conséquences prévues de son acte, même s'il s'agit des actes d'autrui, ne signifie pas déjà qu'il puisse en être blâmé, mais seulement qu'il peut être blâmé au cas où il n'a pas de raisons justifiant son acte. Quant à la question de la justification, elle ne peut être résolue de manière générale mais est fonction des valeurs en conflit et du poids qui leur est accordé à l'intérieur des systèmes éthiques, selon qu'ils mettent l'accent sur les droits de l'individu autonome ou, au contraire, sur ses devoirs envers la communauté sociale. Ainsi, si la liberté de commercer du serrurier ne fait pas le poids contre la possibilité de pouvoir empêcher un vol, par contre, la valeur représentée par la liberté d'expression pourrait justifier le maintien de la manifestation, même au risque de susciter des troubles.

Le problème des conséquences indirectement intentionnelles se pose de nos jours avec une acuité particulière, dans la mesure où l'action de l'homme moderne se place souvent dans le contexte de collectifs – entreprises, collectivités, administrations – qui, absorbant l'action des individus, la portent, de par leur dynamique propre, à des conséquences qu'on peut difficilement rattacher à l'intention de départ (May & Hoffmann, *Collective Responsibility*). Les problèmes de responsabilité qui se posent dans ce cadre ne peuvent pas être résolus à l'aide de la notion classique de complicité, trop forte. Ainsi, le groupe dirigeant d'une entreprise peut être responsable des dommages causés à autrui par un produit qui s'avère dangereux, mais le plus souvent il serait absurde d'exprimer cette responsabilité en termes de participation intentionnelle à un délit. D'un autre côté, la notion de responsabilité individuelle paraît trop faible : dans le contexte d'actions collectives, cette responsabilité est diluée et souvent difficile à fixer, et de plus, il paraît injuste de faire porter à l'agent individuel la responsabilité de conséquences dues à des défaillances structurelles du collectif. Certaines législations (tel le Code pénal français de 1994) ont récemment admis, pour ces raisons, la responsabilité pénale des personnes morales, au-delà de la responsabilité de leurs représentants. D'un point de vue philosophique, ceci soulève une question intéressante, qui est de savoir s'il y a moyen de faire correspondre à cette responsabilité pénale une notion de responsabilité morale du collectif, distincte de celle des membres du collectif (French, *Collective and Corporate Responsibility*), question qui soulève des problèmes fondamentaux concernant les notions d'intention et d'action, notamment celui de l'extension possible de ces notions à des entités supra-individuelles.

► ANDELSON M. B., *Do no Harm*, Boulder (CO), Lynne Rienner Publ., 1999. — ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Louvain, Publ. Univ. de Louvain, 2e éd., 1970. — AUGUSTIN, *Du libre arbitre*, in *Œuvres*, t. VI, Paris, Desclée, 1941. — BENTHAM J., *Principles of Penal Law*, in *Works* (Bowring edition), 1859, t. 1. — BERGO B., *Levinas between Ethics and Politics*, Dordrecht, Kluwer, 1999. — BIRNBACHER D., Tun und Unterlassen, Stuttgart, Reclam, 1995. — BLONDIAU F. *et al.*, *Rétribution et justice pénale*, Paris, PUF, 1983. — BRADLEY F. H., « The vulgar notion of responsibility in connexion with the theories of free-will and necessity » (1876), *Ethical Studies*, Oxford, Clarendon Press, 2e éd., 1988. — BURGH R., « Guilt, punishment and desert », in SCHOEMAN éd., 1987, 316-337. — FAUCONNET P., *La Responsabilité*, Paris, Alcan, 1920. — FEINBERG J., *Doing and Deserving*, Princeton, Univ. Press, 1970 ; *Reason and Responsibility*, New York, Thomson Leaning, 1998. — FISCHER J. M., The Metaphysics of Free Will, Oxford, Blackwell, 1994. — FOOT P., « Le problème de l'avortement et la doctrine de l'acte à double effet », trad. F. Cayla, *in* NEUBERGM. dir., *La Responsabilité. Questions philosophiques*, Paris, PUF, 1997, p. 109-140. — FRANKFURT H., « Partis contraires et responsabilité morale », trad. M. Neuberg, *in* NEUBERG M. dir, *La Responsabilité. Questions philosophiques*, Paris, PUF, 1997, p. 55-64. — GHOOS J., « L'acte à double effet », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1951, t. XXVII. — GLOVER J., *Responsibility*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1970. — HART H. L. A., *Punishment and Responsibility*, Oxford, Clarendon Press, 1968. — HEGEL G. W. F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Vrin, 1975. — HONDERICH T., *Punishment. The Supposed Justifications*, Cambridge, Polity Press, 1989. — JONAS H., *Le Principe responsabilité* (1979), Paris, Le Cerf, 1990. — KANT E., *Critique de la raison pratique*, Paris, Vrin, 1965 ; *Métaphysique des mœurs : Doctrine du droit*, Paris, Vrin, 1971. — KLEIN M., *Determinism, Blameworthiness, and Deprivation*, Oxford, Clarendon Press, 1990. — LEGROS R., *L'Élément moral dans les infractions*, Paris / Liège, Sirey / Desoer, 1952. — MANWARING M. G. & FISHEL J. T., *Toward Responsibility in the New World Disorder*, Ilford, Cass Publishers, 1998. — MAY T., *Autonomy, Authority and Moral Responsibility*, Dordrecht, Kluwer, 1997. — MAY L. & HOFFMAN S. éd., *Collective Responsibility*, Savage (Maryland), Rowman & Littlefield, 1991. — NAGEL T., « Moral luck », in *Mortal Questions*, Cambridge, Univ. Press, 1979 (trad. fr., Paris, PUF, 1985). — NEUBERG M. dir., *La Responsabilité. Questions philosophiques*, Paris, PUF, 1997. — PIE XII, « Problèmes fondamentaux du droit pénal », *Relations humaines et société contemporaine. Directives de S. S. Pie XII*, Fribourg, Saint-Paul, 1956, p. 203-235. — PLANCK M., *Vom Wesen der Willensfreiheit* (1936), in *Vom Wesen der Willensfreiheit und andere Vorträge*, Francfort/Main, Fischer, 1990. — RAWLS J., « Two concepts of rules », *Philosophical Review*, 64, 1955. — RICŒUR P., *Philosophie de la volonté*, t. I : *Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, Aubier, 1950. — SABINI J., *Emotion, Character and Responsibility*, New York, Oxford Univ. Press, 1998. — SARTRE J.-P., *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970. — SCHMIDTZ D. & GOODIN R. E., *Social Welfare and Individual Responsibility*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998. — SCHOEMAN F. éd., *Responsibility, Character and the Emotions*, Cambridge, Univ. Press, 1987.

SCHWEKER W., *Responsibility and Christian Ethics*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1999. — STRAWSON P. F., « Liberté et ressentiment », trad. F. Cayla, *in* NEUBERG M. dir., *La Responsabilité. Questions philosophiques*, Paris, PUF, 1997, p. 109-140. — THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* (Ia IIae, qu. 6-21), Paris, Le Cerf, 1984. — THOMSON J. J., « Le problème du tramway », trad. F. Cayla, *in* NEUBERG M. dir., *La Responsabilité. Questions philosophiques*, Paris, PUF, 1997, p. 171-194. — WALLACE R. J., *Responsibility and the Moral Sentiments*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1994. — WILLIAMS B., *La honte et la nécessité*, trad. J. Lelaidier, Paris, PUF, 1997. — Coll. : Archives de philosophie du droit, *La Responsabilité*, Paris, Sirey, 1977.

Marc NEUBERG

→ *Acte et omission ; Action ; Apel ; Autonomie ; Autonomie de la personne ; Blâme et approbation ; Caractère ; Causes de l'action ; Décision ; Jonas ; Libre arbitre et déterminisme ; Pénale (Éthique) ; Pénalisation.*

RESPONSABILITÉ POLITIQUE → Pénalisation

RESSENTIMENT → Sentiments

RICHESSE → Travail

RICŒUR Paul, né en 1913

Né en 1913 à Valence, Paul Ricœur fait ses études à l'université de Rennes, puis à la Sorbonne et enseigne à Colmar et à Lorient avant d'être mobilisé au moment de l'entrée de la France dans la Deuxième Guerre mondiale. Fait prisonnier, il séjourne dans différents camps d'internement en Allemagne jusqu'en 1945. C'est à cette époque que Paul Ricœur réussit à se procurer un exemplaire de l'ouvrage d'Edmund Husserl, *Ideen I*, ouvrage charnière de la phénoménologie, qu'il traduit en insérant dans ses marges sa version française.

Après la Libération, Paul Ricœur enseigne la philosophie, à partir de 1948, à l'université de Strasbourg. C'est en 1956 qu'il est nommé professeur à la Sorbonne, poste qu'il quitte en 1966 pour accepter un professorat à l'université de Paris X - Nanterre, nouvellement créée, où il exerce les fonctions de doyen en 1969-1970. Il dirige simultanément le Centre de recherches phénoménologiques et herméneutiques au CNRS. Parallèlement à ces fonctions, Paul Ricœur enseigne chaque année aux États-Unis, de 1972 jusqu'à sa retraite en 1983. Cet enseignement s'effectue notamment à l'université de Chicago, où sa chaire est rattachée à la fois à la Divinity School, au Département de philosophie et à la Committee on Social Thought.

Si l'œuvre de Paul Ricœur a une portée très singulière pour la philosophie morale contemporaine, c'est dans la mesure même où elle déborde le cadre d'une réflexion spécifique sur les valeurs ou les systèmes éthiques pour élever son interrogation à un autre niveau d'analyse, qui a manifesté toute sa pertinence au cours du XXe s. : celui d'une élucidation des *fondements* de la philosophie morale et de ses conditions de possibilité. Si la tâche d'une telle élucidation constitue l'un des principaux soucis de son œuvre, elle ne doit toutefois pas être isolée des autres domaines auxquels il a consacré ses efforts au cours de six décennies de travail philosophique, s'étendant de la phénoménologie à la philosophie du langage et à la théorie herméneutique, jusqu'à la philosophie politico-juridique, champs en fonction desquels cette tâche a pu s'effectuer. Il nous appartient d'en dégager les enjeux et implications pour la philosophie morale.

L'infirmité du cogito et la philosophie du symbole

Le premier grand travail de Paul Ricœur, *La Philosophie de la volonté*, comprend deux tomes, intitulés *Le Volontaire et l'Involontaire* (1950) et *Finitude et Culpabilité* (1960). Dans *Le Volontaire et l'Involontaire*, l'auteur entreprend une investigation phénoménologique pure de la volonté humaine dans ses rapports avec l'involontaire. Si Paul Ricœur rapporte les actes volontaires à l'horizon involontaire constitué par le corps, ce n'est pas afin d'accentuer la distinction entre le *cogito* conçu comme lieu d'effectuation du vouloir et son enracinement corporel ; bien au contraire, le choix même de porter au jour d'un questionnement philosophique l'enracinement de la réflexivité dans la *volonté* humaine permet d'élaborer l'un des apports principaux de ce texte, qui est de jeter une nouvelle lumière sur le lien de réciprocité intime qui caractérise le rapport primordial entre réflexivité et corporéité.

L'investigation de ce rapport isole trois différents stades : le stade du « décider » exhibé dans ses liens avec l'involontaire corporel ; celui de la « motion volontaire » dans son rapport à la spontanéité corporelle ; puis celui du « consentement », pris dans ses interactions avec la nécessité corporelle, envisagée sous la triple expression du caractère, de l'inconscient et de la vie. À ce stade de l'analyse, l'idée de la volonté gagnée au travers des deux stades antérieurs se trouve inscrite dans une nécessité corporelle d'ordre ethnique, psychologique et vital. C'est ici que la perspective d'une anthropologie phénoménologique soigneusement élaborée engage le débat avec l'ethnologie, la psychanalyse et le vitalisme.

Dans le cadre de l'investigation phénoménologique menée dans *Le Volontaire et l'Involontaire*, les considérations d'ordre proprement moral demeurent en suspens, alors que toute l'attention se consacre à la description eidétique. Toutefois, cette

mise à l'écart des thèmes proprement moraux n'est envisagée que pour mieux préparer le terrain sur lequel pourra se présenter, dans *Finitude et Culpabilité*, la problématique morale constituant son fil conducteur : à savoir, la faillibilité humaine en tant qu'elle offre un foyer d'émergence du mal. Ainsi s'esquisse à travers ces deux tomes une proximité entre deux niveaux d'examen, entre une phénoménologie pure de l'être humain et l'analyse des expressions concrètes de sa défaillance, rapprochement à partir duquel la problématique morale peut alors enquêter sur ses propres conditions de possibilité anthropologiques.

La première partie de *Finitude et Culpabilité*, « L'Homme faillible », montre bien à quoi aboutit cette élaboration préalable d'une phénoménologie anthropologique : à la localisation dans l'espace de réciprocité entre volontaire et involontaire d'une disproportion essentielle chez l'homme. Dans le cadre de « L'Homme faillible », cette disproportion s'énonce dans les termes d'une *discordance* du fini et de l'infini : de l'infinitude, d'une part, de choses singulières que la parole recouvre et qui peuvent, du fait même de cette emprise langagière infinie, faire l'objet d'une convoitise à l'infini par la volonté ; de la finitude, d'autre part, de la distinction existentielle de l'homme, circonscrite par un caractère et une perspective corporels limités.

Toute la portée de cette idée de la discordance, idée que nous ne pouvons qu'indiquer en passant dans le cadre de ce bref examen, s'illustre lorsque l'approche de l'anthropologie phénoménologique se confronte aux sources d'une tradition par rapport à laquelle elle prend ses distances. Cette tradition a cherché à identifier la racine du mal dans la limitation des créatures (Leibniz) ou dans un éloignement infini de la perfection divine (Descartes). Soucieux de maintenir une justification de Dieu en dépit de l'existence du mal, cette optique traditionnelle a le plus souvent escamoté la spécificité existentielle de la faillibilité humaine à partir de laquelle le mal s'insinue. En revanche, prendre la fragilité et la faillibilité humaines comme point de départ pour une analyse du mal représente un enjeu théorique considérable. Cela correspond non seulement à une volonté de s'écarter de toute une tradition de spéculation en philosophie morale qui élabore un discours métaphysique sur la perfection divine ; plus radicalement encore, il s'agit de questionner la prétention fondamentale à partir de laquelle un tel discours se légitime : à savoir, la prétention d'un fondement absolu à la réflexion théorique, source présumée de la vérité métaphysique déployée par la spéculation. Pourtant, même à une époque où la spéculation métaphysique a perdu toute force de conviction, c'est le présupposé d'un fondement absolu qui, notamment à partir de la philosophie du *cogito*, n'a cessé de hanter toute une tradition de philosophie transcendantale jusqu'à Husserl. Or, c'est en premier lieu avec ce présupposé que la notion de faillibilité rompt.

C'est dans la deuxième partie de *Finitude et Culpabilité*, « La symbolique du mal », que cette prise de position théorique donne toute sa mesure. C'est ici, en effet, que l'élaboration d'une théorie de la fragilité, de la faillibilité, de la faute, trouve son prolongement dans une herméneutique des *symboles*. Le symbole devient ainsi le lieu privilégié de l'enquête herméneutique, une fois que les critères d'analyse s'autorisent à ne plus faire abstraction d'une situation originelle de fragilité et de faillibilité pour s'abriter derrière un fondement absolu du *cogito*. Nous n'insisterons pas ici sur l'originalité méthodologique que représente l'analyse des symboles – symboles du péché, de la souillure, de la culpabilité – et des mythes qui les véhiculent. Ce qui importe pour notre propos est surtout l'idée directrice de ce travail, que Paul Ricœur lui-même résume par la formule suivante : « Le symbole donne à penser. » En effet, si le symbole donne à penser, c'est dans la mesure même où les critères de la pensée, loin de s'offrir dans la transparence de la réflexivité pure du *cogito*, se diffusent au travers de l'opacité d'une situation de faillibilité dans laquelle l'homme se trouve d'ores et déjà jeté, nécessitant alors le travail d'interprétation auquel l'herméneutique des symboles se consacre.

Les années suivant la publication de *Philosophie de la volonté* témoignent d'une modification dans l'orientation du travail de Paul Ricœur. Alors qu'il est moins directement concerné par le souci de se positionner par rapport à la tradition de philosophie réflexive et transcendantale, l'originalité de son apport dans la période contemporaine de la parution de son ouvrage *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965) découle d'une autre source : d'une confrontation, surtout, avec les grandes figures de la pensée moderne – les « maîtres du soupçon » – qui ont le plus radicalement mis cette tradition en défaut en étendant le doute au présupposé philosophique traditionnel du sujet, de la conscience ou de l'esprit, envisagés à la fois comme source autonome des valeurs et arbitre souverain de leur interprétation. Ramenée non pas à la capacité autonome de délibération d'un sujet, mais bien plutôt aux opérations tacites d'une idéologie dominante au sens de Marx ou, dans un tout autre champ d'analyse, d'une volonté de puissance selon Nietzsche, ou encore à l'inconscient freudien, c'est tout simplement la prétention des valeurs – y compris des valeurs morales – à la vérité, indépendamment des déterminants socio-économiques, des pulsions vitales élémentaires ou encore de l'inconscient, qui se trouve en question.

Tout en reconnaissant une certaine légitimité aux critiques radicales adressées à tous les présupposés traditionnels concernant le sujet et à la philosophie morale qui en découle – ce qui vient prolon-

ger la critique du *cogito* déjà engagée dans *La Philosophie de la volonté* –, l'originalité des analyses menées dans *De l'interprétation. Essai sur Freud* réside surtout dans la tentative d'assigner une limite à la radicalité du doute émanant des maîtres du soupçon. En outre, le choix de l'œuvre de Freud, et notamment de la théorie freudienne de l'interprétation symbolique comme lieu privilégié d'une telle enquête, la situe au niveau d'une nouvelle élucidation de l'herméneutique des symboles.

Dans la perspective de cette herméneutique, Ricœur admet, certes, la productivité de la théorie freudienne lorsque celle-ci, en ramenant les symboles à leur source latente ou inconsciente, permet de dévoiler une « idolâtrie » symbolique à la base des comportements obsessionnels et névrotiques. Pourtant, la plénitude de significations que revêt le symbole, comme Freud lui-même est à plusieurs reprises contraint de l'avouer, ne saurait être ramenée uniquement à cette source. Ricœur vise à restituer toute cette plénitude que Freud, à cause de sa méthode même d'interprétation, a le plus souvent laissée dans l'ombre. Ainsi, la belle phrase de Paul Ricœur qui manifeste toute l'ampleur de sa propre analyse : « Il faut toujours que l'idole meure pour que vive le symbole. » Dans un champ d'effectuation, en effet, un même symbole peut, par exemple, fonctionner, en un sens régressif, en tant que symptôme névrotique alors qu'il peut trouver un destin « progressif », dans un tout autre champ et selon des fins très différentes, donnant lieu par exemple à une œuvre d'art. Sur l'un de ces registres, la symbolique de la culpabilité peut révéler un comportement névrotique alors que, sur un autre registre, elle peut revêtir une tout autre signification, et atteindre à ce que nous désignons comme une haute valeur morale.

Restituer la plénitude d'un champ de significations symboliques touche ainsi au fond de l'enquête sur les conditions de possibilité de l'interprétation philosophique et, en l'occurrence, d'une philosophie morale en tant que telle.

Les enjeux éthiques de la notion d'identité

Cela dépasserait le cadre de notre analyse dans le domaine de la philosophie morale que de vouloir poursuivre une interrogation détaillée de la théorie herméneutique de Paul Ricœur ou d'examiner ses prolongements dans *Le Conflit des interprétations* (1969) ou *La Métaphore vive* (1975). Si, de la même manière, nous ne nous attacherons pas à la problématique philosophique qui se trouve articulée dans les trois tomes de *Temps et Récit* (1983-1985), c'est afin de concentrer tout notre effort sur *Soi-même comme un autre* (1990), ouvrage clef à nos yeux, qui, se situant dans la continuité de *Temps et Récit*, constitue la contribution principale de Paul Ricœur à la philosophie morale de notre époque.

Tout en inaugurant une nouvelle perspective dans le champ de la philosophie morale, *Soi-même comme un autre*, dès sa préface, rapporte son questionnement au problème des fondements de sa propre entreprise. À cet égard, il ne peut être question pour Ricœur, pas plus que dans ses travaux antérieurs, de la simple reprise d'une tradition philosophique qui, notamment depuis Descartes, postule un fondement absolu du *cogito* – le *cogito* « exalté » selon la terminologie de *Soi-même comme un autre*. Reste alors à savoir comment sauvegarder une mesure de l'autonomie de la personne – condition *sine qua non* d'une philosophie morale – face à l' « humiliation » infligée au *cogito* par le soupçon de Nietzsche à l'égard de sa prétention à la souveraineté.

Dans *Soi-même comme un autre*, Paul Ricœur tente d'échapper à l'aporie sur laquelle butent les philosophies du *cogito et* de l'anti-*cogito* en déplaçant la problématique vers un terrain à la fois plus modeste et plus concret, nourri par les analyses de la cohésion temporelle de l'identité narrative déjà entreprises dans *Temps et Récit*. L'auteur est ainsi conduit à une amplification de sa réflexion sur l'identité qui s'énonce dans les termes d'une interrogation sur le statut du soi : d'abord sur le principe de cohésion d'un soi qui se dit le même ; ensuite sur l'autre en tant qu'il est, lui aussi, un soi-même.

Les analyses menées dans ce cadre de la cohésion du soi s'organisent autour d'une bipolarité fondamentale entre deux modèles de la permanence temporelle de l'individu, à la fois indissociables et irréductibles l'un à l'autre. Il s'agit du rapport dialectique entre l'identité conçue en termes d'ensemble de dispositions durables qui distinguent une personne – reprenant ainsi, en les reformulant, les analyses antérieures du caractère – et l'identité en tant que fidélité à soi, constituée par la capacité de *se maintenir* à travers le temps. À l'aide de cette articulation, Paul Ricœur procède à la mise en œuvre d'une nouvelle théorie de l'identité personnelle capable de poser les jalons d'une véritable philosophie morale sans esquiver les risques importants qu'une telle entreprise encourt.

Une première difficulté, que l'analyse soulève au cours de la première partie de l'ouvrage, est celle à laquelle nous confrontent les théories de l'action issues de la tradition de la philosophie analytique héritière de Strawson, Austin et Searle jusqu'à Davidson. Malgré la diversité des positions théoriques avancées par les tenants de cette tradition, celles-ci apparaissent, aux yeux de Ricœur, le plus souvent affaiblies par une tendance à confondre les problèmes relatifs à l'ipséité de l'actant avec ceux afférents à l'identité-*idem*. Pour cette tradition, c'est notamment la distinction – cruciale pour toute philosophie morale – entre l'action capable d'attester la mesure de l'autonomie de la personne face au soupçon et toute autre forme d'action ou d' « événement » qui s'estompe. Ainsi, pour Paul Ricœur, l'action qui

dépend de la constance de l'identité-*ipse*, conçue sur le modèle d'une fidélité à soi-même qu'atteste, par exemple, la capacité de tenir sa promesse, se démarque de toute action produite à partir d'une perdurance des dispositions de l'identité-*idem*. Si Ricœur insiste tant sur cette distinction, c'est précisément afin de sauvegarder la spécificité de cette constance de soi pour laquelle, à l'encontre d'événements pouvant s'avérer indifférents sur le plan moral, l'injonction de l'autre joue un rôle constitutif fondamental.

C'est par rapport à cette idée du rôle de l'injonction de l'autre dans la constitution de l'identité de soi que s'annonce une seconde difficulté : celle du maintien de l'équilibre délicat de la dialectique entre l'autre et soi-même. Il s'agit ici d'éviter l'alternative entre deux positions extrêmes : d'une part, celle de Husserl, pour laquelle l'insistance sur l'autre en tant que représentation analogique de soi se montre trop radicale pour permettre à l'autre de se déployer comme élément constitutif de l'identité de soi-même ; d'autre part, celle de Levinas qui, en insistant trop exclusivement sur le rôle de l'autre, ne permet pas d'envisager le rapport dialectique que Ricœur se donne pour tâche d'instaurer.

Une troisième difficulté à laquelle Ricœur s'affronte concerne le cadre éthico-politique plus large du rapport désigné entre soi-même et l'autre. Ici Ricœur évoque la dichotomie traditionnelle entre une éthique de la vie bonne, dérivée d'Aristote, et une morale de la norme formulée dans toute sa clarté par Kant. Il s'agit de la différence entre une éthique « téléologique », qui souligne le rôle d'une assise de la bonne action dans un ensemble d'habitudes et de pratiques concrètes, constitutif de la vie bonne et l'insistance « déontologique » sur le seul critère de la loi morale hors de toute considération de son insertion matérielle. C'est une semblable dichotomie qui fait retour, selon Paul Ricœur, sous d'autres guises, pour démarquer l'éthique téléologique reformulée par Hegel, située dans le contexte des mœurs concrètes, de la *Sittlichkeit*, d'autres formulations plus récentes, témoignant d'une renaissance des positions déontologiques. En ce qui concerne ces dernières, Ricœur se réfère notamment au formalisme contractualiste et antitéléologique de Rawls comme – dans une tout autre perspective – à la critique dirigée par l'éthique de la communication de Habermas contre la notion d'enracinement de la morale dans un cadre conventionnel légué par la « tradition ».

Pour Ricœur, aucune des deux positions, ni la téléologie ni la déontologie, n'est capable à elle seule de fonder une philosophie morale au plein sens du terme. Si Ricœur accorde une « primauté » à l'éthique téléologique sur la morale déontologique, il demeure tout à fait sensible au danger d'une éthique téléologique de la *Sittlichkeit* qui, au nom des pratiques d'un groupe particulier, de convictions trop exclusivement marquées par l'existence nationale d'un peuple, tendrait à faire l'économie d'un appel aux normes universelles. C'est en ce sens qu'éthique téléologique et morale déontologique s'exigent réciproquement.

C'est ici également que se dessine la conclusion générale vers laquelle convergent les différents niveaux d'analyses de *Soi-même comme un autre* : en soulignant avec tant d'insistance le rapport dialectique entre soi-même et l'autre, Paul Ricœur interprète l'autre non seulement en termes d'« altérité », mais aussi, alors que l'autre demeure « comme » soi-même, d'*hétérogénéité*. Si, à travers cette dialectique, le soi est dépossédé de son statut de fondement, c'est pour envisager la possibilité d'une philosophie morale à laquelle la loi morale ne peut se donner comme l'évidence uniforme d'un *cogito*, mais doit se rassembler à partir d'une pluralité de contextes, de cadres désormais insoupçonnés, voire même de « cultures tenues pour exotiques » (*Soi-même comme un autre*, p. 336). C'est en ce sens que le soi-même, pouvant se mettre à la place de l'autre, s'avère la source d'une véritable norme d'universalité requise par la philosophie morale.

● *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Le Seuil, 1948. — *Histoire et Vérité*, Paris, Le Seuil, 1955. — *Philosophie de la volonté*, vol. 1 : *Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, Aubier, 1959, 1988 ; vol. 2 : *Finitude et Culpabilité*, Paris, Aubier, 1960, 1988. — *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Le Seuil, 1965. — *Le Conflit des interprétations*, Paris, Le Seuil, 1969. — *La Métaphore vive*, Paris, Le Seuil, 1975. — *Temps et Récit*, vol. 1, Paris, Le Seuil, 1983 ; vol. 2 : *La Configuration dans le récit de fiction*, Paris, Le Seuil, 1984 ; vol. 3 : *Le Temps raconté*, Paris, Le Seuil, 1985. — *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986. — *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Le Seuil, 1986. — *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et justice*, Tübingen, Mohr, 1989. — *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990. — *La Critique et la conviction : entretiens avec François Azouvi et Marc B. de Launay*, Paris , Calmann-Lévy, 1995. — *Le Juste*, Paris, Esprit, 1995. — *Réflexion faite*, Paris, Esprit, 1995. — *L'Idéologie et l'utopie*, Paris, Le Seuil, 1997. — *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*, Paris, PUF, 1998 ; avec CHANGEUX J.-P., *Ce qui nous fait penser : la nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 1998 ; avec LACOCQUE A., trad. fr. A. Patte, *Penser la bible*, Paris, Le Seuil, 1998. — *L'Unique et le singulier*, Bruxelles, Alice, 1999. — *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2000 ; avec PIGNÈDE B. & CONDEMI F., réalisateurs, *Pensée de notre temps : Paul Ricoeur*, entretien documentaire avec Paul Ricoeur mené par Jeffrey Andrew Barash, Brie-sur-Marne, Institut national de l'Audiovisuel, 2003 ; *Parcours de la reconnaissance, trois études*, Paris, Stock, 2004 ; *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004. — *Lectures 1, Autour du politique*, Paris, Le Seuil, 1991. — *Lectures 2, La Contrée des philosophes*, Paris, Le Seuil, 1992. — *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris, Le Seuil, 1994. — RICŒUR P. & DUFRENNE M., *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Le Seuil, 1947.

▶ ABEL O., *Paul Ricœur*, Paris, Michalon, 1996. — BARASH J. A. & DELBRACCIO M. eds, *La Sagesse pratique : autour de l'œuvre de Paul Ricœur*, Colloque international, Amiens, Centre national de la Documentation pédagogique, 1998. — BOUCHINDHOMME C. & ROCHLITZ R. éd., *Temps et Récit de Paul Ricœur en débat*, Paris, Le Cerf, 1990. — BUZZONI M., *Paul Ricœur : Persona e ontologia*, Rome, Studium, 1988. — DOSSE F. & RICŒUR P., *Les sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 2000. — GREISCH J., *Paul Ricœur, l'itinéraire du sens*, Grenoble, J. Millon, 2001. — GREISCH J. & KEARNEY R. éd., *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle*, Paris, Le Cerf, 1991. — IHDE D., *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricœur*, Evanston, Northwestern Univ. Press, 1971. — JERVOLINO D., *Il cogito e l'ermeneutica : la questione del soggetto in Ricœur*, Gênes, Marietti, 1993 ; *Paul Ricœur : une herméneutique de la condition humaine*,Paris, Ellipses Marketing, 2002. — KLEMM D. E., *The Hermeneutic Theory of Paul Ricœur. A Constructive Analysis*, Lewisburg, Bucknell, 1983. — MATTERN J., *Ricœur zur Einführung*. Hamburg, Junius, 1996. — MONGIN O., *Paul Ricœur*, Paris, Le Seuil, 1994. — PRAMMER F., *Die philosophische Hermeneutik Paul Ricœurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie*, Innsbruck / Vienne, Tyrolia-Verlag, 1988. — RASMUSSEN D. M., *Mythic-Symbolic Language and Philosophical Anthropology. A Constructive Interpretation of the Thought of Paul Ricœur*, La Haye, M. Nijhoff, 1971. — STEVENS B., *L'Apprentissage des signes, Lecture de Ricœur*, Dordrecht, Kluwer, 1991 (*Phaenomenologica*, 121). — THOMPSON J. B., *Critical Hermeneutics. A Study in the Thought of Paul Ricœur and Jürgen Habermas*, Cambridge, Univ. Press, 1981. — VAN LEEUWEN T. M., *The Surplus of Meaning. Ontology and Eschatology in the Philosophy of Paul Ricœur*, Amsterdam, Rodopi, 1981. — VANSINA F. D., *Bibliographie systématique des écrits et des publications consacrées à la pensée de Paul Ricœur (1935-1984)*, Louvain, Peeters, 1985 ; « Bibliographie de Paul Ricœur, Compléments (jusqu'en 1990) », *Revue Philosophique de Louvain*, 89, 4e série, n° 82, mai 1991, 243-288 ; *Bibliographie primaire et secondaire. Primary and Secondary Bibliography, 1935-2000*. Louvain : Peeters, 2000. — WELSEN P., *Philosophie und Psychoanalyse. Zum Begriff der Hermeneutik in der Freud-Deutung Ricœurs*, Tübingen, Niemeyer, 1986.

Jeffrey Andrew BARASH

→ *Droits ; Éthique ; Identité morale ; Jaspers ; Kant ; Nabert ; Phénoménologie ; Respect ; Volonté.*

RISQUE

Risques collectifs et situations de crise

Les risques, notamment ceux ayant un caractère collectif, focalisent de plus en plus l'attention. Cet intérêt correspond-il à l'avènement de sociétés de plus en plus dangereuses, à l'entrée effective dans la « civilisation du risque » (Lagadec, 1981) ou bien ne fait-il que traduire un besoin croissant de sécurité dans des sociétés déjà très sûres ? Sans exclure cette dernière hypothèse, il semble que c'est bien en raison d'un changement de nature des risques collectifs que ceux-ci apparaissent aujourd'hui comme des problèmes de première importance.

Des risque de dimensions inédites

Une partie des risques collectifs contemporains ont comme caractéristique de menacer gravement, sans limites spatiales et parfois sans limites temporelles, des populations très importantes. Cette situation n'est pas nouvelle puisque de grandes épidémies, des événements naturels ont, dans le passé, durement et durablement touché des sociétés, voire des continents entiers. La peste illustre bien ce que purent être ces « malheurs des temps » qui, en Europe tout au moins, se sont longtemps inscrits dans une vision apocalyptique du monde (Delumeau, Lequin, 1987). Mais avec certains accidents technologiques (Tchernobyl), certaines pandémies (sida), certaines maladies transmises à l'homme par la chaîne alimentaire (maladie de la « vache folle »), etc., des risques véritablement « sans frontières » sont apparus. Dès lors qu'ils se concrétisent, leurs effets sont *a priori* sans limite géographique connue puisque divers vecteurs (vents, échanges humains, circuits commerciaux, médicaux, etc.) peuvent assurer rapidement leur propagation à grande échelle, y compris planétaire. Par ailleurs, leurs effets peuvent être reportés dans le temps, concerner plusieurs générations voire être irréversibles. Cette absence de limites dans l'espace et dans le temps réduit considérablement les possibilités de maîtrise de risques pouvant porter gravement atteinte aux hommes et à leur environnement et dont l'ampleur des effets demeure toujours incertaine. Les notions de menace et d'incertitude se mêlent d'ailleurs parfois de telle façon que l'idée même de risque, véritablement formalisée au siècle dernier, avec ce qu'elle suppose comme possibilité de définir des dangers, d'élaborer des statistiques, de déterminer des probabilités d'occurrence, etc. (Ewald, 1986) se trouve largement remise en question. Le concept de « risques majeurs », élaboré à la fin des années 1970 à propos des risques technologiques (Lagadec, 1981), désigne ainsi moins des risques que des menaces de plus en plus difficiles à cerner, à la fois exceptionnelles et d'ampleur inégalée, qui échappent *a priori* à toute possibilité de maîtrise par l'action ou la connaissance. Le point commun des « risques » qui retiennent aujourd'hui l'attention est bien l'association entre menace et incertitude comme dans le cas de la maladie de la « vache folle » et plus encore celui des organismes génétiquement modifiés (OGM). Une des caractéristiques les plus symptomatiques de certains « risques contemporains » est donc de sortir de la catégorie du risque proprement dite, de s'apparenter à des menaces mal identifiées et mal domestiquées avec toutes les déstabilisations et possibilités de crise que cela peut engendrer.

Des risques endogènes

L'appréhension des risques collectifs s'est longtemps faite et se fait encore à travers le schéma de la guerre, ces risques pouvant donner figure aux

ennemis menaçant de l'extérieur des collectivités (Gilbert, 1992). Cette approche a été confortée par les « sciences dures » pour qui l'analyse des risques tend à se confondre avec celle des dysfonctionnements techniques, des aléas naturels, des virus, etc. Or, il apparaît que nombre de risques auxquels sont aujourd'hui exposées des collectivités tiennent non seulement à ces différents « aléas » mais aussi à un ensemble de facteurs susceptibles d'amplifier leurs effets et que l'on rassemble aujourd'hui sous le terme de « vulnérabilités ». Dans cet esprit, on a ainsi pu parler de « sociétés vulnérables » (Fabiani, Theys, 1987). Certaines vulnérabilités, d'ordre physique et pouvant encore s'inscrire dans le schéma de la guerre, renvoient aux plus ou moins grandes capacités des structures matérielles et des êtres vivants à « résister » aux effets des accidents et catastrophes, des épidémies, des contaminations, etc. D'autres vulnérabilités, d'ordre organisationnel mais pouvant aussi s'inscrire dans le schéma de la guerre, renvoient à la mise en place ou non de dispositifs, de plans permettant de prendre en compte des dangers identifiés, de les prévenir, de les atténuer ou d'y faire face lorsqu'ils se réalisent. C'est par la mise en évidence de vulnérabilités proprement organisationnelles qui sont au cœur de la réalisation de risques sans que l'on puisse ramener cette réalisation à un fléchissement des « défenses » que s'opère la rupture avec le schéma de la guerre et, donc, avec la perception du risque exogène Ces vulnérabilités organisationnelles correspondent à la difficulté, voire à l'impossibilité pour certaines organisations en charge d'activités à risques ou de la sécurité collective d'identifier de nouveaux dangers (compte tenu notamment des cadres cognitifs dominants) et d'engager des actions adaptées (compte tenu des registres d'action existants). L'importance de la contamination transfusionnelle par le virus du sida en France est ainsi largement imputable à la difficulté du système de santé français, majoritairement orienté vers le curatif, à reconnaître une maladie qui ne pouvait être soignée et à concevoir des actions préventives non médicalisées comme la sélection systématique des donneurs de sang (Setbon, 1993). La part croissante de ces vulnérabilités dans la réalisation de risques collectifs contribue à donner un caractère de plus en plus endogène à ces risques, d'autant plus que certaines de leurs origines sont directement imputables aux activités humaines (processus industriels, manipulations génétiques...).

Des risques porteurs de crise

Un certain nombre de risques contemporains sont fortement porteurs de crise. Cela tient tout d'abord au fait que ces risques sont particulièrement difficiles à gérer, aussi bien lorsqu'ils se réalisent que lorsqu'ils sont annoncés, suspectés. Les différents acteurs participant à cette gestion se trouvent en effet souvent dépourvus ou obligés d'intervenir sur un mode peu satisfaisant. Les scientifiques sollicités comme experts pour établir la réalité d'un risque ou/et ses effets possibles sont ainsi souvent incités à produire des avis tranchés sur des questions incertaines (Roqueplo, 1997), pouvant entraîner des controverses. Les autorités publiques responsables de la sécurité collective (notamment de la santé publique), sont amenées à prendre des décisions souvent dans l'urgence, sans toujours pouvoir s'appuyer sur des expertises scientifiques ni intégrer toutes les données contextuelles. Les décisions en matière de risques apparaissent ainsi fréquemment tour à tour insuffisantes ou excessives, avec des incidences difficilement maîtrisables sur le plan politique, économique et médiatique. Tant pour les experts scientifiques que pour les administratifs et les politiques en charge de ces questions, les « risques » de perte de légitimité, voire d'autorité sont considérables, la référence au « principe de précaution », diversement interprété, rendant de plus en plus compliquée la gestion des risques qui se transforme souvent en gestion de crises. Mais le passage rapide des risques aux crises s'explique aussi par les enjeux qui émergent à l'occasion du traitement ou des tentatives de traitement des risques. La difficulté de produire des connaissances, de prendre des décisions par rapport à une série de risques contemporains ainsi que les controverses scientifiques et les débats publics que cela suscite offrent la possibilité de modifier le mode de gestion dominant. De nouveaux acteurs apparaissent ainsi sur la scène des risques, notamment ceux qui agissent au nom de la société civile (représentants ou porte-parole des usagers, des consommateurs, des victimes...). Outre la revendication d'une place dans le traitement des risques, ils proposent de nouveaux modes de gestion, de nouveaux modes de relation entre savoirs savants et savoirs profanes, entre expertise et décisions (Callon, 1998). À travers la gestion des risques et des crises, c'est en fait une reconfiguration des relations de pouvoir qui s'esquisse. De là, l'extrême sensibilité à ces questions dont le traitement tend toujours à échapper à la simple gestion ainsi que la multiplication de « lancements d'alertes » (Chateauraynaud, Torny, 1999) concernant diverses menaces sur les collectivités.

L'entrée dans la « société du risque », telle qu'elle a été diversement annoncée (Beck, 1992), correspond ainsi à un profond changement dans la nature des menaces pesant sur les collectivités, menaces qui apparaissent tout à la fois plus graves, plus incertaines et plus endogènes. Mais elle correspond aussi à un moment où les risques deviennent des objets privilégiés du débat public, l'occasion de repenser les relations entre experts, décideurs et profanes (voire citoyens) et leurs responsabilités respectives. Le fait qu'il s'agisse à la fois de problèmes que l'on ne peut ignorer et qu'ils constituent de nouveaux enjeux au sein de la sphère des « décideurs » et bien au-delà explique

probablement qu'ils soient aujourd'hui l'objet d'un si grand intérêt.

▶ BECK U., *Risk Society : Towards a New Modernity*, Londres, Sage, 1992. — CALLON M., « Des différentes formes de démocratie technique », *Annales des Mines. Responsabilité et environnement*, n° 9, 1998, 63-73. — CHATEAURAYNAUD F. & TORNY D., *Les sombres précurseurs. Une sociologie pragmatique de l'alerte et du risque*, Paris, EHESS, 1999. — DELUMEAU J. & LEQUIN Y. dir., *Les malheurs du temps*, Paris, Larousse, 1987. — EWALD F., *L'État-providence*, Paris, Grasset, 1986. — FABIANI J.-L. & THEYS J. dir., *La société vulnérable*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1987. — GILBERT C., *Le pouvoir en situation extrême*, Paris, L'Harmattan, 1992 ; GILBERT C. dir., *Risques collectifs et situations de Crise. Apports de la recherche en sciences humaines et sociales*, Paris, L'Harmattan, 2003. — GODARD O., HENRY Cl., LAGADEC P. & MICHEL-KERJAN E., *Traité des nouveaux risques : précaution, crise, assurance*, Paris, Gallimard, 2002. — LAGADEC P., *La civilisation du risque*, Paris, Le Seuil, 1981. — ROQUEPLO Ph., *Entre savoir et décision, l'expertise scientifique*, Paris, INRA, 1997. — SETBON M., *Pouvoirs contre sida*, Paris, Le Seuil, 1993.

Claude GILBERT

→ *Catastrophisme ; Contamination ; Organismes génétiquement modifiés ; Précaution (Principe de) ; Santé publique.*

ROUSSEAU Jean-Jacques, 1712-1778

Rousseau se flatte de ne pas être un philosophe, au sens usuel du terme : « Oh ! d'accord : je n'aspirai jamais à ce titre, auquel je reconnais n'avoir aucun droit ; et je n'y renonce assurément pas par modestie » (*À C. de Beaumont,* IV, 1004). Pourtant son œuvre a sans conteste marqué un tournant dans l'histoire de la philosophie morale, et Kant par exemple lui a reconnu un rôle comparable dans la genèse de sa propre philosophie pratique à celui qu'il assignait à Hume pour la philosophie théorique : « C'est Rousseau qui m'a désabusé » (*Remarques touchant les observations sur le sentiment du beau et du sublime,* Ak, XX, 44). Car cette œuvre immense, autant littéraire que philosophique, est traversée de part en part par un double souci de systématicité et de moralité. La conviction d'avoir un système à défendre apparaît dès le *Premier Discours,* sur les sciences et les arts : « Ce triste et grand système, fruit d'un examen sincère de la nature de l'homme, de ses facultés et de sa destination, m'est cher, quoiqu'il m'humilie » (*Préface d'une seconde lettre à Bordes,* III-105). Et elle persiste au terme des épreuves et des déchirements qui conduisirent l'auteur au bord de la folie : « Son système peut être faux ; mais en le développant il s'est peint lui-même au vrai d'une façon si caractéristique et si sûre qu'il m'est impossible de m'y tromper » (*Rousseau juge de Jean-Jacques, Dialogue troisième,* I-934). Cette volonté de maintenir à travers la rigueur systématique d'une argumentation la singularité de son auteur, qui s'y exprime même quand elle le juge et qu'elle le condamne, explique à la fois le ton choisi, qui n'est pas celui du traité, la distance avec une philosophie qui tendrait à occulter la situation du locuteur par rapport à la rationalité de son discours, et la multiplicité des formes littéraires mises au service d'un intérêt dominant : la moralité. « La vérité que j'aime n'est pas tant métaphysique que morale » (*À Dom Deschamps,* 25 juin 1761).

Cette vérité morale, indissociable de la subjectivité qui l'éprouve et qui l'énonce, du cœur et de ses affections primitives, est néanmoins une vérité. C'est donc « le vrai système du cœur humain » (*Premier dialogue,* I-697) qu'il s'agira de retracer ici pour apprécier ce que Rousseau a apporté à la philosophie morale.

L'anthropologie et les principes de la sensibilité

Le système de Rousseau est d'abord une anthropologie qui met en place les ressorts de l'action humaine, ses principes. Ces motifs d'agir sont des affections ou des sentiments, des passions dont il faut exposer le tableau, décrire la nature et expliquer la genèse. Ainsi, dans la nature de l'homme, l'examen va privilégier le cœur et les mouvements de la sensibilité par rapport à l'esprit, à ses idées, à ses lumières. Sensibilité signifie ici sentiment plus que sensation. « La sensibilité est le principe de toute action. Un être, quoique animé, qui ne sentirait rien, n'agirait point : car où serait pour lui le motif d'agir ? Dieu lui-même est sensible, puisqu'il agit » (*Deuxième dialogue,* I-805). Descendons de Dieu à l'homme et nous trouverons la subordination bien connue : « Exister pour nous, c'est sentir ; notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre intelligence, et nous avons eu des sentiments avant des idées » (*Émile,* IV, IV-600). En entreprenant de classer ces sentiments, de les ramener à leurs principes, de dresser le tableau systématique des affections primitives, Rousseau continue à sa manière le travail qu'avaient fait avant lui, par exemple, à l'époque classique, un Descartes dans le traité des *Passions de l'âme* ou le Spinoza de l'*Éthique* troisième partie.

Cette enquête aboutit à un résultat au fond assez simple. Deux couples de principes opposés s'imposent au regard de celui qui observe et qui médite, selon qu'il étudie le cœur humain avant ou après le développement de la raison. Avant la raison, *amour de soi* et *pitié.* « Laissant donc tous les livres scientifiques qui ne nous apprennent qu'à voir les hommes tels qu'ils se sont faits, et méditant sur les premières et les plus simples opérations de l'âme humaine, j'y crois apercevoir deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos sem-

blables » (*Second Discours,* sur l'origine de l'inégalité, préface, III-125-126). Après la raison, *conscience morale* et *amour-propre.* « En méditant sur la nature de l'homme j'y crus découvrir deux principes distincts, dont l'un l'élevait à l'étude des vérités éternelles, à l'amour de la justice et du beau moral, aux régions du monde intellectuel, dont la contemplation fait les délices du sage, et dont l'autre le ramenait bassement en lui-même, l'asservissait à l'empire des sens, aux passions qui sont leurs ministres et contrariait par elles tout ce que lui inspirait le sentiment du premier » (*Profession de foi du vicaire savoyard, Émile,* IV, IV-583). Le parallélisme manifeste des deux passages souligne la reprise qui s'opère, après la raison et grâce à elle, de la pitié dans et par les sentiments de sociabilité et en fin de compte par la conscience ; et l'altération de l'amour de soi en amour-propre, en torsion sur soi-même « dans la bassesse de l'intérêt particulier, dans l'abjection du *moi* humain » (*ibid.,* p. 633, note). Reprenons l'un après l'autre ces différents principes.

On relèvera d'abord que la raison n'est jamais pour Rousseau un principe d'action, un sentiment au sens donné à ce mot. Elle est un principe théorique peut-être, de connaissances et de lumières, mais il n'y a pas de raison qui soit au sens kantien une raison pratique. « La seule raison n'est point active » (*Émile,* IV, IV-645). S'il arrive à Rousseau de parler de « raison pratique », c'est toujours pour désigner la faculté technique des moyens : « La raison des femmes est une raison pratique qui leur fait trouver très habilement les moyens d'arriver à une fin connue, mais qui ne leur fait pas trouver cette fin » (*ibid.,* V, IV-720) ; ou encore : « Qu'est-ce que la raison pratique, si ce n'est le sacrifice d'un bien présent et passager aux moyens de s'en procurer un jour de plus grands ou de plus solides ? » (*Deuxième dialogue,* I-818). Ce qui ne signifie nullement que la raison n'ait point de rôle à jouer en morale, au contraire. Car son développement entraîne inévitablement des effets décisifs dans l'équilibre et même dans la nature de nos affections fondamentales. Elle permet l'émergence de certaines qui n'étaient auparavant que virtuelles, elle suscite des altérations qui se révéleront irréversibles.

« C'est la raison qui engendre l'amour-propre, et c'est la réflexion qui le fortifie » (*Second discours,* I, III-156). La distinction entre l'amour de soi et l'amour-propre, thématisée dans la note XV du *Second discours*, est sans doute le moment essentiel de cette anthropologie nouvelle. L'amour de soi n'est pas en effet seulement une affection primitive parmi d'autres, ni même la première d'entre elles : il est la source unique de toutes les affections, leur principe commun. « La source de nos passions, l'origine et le principe de toutes les autres, la seule qui naît avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit est l'amour de soi ; passion primitive, innée, antérieure à toute autre et dont toutes les autres ne sont en un sens que des modifications » (*Émile,* IV, IV-491). Antérieurement à toute comparaison, l'amour de soi est le sentiment absolu qui, tel le *conatus* spinoziste, porte chaque être à défendre son être et à promouvoir son bien-être : l'horreur de la mort, comme mal absolu, et la crainte de la douleur sont l'envers négatif de ce sentiment positif. La raison, qui est pour l'essentiel le pouvoir de comparer, produit tout naturellement une transformation dans ce sentiment. Le moi absolu devient un moi relatif, qui se sent par comparaison dans sa différence d'avec les autres : l'amour de soi devient volonté de passer le premier, désir d'être préféré à autrui, effort pour que l'autre vous reconnaisse comme supérieur à lui et vous préfère à lui, ce qui est impossible. On comprend ainsi comment l'amour-propre est à la fois factice et naturel à l'homme du seul fait qu'il lui est, comme être doué de raison, naturel de se comparer. Et s'il est, comme source de l'honneur, source de tous les conflits et de tous les maux, il est aussi bien source de passions et de vertus comme celles de l'amour, « ce sentiment doux et vif qui joint la force de l'amour-propre à toute la beauté de la vertu », par exemple « l'amour de la patrie plus vif et plus délicieux cent fois que celui d'une maîtresse » (*Discours sur l'économie politique*, III-255).

La raison joue aussi dans le passage de la pitié aux sentiments sociaux, et même d'abord dans l'élargissement de l'amour de soi en pitié. Car l'amour de soi est, par l'intervention de la raison et les comparaisons qu'elle rend inévitables, condamné à choisir entre deux développements : « Voilà le point où l'amour de soi se change en amour-propre, et où commencent à naître toutes les passions qui tiennent à celle-là. Mais pour décider si celles de ces passions qui domineront dans son caractère seront humaines et douces, ou cruelles et malfaisantes, et si ce seront des passions de bienfaisance et de commisération, ou d'envie et de convoitise, il faut savoir à quelle place il se sentira parmi les hommes, et quels genres d'obstacles il pourra croire avoir à vaincre, pour parvenir à celle qu'il veut occuper » (*Émile,* IV, IV-523-524). La raison nous permet de saisir les ressemblances qui nous unissent aux autres ou à tels autres, êtres sensibles en général, ou êtres humains en particulier, ou encore concitoyens amis, parents et ainsi de suite. Il devient donc possible d'élargir l'amour de soi aux diverses totalités dont on se reconnaît membre, ou de s'identifier avec son semblable et de se sentir pour ainsi dire en lui, tout autant que de se sentir négativement par opposition à lui et à la mesure du mal qu'on lui fait. Cette « force d'une âme expansive » (*ibid.,* p. 523, note) suppose donc, quand elle se déploie dans la positivité acquise des divers sentiments sociaux comme l'amitié, l'amour conjugal ou paternel, le patriotisme, l'humanité et ainsi de suite, un exercice préalable de la raison qui fasse voir les liens entre les associés. Mais la pitié

elle-même, plus archaïque que tous ces sentiments de sociabilité ? Elle est le « premier sentiment relatif qui touche le cœur humain selon l'ordre de la nature » (*ibid.*, p. 505). Comme sentiment relatif et non absolu, on peut dire qu'elle suppose déjà avec la relation une première comparaison : « La pitié, bien que naturelle au cœur de l'homme, resterait éternellement inactive sans l'imagination qui la met en jeu. Comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié ? En nous transportant hors de nous-mêmes [...] Qu'on songe combien ce transport suppose de connaissances acquises ! [...] Celui qui n'a jamais réfléchi ne peut être ni clément, ni juste, ni pitoyable » (*Essai sur l'origine des langues,* IX). Mais imagination n'est pas raison, et l'on dira aussi bien que, premier des sentiments relatifs, le principe de la pitié comme dynamisme d'une âme expansive est « le pur mouvement de la nature, antérieur à toute réflexion » (*Second Discours,* I, III-155).

La conscience, la conscience morale dont traite longuement la *Profession de foi du vicaire savoyard,* constitue l'aboutissement et la clé de voûte de cette anthropologie de la sensibilité. Car elle est elle aussi une affection primitive, un premier mouvement du cœur, un sentiment d'amour et non pas un acte de jugement. Rompant avec toute la tradition antérieure, Rousseau tient que les actes de la conscience ne sont pas des jugements, mais des sentiments. Il se plaît à mettre la maxime dans la bouche de Saint-Preux, et à l'annoter élogieusement : « Saint-Preux fait de la conscience morale un sentiment et non pas un jugement, ce qui est contre les définitions des philosophes. Je crois pourtant qu'en ceci leur prétendu confrère a raison » (*La Nouvelle Héloïse,* VI, 7, II-683 et note). La conscience n'est pas un casuiste qui subsume, même de façon accélérée, des particuliers nommés cas de conscience sous une règle venue d'ailleurs, par exemple de la raison. Elle est elle-même principe, « le principe immédiat de la conscience indépendant de la raison même » (IV-600), et elle oriente par l'immédiateté de ce qu'elle éprouve une raison toujours en quête de principe pratique. En ce sens elle est innée, elle est un instinct, l'instinct moral, l'instinct divin : « Si, comme on n'en peut douter, l'homme est sociable par sa nature, ou du moins fait pour le devenir, il ne peut l'être que par d'autres sentiments innés » (IV-600). Cet instinct pourtant ne surgit que si les lumières de la raison se sont préalablement développées. « La conscience ne se développe et n'agit qu'avec les lumières de l'homme. Ce n'est que par ces lumières qu'il parvient à connaître l'ordre, et ce n'est que quand il le connaît que sa conscience le porte à l'aimer. La conscience est donc nulle dans l'homme qui n'a rien comparé, et qui n'a point vu ses rapports » (*À C. de Beaumont,* IV-936). Le principe de la conscience est indépendant de la raison même, mais il ne peut devenir actuel qu'après que la raison lui ait fait voir, avec l'ordre, son objet propre. Une fois devenu actuel, il oblige à choisir, il met la liberté en présence d'une alternative et d'un conflit, d'un combat : ou s'ordonner par rapport au tout, ou ordonner le tout par rapport à soi.

Morale, métaphysique et religion

La pensée morale de Rousseau débouche sur quelque chose comme une métaphysique, ou plutôt, par un renversement qu'il faut expliquer, c'est la nécessité d'un fondement religieux pour le sentiment moral qui va conduire à une nouvelle manière de penser la métaphysique. « Mais je songe que je n'ai point à faire ici des Traités de métaphysique et de morale, ni des cours d'études d'aucune espèce », dit avec quelque coquetterie celui qui se veut non philosophe ; « il me suffit de marquer l'ordre et le progrès de nos sentiments et de nos connaissances, relativement à notre constitution. D'autres démontreront peut-être ce que je ne fais qu'indiquer ici » (*Émile,* IV, IV-523). Rousseau part d'une conception de l'ordre qui vient de Malebranche, où la métaphysique garantit l'ordre des perfections et son objectivité en même temps que les vérités éternelles des mathématiques. Il aboutit à une conclusion presque kantienne, où l'autonomie du principe moral et son irréductible subjectivité conduisent à fonder sur lui une sorte de preuve morale de Dieu et de l'ordre du monde.

Dans ses écrits autobiographiques, Rousseau revient souvent sur son attitude religieuse, et sur la position originale et mal comprise qu'il en vint à prendre entre les deux camps opposés : les « philosophes » qui se sont regroupés derrière Voltaire et autour de l'*Encyclopédie,* et les autorités des différentes Églises. En matière de foi religieuse, il n'a jamais connu l'état de doute : « J'ai cru dans mon enfance par autorité, dans ma jeunesse par sentiment, dans mon âge mûr par raison ; maintenant je crois parce que j'ai toujours cru », écrit-il à la fin de sa vie à M. de Franquières (IV-1134). Mais cette croyance, qui le fait en toute bonne foi se proclamer chrétien et même, à la stupeur indignée des deux partis en conflit, le seul chrétien de son siècle, repose sur une convergence laborieuse entre les exigences du cœur et les possibilités de la raison. L'élargissement de l'amour de soi, aux dimensions de l'Univers entier et de l'Être immense qui l'a formé, accompagne les progrès de la raison et exige d'elle qu'elle justifie les dogmes au nom desquels un homme peut « apprendre à mépriser sa vie et à l'immoler à son devoir » (*Émile,* III, IV-467). Or, la raison philosophique au XVIIIe s. se fait fort de renverser tout l'édifice métaphysique par lequel on pensait démontrer, au siècle précédent, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. D'où la décision prise, dans un style très cartésien, de saisir le moment de la maturité pour faire ce réexamen, cette réforme intellectuelle et morale. « Fixons une bonne fois mes opinions, mes principes, et soyons pour le reste de ma vie ce que

j'aurais trouvé devoir être après y avoir bien pensé » (*Les Rêveries du promeneur solitaire,* III, I-1016). Le projet aboutit. « Le résultat de mes pénibles recherches fut tel à peu près que je l'ai consigné depuis dans la *Profession de foi du vicaire savoyard,* ouvrage indignement prostitué et profané dans la génération présente, mais qui peut faire un jour révolution parmi les hommes si jamais il y renaît du bon sens et de la bonne foi » (*ibid.,* p. 1018). Le philosophe athée manque de bonne foi, le chrétien dogmatique manque de bon sens. Que le premier soit vertueux comme M. de Woldmar dans *La Nouvelle Héloïse,* que le second se mette à raisonner comme le vicaire de l'*Émile,* ils ont vocation à se rejoindre sur la position où Rousseau se tient.

Plus original que le contenu avancé, qui coïncide en gros avec ce qu'on appelle la religion naturelle, on relèvera l'assentiment accordé, ses limites et ses modalités. Car si l'évidence cartésienne survit sous forme de science à l'évidence présente de sa preuve, c'est parce qu'elle a supprimé toutes les raisons de douter ; la foi rousseauiste au contraire ne vient jamais à bout d'une incapacité de la seule raison à éliminer toutes les objections, et elle se maintient avec la conscience de cette limitation, grâce à la pureté du cœur et au sentiment intérieur. « La première partie (de la *Profession*), qui contient ce qui est vraiment essentiel à la Religion, est décisive et dogmatique. L'auteur ne balance pas, n'hésite pas. Sa conscience et sa raison le déterminent d'une manière invincible. Il croit, il affirme, il est fortement persuadé » (*À C. de Beaumont,* IV-997). Dogmatique ? Ce dogmatisme en tout cas n'est pas celui de la raison philosophante. À chacun des moments argumentatifs, c'est la conscience qui soutient la raison et lui fait franchir l'obstacle. C'est l'exigence morale qui rend scandaleuse l'hypothèse d'un divorce entre la voix de la conscience et l'appétit de bonheur ; c'est elle qui conduit à poser un Dieu infini, législateur de la nature et garant de l'unité finale ; c'est elle qui autorise par là à poser une âme distincte du corps et qui survit à sa destruction ; c'est elle enfin qui accomplit la pensée d'un ordre physique entre espèces vivantes en l'intégrant dans la pensée d'un ordre moral et d'une destination morale de l'homme. La solidarité est totale entre cette sorte de métaphysique et l'anthropologie morale de Rousseau : Dieu « ne m'a-t-il pas donné la conscience pour aimer le bien, la raison pour le connaître, la liberté pour le choisir ? » (*Émile,* IV, IV-605). Et la superposition est parfaite entre la morale et le vrai christianisme : « L'amour des hommes dérivé de l'amour de soi est le principe de la justice humaine. Le sommaire de toute la morale est donné dans l'évangile par celui de la loi » (*ibid.,* IV, 523, note).

Solidarité et superposition dont les conséquences sont doubles, au regard de l'anthropologie et au regard de la religion.

D'abord, conséquences pour l'anthropologie, sur la théorie des passions. Car la pensée de l'Être infini ne se contente pas d'ajouter un nouveau sentiment de sociabilité aux autres : un cœur ainsi ému est définitivement changé. Il brise toute clôture, il ne peut plus se satisfaire de rien qui soit fini. Par où se trouve conservée, quoique transposée de la métaphysique à la morale, la positivité de l'infini, acquis du siècle précédent. Ainsi le patriotisme antique, valeur éminente d'une ère qui divinisait le corps politique, devient irrémédiablement désuet : pour qui connaît le vrai Dieu de la vraie religion, ce sentiment devient rétrospectivement ce qu'il n'était pas auparavant, une exclusion de l'étranger fondée sur l'imposture et le mensonge. Ainsi la visée même du bonheur cesse de dominer la pensée morale pour laisser la place à l'inquiétude de l'infini : d'où l'admirable plainte qui sonne comme le chant du cygne, une invocation à la mort de Julie chrétienne, « Mon ami, je suis trop heureuse ; le bonheur m'ennuie » (*La Nouvelle Héloïse,* VI, 8, II-694). La pédagogie d'Émile, la pédagogie morale pour un homme moderne, le conduit par une formation religieuse et par la méditation du vrai Dieu à un nouvel équilibre entre affections primitives. « C'est alors seulement qu'il trouve son véritable intérêt à être bon, à faire le bien loin des regards des hommes et sans y être forcé par les lois, à être juste entre Dieu et lui, à remplir son devoir, même aux dépens de sa vie, et à porter dans son cœur la vertu, non seulement pour l'amour de l'ordre auquel chacun préfère toujours l'amour de soi, mais pour l'amour de l'auteur de son être, amour qui se confond avec ce même amour de soi » (*Émile,* IV, IV-636).

Mais conséquences aussi pour la religion. Puisque désormais il n'est plus de métaphysique qui surplombe par l'éternité de ses démonstrations rationnelles l'affectivité et ses intermittences, il devient possible de rencontrer dans l'historique des religions positives telle figure qui fera époque pour le cœur humain. La seconde partie de la *Profession* commence en effet par une critique impitoyable de la révélation, des Écritures, des miracles et des mystères, bref de tout l'appareil des Églises instituées. Inutile de se lancer dans quelque entreprise apologétique de style pascalien. Mais, pour la stupeur d'un Voltaire dont nous avons les annotations marginales, à cette polémique traditionnelle succédera le morceau de bravoure sur le Christ des Évangiles. Même Christophe de Beaumont, l'archevêque de Paris qui fait lire dans toutes les chaires de son diocèse un mandement condamnant l'ouvrage, est bien forcé de l'avouer : « Il serait difficile, M.T.C.F., de rendre un plus bel hommage à l'authenticité de l'Évangile » (IV-993). Car, renversant à nouveau l'ordre accoutumé, Jean-Jacques n'appuie pas sur une critique préalable du texte sa foi dans le message qu'il véhicule, c'est à l'inverse l'effet immédiat sur le cœur qui

impose l'adhésion à « un livre à la fois si sublime et si simple » (*Émile,* IV, IV-625). Le parallèle avec la mort de Socrate permet de mieux marquer le tournant historique, la rupture avec le monde antique où finitude et perfection allaient de pair dans l'idée de la sagesse. « Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu » (*ibid.,* p. 626). La conscience morale moderne trouve ainsi, dans la figure du Christ, le modèle à suivre, qui maintient dans la simplicité évangélique une inquiétude de l'infini que la raison ne peut pas maîtriser et qui l'entretient dans son activité. Voilà la force positive qui seule empêche, malgré toutes leurs absurdités et leurs incohérences, de nier purement et simplement avec les miracles la partie dogmatique des religions positives, et qui impose à cet égard un scepticisme involontaire.

Quant à la métaphysique, elle n'est pas disqualifiée, elle cesse seulement d'être fondement. Avec une patience d'autodidacte, touchante et un peu gauche, Rousseau sur le tard s'est efforcé d'en reconstituer les arguments, de refaire le tableau général de cet univers ordonné où les êtres de perfection inégale gravitent les uns autour des autres et tous autour de l'Être absolu, un peu comme les astres dans les sphères armillaires qui ornaient les cabinets d'amateurs. Mais loin que cette construction laborieuse et naïve soit le fondement de toute certitude, la racine vivante du système, elle est comme une pensée terminale où la raison se sent poussée par une force autre, qui s'est peu à peu développée. La fantaisie d'une chronologie inversée se fait jour. Supposons « une simple transposition de temps », que l'humanité ait commencé par les doutes du XVIIIe s., les paradoxes du matérialisme et de l'athéisme, l'irreligion ; et qu'alors seulement ait été proposée une construction métaphysique de ce type, mise sous le double patronage de Platon et de Clarke. « C'est alors, Monsieur, que la mode eût été pour cette nouvelle philosophie, que les jeunes gens et les sages se fussent trouvés d'accord, qu'une doctrine si belle, si sublime, si douce et si consolante pour tout homme juste, eût réellement excité tous les hommes à la vertu, et que ce beau mot d'*humanité* rebattu maintenant jusqu'à la fadeur, jusqu'au ridicule, par les gens du monde les moins humains, eût été plus empreint dans les cœurs que dans les livres » (*À Monsieur de Franquières,* IV-1136). La métaphysique est renvoyée, avec la morale et avec la religion, à une histoire hypothétique qui est l'histoire de notre nature.

Morale et politique

Dans toute son œuvre systématique, Rousseau n'a guère pris qu'une fois le ton du traité, pour composer *Du contrat social ou principes du droit politique.* Là en effet il accepte de se mesurer directement à ses rivaux, les philosophes. Mais s'agit-il de philosophie morale, ou seulement de philosophie politique ? La réponse n'est pas aisée. Car le moment du politique, l'institution de l'État, joue un rôle décisif dans l'accès à la moralité. « Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusque-là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants » (I, 8, III-364). Cette mutation fait quitter pour toujours l'état de nature. À son acquis il faut mettre « la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui ; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté » (*ibid.,* p. 365). On parvient au seuil de ce que Rousseau ne veut pas faire, une philosophie : « Mais je n'en ai déjà que trop dit sur cet article, et le sens philosophique du mot *liberté* n'est pas ici de mon sujet. » Ce sens est déjà, pour la loi politique, ce qui deviendra avec Kant et pour la loi morale en général l'autonomie. En devenant citoyens nous apprenons à devenir hommes : non plus les animaux stupides et bornés de l'état de nature, mais des êtres intelligents librement assujettis à des lois de justice. Rien pourtant de plus distinct que les lois éternelles de la nature et de l'ordre, ces lois morales que tout homme trouve écrites au fond de son cœur par la conscience et par la raison, lois dont Dieu seul est la source, et les conventions ou lois positives d'un corps politique particulier, que le citoyen contribue à faire passer comme membre du souverain avant d'être tenu d'y obéir comme sujet. Incohérence ?

Pour accorder les contradictions, c'est toujours à l'*Émile* qu'il faut demander les clés du système. « J'avais senti dès ma première lecture que ces écrits marchaient dans un certain ordre qu'il fallait trouver ici pour suivre la chaîne de leur contenu. J'avais cru voir que cet ordre était rétrograde à celui de leur publication, et que l'auteur remontant de principes en principes n'avait atteint les premiers que dans ses derniers écrits. Il fallait donc pour marcher par synthèse commencer par ceux-ci, et c'est ce que je fis en m'attachant d'abord à l'*Émile* par lequel il a fini, les deux autres écrits qu'il a publiés depuis ne faisant plus partie de son système, et n'étant destinés qu'à la défense personnelle de sa patrie et de son honneur » (*Dialogue troisième,* I-933). On y apprend d'abord la dépendance réciproque entre les deux disciplines. « Il faut étudier la société par les hommes, et les hommes par la société : ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale n'entendront jamais rien à aucune des deux » IV, IV-524). On y constate ensuite que, si son précepteur donne bien à Émile au livre V un sommaire fort soigné du *Contrat social* en guise de viatique

pour ses voyages en Europe, le résultat de l'enquête rejoint l'affirmation du début : le temps des citoyens et des patries est passé, il ne reviendra pas, la vocation d'Émile, homme moderne, est d'être bon époux et bon père, bon chrétien et bon voisin, mais non pas le libre citoyen d'une libre république. La loi positive se révèle à la fois l'origine et la simple anticipation de la loi morale, qui en sort mais qui la dépasse et la déborde en la fondant, qui lui est postérieure ou ultérieure dans le temps mais supérieure en valeur. Le modèle politique est celui de la Cité antique, Rome ou Sparte, à la fois indépassable dans son genre et définitivement dépassé dans le cœur d'un homme moderne. Il ne peut guère subsister aujourd'hui qu'à titre résiduel, dans de petites républiques oubliées par l'histoire, ou dans l'imagination un peu chimérique de celui qui idéalisait sa ville natale et signa longtemps ses ouvrages du beau nom de *citoyen de Genève,* faute d'y avoir regardé d'assez près. Penser le politique, c'est faire voir sa cohérence, et aussi expliquer pourquoi l'anthropologie de l'homme moderne en a dissocié la moralité qui nous convient.

L'acte originaire qui institue le corps politique, le pacte ou contrat social, inaugure la scission décisive en chaque contractant entre une volonté générale qui est sa volonté de citoyen, et la volonté qu'il a comme homme attaché à son intérêt particulier. Ce qui jusque-là était un, l'amour de soi, se dédouble. L'amour de la patrie, de l'égalité et des lois, et l'amour-propre qui tend aux préférences surgissent ensemble, avec leur écart nécessaire, leur conflit possible, leur hiérarchie à établir dans chaque cœur. Alors toutes les catégories de la pensée morale, devoir et droit, liberté et loi, vertu et culpabilité, se constituent autour d'une convention continuée qui rompt avec toute naturalité. Bien sûr l'histoire hypothétique expliquera la genèse naturelle de cet acte, ce qui l'a préparé et rendu à la fois possible et presque inéluctable, la préhistoire de cette « grande révolution ». Reste que commence alors, avec l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite, la moralité. Aussi longtemps qu'aucune forme plus élevée de moralité n'aura échauffé le cœur des hommes, on peut légitimement penser l'accord entre morale et politique dans le cadre d'une philosophie politique. Avec la sainteté du contrat social et des lois, on pensera sans imposture ni mensonge la vérité de la religion comme religion du citoyen. Telle fut la Cité antique, qui reste pour toujours le modèle accompli du politique. Au-delà de ce que spécifient les lois positives de la Cité, la moralité se restreint alors à l'ensemble des « actes de civilité », et c'est « l'habitude qui nous dispose à pratiquer ces actes même à notre préjudice [...] qu'on nomme force ou vertu » (Première version du *Contrat social* dite *Manuscrit de Genève,* II, 4, III-328-329). Il apparaîtra absurde dans cette perspective d'en appeler de la loi positive à une loi morale qui permettrait de la juger et éventuellement de la dénoncer. « Le corps politique est [...] un être moral qui a une volonté ; et cette volonté générale, qui tend toujours à la conservation et au bien-être du tout et de chaque partie, et qui est la source des lois, est pour tous les membres de l'État par rapport à eux et à lui la règle du juste et de l'injuste ; vérité qui, pour le dire en passant, montre avec combien de sens tant d'écrivains ont traité de vol la subtilité prescrite aux enfants de Lacédémone pour gagner leur frugal repas, comme si tout ce qu'ordonne la loi pouvait ne pas être légitime » (*Discours sur l'économie politique*, III-245). Il reste vrai, à ce moment de l'histoire comme à tous les autres, que la loi naturelle est la norme à laquelle on doit mesurer la légitimité de l'institution politique et des lois positives. « Car il n'est pas plus permis d'enfreindre les lois naturelles par le *Contrat social* qu'il n'est permis d'enfreindre les lois positives par les contrats des particuliers, et ce n'est que par ces lois mêmes qu'existe la liberté qui donne force à l'engagement » (*Lettres écrites de la montagne,* VI, III-807). Mais, à s'en tenir à un seul corps politique et à ses seuls citoyens, cette légitimation est automatique, la voix du peuple vaut voix de Dieu et suivre la volonté générale équivaut à faire triompher la raison sur ses penchants.

La particularité du corps politique se marque pourtant, dès sa naissance, par l'état de nature, l'état de guerre virtuelle qui s'instaure entre États. Le patriotisme, comparatif, comporte une dimension d'amour- propre, l'étranger est un ennemi. « Tout patriote est dur aux étrangers ; ils ne sont qu'hommes, ils ne sont rien à ses yeux » (*Émile,* I, IV-248). À l'intérieur de la Cité antique, une autre scission s'opère et l'acte du citoyen suppose le travail de l'esclave. « Quoi ! La liberté ne se maintient qu'à l'appui de la servitude ? Peut-être » (*Contrat social,* III, 15, III-431). Un écart se creuse ainsi, au niveau de l'anthropologie, entre morale et politique. L'État n'est pas rationnel mais passionnel. « Mille écrivains ont osé dire que le corps politique est sans passions et qu'il n'y a point d'autre raison d'État que la raison même. Comme si l'on ne voyait pas au contraire que l'essence de la société consiste dans l'activité de ses membres et qu'un État sans mouvement ne serait qu'un corps mort » (*L'État de guerre*, III-605). Les passions qui meuvent cet État et ses citoyens sont exclusives, générales certes par rapport à l'individu mais particulières vis-à-vis de l'humanité. « La commisération naturelle, perdant de société à société presque toute la force qu'elle avait d'homme à homme, ne réside plus que dans quelques grandes âmes cosmopolites, qui franchissent les barrières imaginaires qui séparent les peuples, et qui, à l'exemple de l'être souverain qui les a créés, embrassent tout le genre humain dans leur bienveillance » (*Second Discours,* III-178). Cosmopolitisme et patriotisme étant par essence contradictoires, on voit aussitôt pourquoi la naissance du christianisme doit coïnci-

der avec la fin de la Cité antique. C'est ce que dit, avec une violence qui fit scandale, le chapitre sur la religion civile : « Loin d'attacher les cœurs des citoyens à l'État, elle (la religion de l'homme ou le christianisme) les en détache comme de toutes les choses de la terre : je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social » (*Contrat social,* IV, 8, III-465). Si Jésus, ou la conscience après lui, doit m'apprendre que l'esclave et que l'ennemi sont l'un et l'autre mes frères et que le vrai Dieu est notre père commun, adieu l'antique citoyen. La conscience est elle aussi une affection et un amour, elle est le sentiment de sociabilité qui accompagne l'épanouissement de la raison. Mais cet élargissement de la passion nationale est en même temps sa fin : la sociabilité, en nous reliant à la grande patrie, déserte la petite. « Le patriotisme et l'humanité sont [...] deux vertus incompatibles dans leur énergie, et surtout chez un peuple entier. Le législateur qui les voudra toutes deux n'obtiendra ni l'une ni l'autre : cet accord ne s'est jamais vu ; il ne se verra jamais, parce qu'il est contraire à la nature, et qu'on ne peut donner deux objets à la même passion » (*Lettres écrites de la montagne,* I, III-706, note). La modernité se définit par la disjonction de la morale et de la politique, liée à la décrépitude du politique. « L'institution publique n'existe plus, et ne peut plus exister ; parce qu'où il n'y a plus de patrie, il ne peut plus y avoir de citoyens. Ces deux mots, patrie et citoyen, doivent être effacés des langues modernes. J'en sais bien la raison, mais je ne veux pas la dire ; elle ne fait rien à mon sujet » (*Émile,* I, IV-250). La raison, c'est que « maintenant il n'y a plus et il ne peut plus y avoir de religion nationale exclusive » (*Contrat social,* IV, 8, III-469).

L'État ne disparaît pas pour autant, ni avec lui la dimension du politique. Mais il est désacralisé. La vraie patrie est ailleurs, il suffit que l'ordre extérieur soit respecté, et la liberté du citoyen devient comme indifférente au moraliste moderne. « Qui n'a pas une patrie a du moins un pays. Il y a toujours un gouvernement et des simulacres de lois sous lesquels il a vécu tranquille. Que le contrat social n'ait point été observé, qu'importe, si l'intérêt particulier l'a protégé comme aurait fait la volonté générale, si la violence publique l'a garanti des violences particulières, si le mal qu'il a vu faire lui a fait aimer ce qui était bien, et si nos institutions mêmes lui ont fait connaître et haïr leurs iniquités ? » (*Émile,* V, IV-858). L'indifférence aux violations du contrat social, si surprenante dans la philosophie politique rousseauiste, rejoint pourtant sa thèse anthropologique ultime : « Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves ; ils le savent et ne s'en émeuvent guère ; cette courte vie a trop peu de prix à leurs yeux » (*Contrat social,* IV, 8, III-467). La valeur initiale s'est déplacée du politique vers la moralité dont il était une anticipation devenue désormais indifférente. « O Émile ! où est l'homme de bien qui ne doit rien à son pays ? Quel qu'il soit, il lui doit ce qu'il y a de plus précieux pour l'homme, la moralité de ses actions et l'amour de la vertu » (*Émile,* V, IV-858).

Dans cette relève du politique par le moral, quelque chose va passer des lois de l'État aux lois éternelles de la nature et de l'ordre, quelque chose qui n'est pas indifférent pour la philosophie morale ultérieure : le moment de la convention, l'acte fondateur de la liberté par lequel l'instinct moral cesse d'être instinct pour devenir volonté. À nouveau, Rousseau écrivain fixe en des images ou des épisodes ce qu'il n'a peut-être pas les moyens conceptuels de théoriser. Émile adolescent est conduit par son précepteur à une sorte de pacte pédagogique, où se constitue en lui une volonté morale constante comme la volonté générale se constitue dans le contrat social. « O mon ami, mon protecteur, mon maître ! Reprenez l'autorité que vous voulez déposer au moment qu'il m'importe le plus qu'elle vous reste ; vous ne l'aviez jusqu'ici que par ma faiblesse, vous l'aurez maintenant par ma volonté, et elle m'en sera plus sacrée. Défendez-moi de tous les ennemis qui m'assiègent, et surtout de ceux que je porte avec moi et qui me trahissent ; veillez sur votre ouvrage, afin qu'il demeure digne de vous. Je veux obéir à vos lois, je le veux toujours, c'est ma volonté constante ; si jamais je vous désobéis, ce sera malgré moi ; rendez-moi libre en me protégeant contre mes passions qui me font violence ; empêchez-moi d'être leur esclave et forcez-moi d'être mon propre maître en n'obéissant point à mes sens, mais à ma raison » (*Émile,* IV, IV-651-652). De même Julie rendue par le mariage à l'intégrité d'une force et d'une liberté retrouvées, dans sa première vraie prière au Dieu chrétien qui est aussi bien un pacte éthique et religieux. « Je veux, lui dis-je, le bien que tu veux, et dont toi seul es la source. Je veux aimer l'époux que tu m'as donné. Je veux être fidèle, parce que c'est le premier devoir qui lie la famille et toute la société. Je veux être chaste, parce que c'est la première vertu qui nourrit toutes les autres. Je veux tout ce qui se rapporte à l'ordre de la nature que tu as établi, et aux règles de la raison que je tiens de toi. Je remets mon cœur sous ta garde et mes désirs en ta main. Rends toutes mes actions conformes à ma volonté constante qui est la tienne, et ne permets plus que l'erreur d'un moment l'emporte sur le choix de toute ma vie » (*La Nouvelle Héloïse,* III, 18, II-356-357). Une volonté constante naît dans le contrat, qui est le principe naturel de l'ordre moral.

Morale et politique se rejoignent ici, en même temps que nature et convention : car on peut considérer la volonté générale à l'intérieur d'un État particulier comme une expansion naturelle du soi hors de soi et la première forme de la moralité, ou à l'inverse la grande ville du monde comme « le corps politique dont la loi de nature est toujours la volonté générale » (*Discours sur l'économie poli-*

tique, III-245), loi qui parle en chaque cœur par la voix de la conscience. L'anthropologie nous interdit seulement d'imaginer qu'on puisse également porter à leur énergie maximale chacune des volontés qui, dans un même cœur, le relient aux diverses totalités dont il est membre. Ce qui est donné à l'une est retiré à l'autre, il faut les hiérarchiser. Entre faire un homme et faire un citoyen, il faut choisir : même si le choix est impossible, il est inéluctable.

L'autoportrait de Jean-Jacques

Nous avons essayé de décrire le système, ses lignes de force et ses constantes, d'en établir la cohérence. Mais il se pourrait que la place de Rousseau en philosophie morale tienne moins à ce système qu'à ce qui lui échappe, à l'individualité qui s'y est exprimée et qui a fini par le résorber en elle, comme s'il servait seulement à exhiber sa singularité. Jean-Jacques à partir des *Confessions* dévorerait-il Rousseau, et l'autobiographie seraitelle la vérité de cette vérité morale qu'il préférait à la vérité métaphysique ? Oui sans doute, à condition de rappeler que c'est là une autre manière de dire la subjectivité constitutive de tout discours moral, la relation de la vérité énoncée au locuteur et à sa position. La prosopopée de Fabricius dans le *Premier Discours* (III-14-15), le texte par lequel Rousseau s'est d'abord fait connaître et reconnaître aux autres et à lui-même, ne dit pas pour Rousseau et dans son système toute la vérité de Rome, il dit la vérité de Rome pour Fabricius et surtout la vérité de Fabricius, vieux romain qui s'imagine une rétrogradation possible. Mais la vérité du système de Rousseau est justement d'exhiber dans un discours unilatéral plusieurs vérités à la fois : celle qui échappe aux vivants et que dit Fabricius ressuscité, à savoir la décadence de Rome ; et celle que ne voit pas Fabricius mais qu'il fait voir aux autres par le ton dont il dit ce qu'il voit, à savoir l'impossibilité de rétrograder maintenant que Rome n'est plus peuplée de Fabricius, mais de Scipion ou de Lélius. De même l'autobiographie ne dément pas le système, elle le confirme en le débordant, elle le traverse et le rassemble en un portrait de soi-même. Chaque œuvre, chaque modèle mis à sa place dans la suite ordonnée des étapes, devient un double de l'auteur, un miroir où se dessine un possible de Jean-Jacques. L'homme naturel de l'état de nature et le Caraïbe, le vieux romain et le parfait chrétien, Saint-Preux et Julie, Émile et son gouverneur, tant de personnages fictifs, hommes et femmes de tout âge et de tout pays, de toute croyance et incroyance, pourraient retourner à Rousseau son compliment et son quatrain :

Homme savant dans l'art de feindre
Qui nous prêtez des traits si doux
Vous aurez beau vouloir nous peindre
Vous ne peindrez jamais que vous

(voir *Rousseau juge de Jean-Jacques, Deuxième Dialogue,* I-778). Dans les écrits autobiographiques s'affirme l'adéquation entre l'œuvre systématique et celui qui s'y est confessé tout autant que dans ses *Confessions.*

L'adéquation fonctionne dans les deux sens. L'existence de l'auteur est d'abord la preuve que le système est vrai. Il fallait qu'un homme se fût conservé, intact, pour pouvoir proposer aux autres, sous la forme de la fiction d'écriture, une vérité de la nature qu'ils n'auraient pas su retrouver tous seuls mais qu'ils ne peuvent manquer de reconnaître. « D'où le peintre et l'apologiste de la nature aujourd'hui si défigurée et si calomniée peut-il avoir tiré son modèle, si ce n'est de son propre cœur ? Il l'a décrite comme il se sentaît luimême. Les préjugés dont il n'était pas subjugué, les passions factices dont il n'était pas la proïe n'offusquaient point à ses yeux comme à ceux des autres ces premiers traits si généralement oubliés ou méconnus. Ces traits si nouveaux pour nous et si vrais une fois tracés trouvaient bien encore au fond des cœurs l'attestation de leur justesse, mais jamais ils ne s'y seraient remontrés d'eux-mêmes si l'historien de la nature n'eût commencé par ôter la rouille qui les cachait » (*Dialogue troisième,* I-936). Si Rousseau peut rendre, à la stupeur de ses contemporains, les modèles oubliés de l'état de nature, ou du patriotisme antique, ou du christianisme de l'Évangile, c'est parce qu'il est resté le seul homme naturel, le seul vrai citoyen, le seul chrétien sincère. Mais comment peut-il être tout cela à la fois, et bien d'autres choses encore, alors que le système nous apprend l'incompatibilité de ces modèles, la nécessité de choisir entre eux, les options inévitables aussi bien qu'impossibles ? C'est ici que l'adéquation se renverse. La vérité du système précède maintenant l'histoire de l'individu, elle permet de le juger, dans tous les sens du terme. De juger ce qu'il est, de le qualifier en lui attribuant tel ou tel adjectif ; mais aussi de mesurer en quoi il reste en marge ou en deçà de chaque modèle, de le condamner ou plutôt de le disqualifier. Ici encore, les polémiques soulevées par le *Premier Discours* donnent une matrice pour l'ensemble des productions ultérieures. Celui qui a dénoncé les arts et les sciences en leur opposant le modèle d'une vertu romaine est un homme de lettres qui a quitté sa patrie pour se lancer à la conquête de la gloire. Avec l'infaillible cruauté du génie quand il est sans bienveillance, Voltaire a souligné dans le *Second Discours* la phrase qui s'en prend « à cette ardeur de faire parler de soi, à cette fureur de se distinguer qui nous tient presque toujours hors de nous-mêmes » et il a annoté en marge : « Singe de Diogène, comme tu te condamnes toi-même » (III-189 et n. 2, p. 1358). Père qui met ses enfants à la rue tout en écrivant un traité d'éducation, chrétien qui va du calvinisme au catholicisme et *vice versa* tout en écrivant la *Profession de foi,* fugitif qui ne peut trouver sa place à

Genève tout en lui dédiant ses ouvrages, et ainsi de suite. Il faut essayer de penser systématiquement ces contrastes au lieu de s'en indigner ou de les atténuer, cas par cas. La pensée théorique, chez Rousseau, permet de caractériser, avec une rigueur qui est parfois celle du concept, tel aspect qui dans la personnalité de son auteur reste une pure virtualité. Chacun des modèles théoriques systématiquement posés et disposés permet de mesurer la personne au personnage, de savoir comment l'auteur peut relever de tel modèle et surtout en quoi il s'y dérobe. On trouve alors la clé de la synthèse impossible entre les normes contradictoires : c'est une synthèse imaginaire, à l'irréel du passé, dans un Jean-Jacques qui n'a pas et qui n'aurait pas pu exister, le Jean-Jacques qui ne serait pas sorti de sa Genève natale. « J'aurais passé dans le sein de ma religion, de ma patrie, de ma famille et de mes amis, une vie paisible et douce, telle qu'il la fallait à mon caractère, dans l'uniformité d'un travail de mon goût, et d'une société selon mon cœur. J'aurais été bon chrétien, bon citoyen, bon père de famille, bon ami, bon ouvrier, bon homme en toute chose » (*Confessions,* I, I-43). Ce conditionnel irréel est le mode grammatical d'une philosophie morale qui ignore la position effective du locuteur au regard de la vérité, il correspond au malebranchisme des ordres idéalement emboîtés et hiérarchisés tel qu'on le retrouve aussi bien chez Montesquieu : « Il est vrai que les sociétés particulières étant toujours subordonnées à celles qui les contiennent, on doit obéir à celles-ci préférablement aux autres, que les devoirs du citoyen vont avant ceux du sénateur et ceux de l'homme avant ceux du citoyen » (*Discours sur l'économie politique*, III-246). Mais l'effectif Jean-Jacques n'a rien été de tout cela, il s'en est seulement parfois plus ou moins approché, et surtout il en a toujours eu le goût, avec le talent d'en faire la théorie.

Que reste-t-il donc pour le caractère qui puisse intéresser la philosophie morale, sinon justement ce pouvoir d'échappement ? La crise qui aboutit à la prosopopée de Fabricius fait apparaître tout le système comme une sorte d'échappée de Rousseau à lui-même ou à son naturel, à Jean-Jacques peut-être. « Tout le reste de ma vie et de mes malheurs fut l'effet inévitable de cet instant d'égarement. Mes sentiments se montèrent avec la plus inconcevable rapidité au ton de mes idées. Toutes mes petites passions furent étouffées par l'enthousiasme de la vérité, de la liberté, de la vertu, et ce qu'il y a de plus étonnant est que cette effervescence se soutint dans mon cœur durant plus de quatre ou cinq ans à un aussi haut degré peut-être qu'elle ait jamais été dans le cœur d'aucun autre homme » (*Confessions,* 8, I-351). Crise qui ne pouvait durer, et qui a pourtant duré des années. « Qu'on cherche l'état du monde le plus contraire à mon naturel ; on trouvera celui-là. Qu'on se rappelle un de ces courts moments de ma vie où je devenais un autre, et cessais d'être moi ; on le trouve encore dans le temps dont je parle ; mais au lieu de durer six jours, six semaines, il dura près de six ans, et durerait peut-être encore, sans les circonstances particulières qui le firent cesser, et me rendirent à la nature, au-dessus de laquelle j'avais voulu m'élever » (*Confessions,* 9, I-417). Crise, révolution qui ramène à la nature ou plutôt, ce qui est peut-être synonyme, qui dévoile le naturel comme absence de toute fixité, comme perpétuelle fluence. « Si la révolution n'eût fait que me rendre à moi-même et s'arrêter là, tout était bien ; mais malheureusement elle alla plus loin et m'emporta rapidement à l'autre extrême. Dès lors mon âme en branle n'a plus fait que passer par la ligne de repos, et ses oscillations toujours renouvelées ne lui ont jamais permis d'y rester » *(ibid.)*. Le même mouvement historique et généalogique que le système cherche à restituer ou à réguler, tant dans l'espèce que dans l'éducation individuelle, traverse le récit autobiographique : il ne lui manque ici que le contrôle de la raison ; volubile il suit le rythme des circonstances et des rencontres.

Deux tonalités morales s'y partagent la dominance : innocence et culpabilité. En s'éloignant à l'arrière-plan d'une vie, les valeurs du système éthique, politique et religieux laissent remonter et perdurer l'essentiel de l'état de nature : le sentiment d'une paix liée à la bonté naturelle des origines, l'innocence. Du même mouvement, Rousseau a le bonheur de sentir que l'homme naturel est bon et de se sentir bon. Bon et non vertueux, bien sûr. « De tous les hommes que j'ai connus celui dont le caractère dérive le plus pleinement de son seul tempérament est J.-J. Il est ce que l'a fait la nature : l'éducation ne l'a que bien peu modifié » (*Deuxième dialogue,* I-799). Mais cette bonté devient, en un homme qui ne cesse de s'éloigner de la nature tout en restant naturel et même l'homme de la nature, non pas certes vertu mais au moins amour de la vertu. L'innocence de Jean-Jacques s'atteste à ses yeux dans la conscience qu'il a d'avoir toujours autant et plus que personne aimé ces vertus héroïques que son siècle retrouve dans les images qu'il en trace. « Ce n'est pas un homme vertueux... C'est un homme sans malice plutôt que bon, une âme saine mais faible, qui adore la vertu sans la pratiquer, qui aime ardemment le bien et qui n'en fait guère. Pour le crime, je suis persuadé comme de mon existence qu'il n'approcha jamais de son cœur, non plus que la haine. Voilà le sommaire de mes observations sur son caractère moral » (*ibid.,* p. 773-774). Cette curieuse bonne conscience, d'un homme moral toujours imminent ou à l'état naissant, coexiste donc fort bien avec la vive conscience de culpabilité d'un homme toujours double et exposé par sa faiblesse même à la faute. Plus, elle la suppose. Car il faut que l'on s'éloigne de l'état de nature pour que surgisse l'instinct moral, et dans une âme faible comme celle de Jean-Jacques il n'a souvent la force de triompher que dans le souvenir. La scène exem-

plaire du ruban volé, et la hantise du mensonge qui s'y confirme dans la *Quatrième promenade,* attestent cette solidarité : c'est en avouant sans aucune complaisance sa faute, et la faiblesse coupable de sa conduite, que l'on exhibe la présence continuée, la fraîcheur d'un instinct moral qui reprend son empire sur elle dans les souvenirs : « C'est là que je me juge moi-même avec autant de sévérité peut-être que je serai jugé par le souverain juge après cette vie » (I-1028). Nietzsche a vu dans ce mixte de bonne et de mauvaise conscience la modernité de Jean-Jacques, « cet avorton qui s'est campé au seuil des temps nouveaux ». « Mais Rousseau, où vraiment voulait-il en venir ? Rousseau, ce premier homme moderne, idéaliste et *canaille* en une seule personne, qui avait besoin de la "dignité morale" pour supporter son propre aspect, malade d'un dégoût effréné, d'un mépris effréné de lui-même » (*Le Crépuscule des idoles,* 1888, Flâneries inactuelles, 48). Le jugement est aussi sévère que celui de Voltaire, il est aussi clairvoyant, et il est aussi unilatéral.

En imposant en effet ses humeurs avec son prénom au seuil des temps nouveaux, en faisant passer l'homme privé au premier plan devant l'auteur du système, Jean-Jacques n'a pas seulement signifié la fin d'une ère. « Un citoyen de Rome n'était ni Caius ni Lucius ; c'était un Romain : même il aimait la patrie exclusivement à lui » (*Émile,* I, IV-249). Il n'a pas seulement révélé le fondamental non-être de sa modernité : « Ce sera un de ces hommes de nos jours ; un Français, un Anglais, un Bourgeois ; ce ne sera rien » (*ibid.,* 250). Il a aussi transgressé les catégories morales de la bonne et de la mauvaise conscience, dont l'entrelacement suscitait l'agressivité nietzschéenne. Car par-delà toute morale et toute métaphysique constituées, la pure extase des *Rêveries* ressaisit un rapport de soi à la temporalité pure qui constitue dans son essence l'homme moral par distinction d'avec l'homme physique. L'âme qui est la plus sociable tout en se reconnaissant maintenant la plus inapte de toutes à la vie civile jouit d'elle-même, dans un pur sentiment d'existence qu'on appellera aussi bien sentiment de la nature. « De quoi jouit-on dans une pareille situation ? De rien d'extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de sa propre existence, tant que cet état dure on se suffit à soi-même comme Dieu » (*Cinquième Promenade,* I-1047). Mais cette existence n'est pas coupée du flux sensoriel, elle accompagne le mouvement du monde, elle requiert le concours des objets environnants : « Il n'y faut ni un repos absolu ni trop d'agitation, mais un mouvement uniforme et modéré qui n'ait ni secousses ni intervalles » *(ibid.).* Or ce texte, qui a laissé derrière lui toutes les vérités du système pour rejoindre la nombreuse famille des considérations sur les étourdissantes extases, recoupe dans la pure expérience d'un temps naissant, sans coupure marquée, ce qui était aussi l'acquis fondamental de la formation morale : la conscience d'un commencement sans cesse recommencé, et de la naissance continuée comme naissance morale à l'état naissant.

« Je me disais qu'en effet nous ne faisions jamais que commencer, et qu'il n'y a point d'autre liaison dans notre existence qu'une succession de moments présents, dont le premier est toujours celui qui est en acte. Nous mourons et nous naissons chaque instant de notre vie [...] Émile, sois un homme nouveau, tu n'auras pas plus à te plaindre du sort que de la nature. Tes malheurs sont nuls, l'abîme du néant les a tous engloutis ; mais ce qui est réel, ce qui est existant pour toi c'est ta vie, ta santé, ta jeunesse, ta raison, tes talents, tes lumières, tes vertus, enfin, si tu le veux, et par conséquent ton bonheur » (*Émile et Sophie ou les solitaires,* I, IV-905-906).

Rousseau n'est pas plus que Montaigne un philosophe. Il pense la volubilité du sujet normal comme Montaigne la volubilité du moi psychologique. Il est cette volubilité même. C'est par là que son triste et grand système est rendu possible, où il n'a jamais reconnu une philosophie. Et c'est par là aussi qu'il a rendu possible la philosophie kantienne de l'autonomie, sans s'y engager, comme Montaigne la philosophie cartésienne du *cogito.* Descartes lecteur de Montaigne, Kant lecteur de Rousseau ne les ont pas mieux compris qu'ils ne s'étaient compris eux-mêmes. Ils ont seulement fait l'un et l'autre la philosophie que leurs prédécesseurs n'avaient pas voulu faire. « Et je n'y renonce assurément pas par modestie », ajoutait Rousseau.

● Les œuvres de Jean-Jacques Rousseau sont citées d'après l'édition de la Pléiade, *Œuvres complètes,* 4 volumes parus, Paris, Gallimard, 1959-1969. Nous indiquons, après le titre de l'ouvrage et sa partie ou chapitre, le tome et la page de cette édition qui est devenue en France l'édition de référence.

► AUDI P., *De la véritable philosophie. Rousseau au commencement,* Paris, Le Nouveau Commerce, 1994 ; *Rousseau, éthique et passion*, Paris, PUF, 1997. — BACZKO B., *Rousseau. Solitude et communauté,* Vienne, 1970, et Paris, Mouton, 1974. — BRÉHIER É., « Les lectures malebranchistes de Jean-Jacques Rousseau », *Revue internationale de philosophie*, Paris, 1938. — BURGELIN P., *La Philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau,* Paris, PUF, 1952. — CASSIRER E., *Le Problème Jean-Jacques Rousseau, Archiv für Geschichte der Philosophie* (vol. XLI), 1932, trad. fr., Paris, Hachette, 1987. — CHARVET J., *The Social Problem in the Philosophy of Rousseau,* Cambridge, Univ. Press, 1974. — DERATHÉ R., *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau,* Paris, PUF, 1948 ; *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps,* Paris, PUF, 1950, et Vrin, 1970. — DERRIDA J., *De la grammatologie,* Paris, Minuit, 1967. — GOLDSCHMIDT V., *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau,* Paris, Vrin, 1974. — GOUHIER H., *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1970 ; *Rousseau et Voltaire. Portraits dans deux miroirs,* Paris, Vrin, 1983. — GOYARD-FABRE S., *Politique et philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 2001. —

HABIB C., *Le consentement amoureux,* Paris, Hachette, 1998. — HENDEL C. W., *Jean-Jacques Rousseau : Moralist,* Londres, 1934, rééd. Library of Liberal Arts, Indianapolis / New York, Bobbs Merrill, 1962. — KOFMAN S., *Le Respect des femmes (Kant et Rousseau),* Paris, Galilée, 1982. — MARKOVITS F., « Rousseau et l'éthique de Clarens : une économie des relations humaines », *L'Imaginaire économique,* éd. Ph. Desan, *Stanford French Review,* 15.3, Saratoga Anmi libri, 1991. — MASSON P.-M., *La « Profession de foi du vicaire savoyard » de Jean-Jacques Rousseau,* éd. crit. avec introd. et comm., Paris/Fribourg, Hachette, 1914 ; *La Religion de Jean-Jacques Rousseau,* Paris, Plon, 1916. — MASTERS R. D., *The Political Philosophy of Jean-Jacques Rousseau,* New Jersey, Princeton Univ. Press, 1968. — MELZER A. M., *The Natural Goodness of Man : On the System of Rousseau's Thought,* The University of Chicago Press, 1990 (trad. fr. J. Mouchard, *Rousseau. La bonté naturelle de l'homme. Essai sur le système de pensée de Rousseau,* Paris, Belin, 1998). — PHILONENKO A., *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur,* Paris, Vrin, 1984. — RANG M., *Rousseaus Lehre vom Menschen,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959. — RAVIER A., *L'Éducation de l'homme nouveau. Essai historique et critique sur le livre de l'*Émile *de Jean-Jacques Rousseau,* Issoudun, Spes, 1941. — SHKLAR J., *Men and Citizens : A Study of Rousseau's Social Theory,* Cambridge, Univ. Press, 1985. — STAROBINSKI J., *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle* (1957), Paris, Gallimard, 1971. — STRAUSS L., *Natural Right and History,* Univ. of Chicago Press, 1965 (trad. fr., *Droit naturel et histoire,* Paris, 1954). — TODOROV T., *Frêle bonheur : essai sur Rousseau,* Paris, Hachette, 1985. — Coll. : « Pensée de Rousseau » (art. P. Bénichou, E. Cassirer, R. Derathé, Ch. Eisenmann, V. Goldschmidt, L. Strauss, É. Weil), éd. G. Genette & T. Todorov, Paris, Le Seuil « Inédit Points », 1984.

Jean-Marie BEYSSADE

→ *Amour ; Amour de soi ; Autonomie ; Contractualisme, Émotions ; Individu, Malebranche ; Mœurs ; Nature ; Passions ; Pitié ; Pudeur ; Sens moral ; Société ; Vertu.*

S

SAGESSE ET TEMPÉRANCE

Si le célèbre adage *meaning is use* (« le sens, c'est l'usage ») est pertinent, alors la seule lecture des entrées « sagesse » et « tempérance » de n'importe quel dictionnaire de langue ne saurait que confirmer, en l'amplifiant, l'observation qui était déjà, au début de ce siècle, celle de Lalande à propos du terme « sage » : « Ce terme a toujours été en s'affaiblissant (cf. dans le langage familier, l'usage qui en est fait en parlant des enfants). » Il est en ce sens tout à fait remarquable que, dans la très brève entrée consacrée à la tempérance dans son *Vocabulaire*, cette brièveté étant par elle-même un signe des temps, Lalande n'en retienne que deux sens : « A / Modération dans les désirs ; l'une des quatre vertus cardinales distinguées par Platon. B / Plus particulièrement à notre époque, opposé à *intempérance* : modération dans l'usage des aliments et surtout des boissons alcooliques. "Sociétés de tempérance". » Partons donc de ce constat – la peau de chagrin –, tout autant pertinent pour la sagesse que pour la tempérance, et d'une interrogation qui ne devrait pas manquer de surgir dans l'esprit d'un Moderne : pourquoi donc traiter conjointement de ces deux notions ?

La réponse à cette dernière question a dans une large mesure déjà été fournie par l'entrée « tempérance » du *Lalande* : la sagesse, *sophia* / σοφία ou *phronêsis* / φρόνησις, ce qui n'est pas le moindre des problèmes, et la tempérance forment, avec le courage et la justice, ce que depuis saint Ambroise il est convenu d'appeler « les quatre vertus cardinales », vertus civiles ou politiques que Platon reprend à son compte sans être pour autant l'inventeur de cette quadripartition (*République [Rép.]*, IV, 6, 427 *d sq.* où Platon nomme *sophia* la science du gouvernement de l'État) et que le chrétien se doit de posséder en plus de ces trois vertus théologales que sont la foi, l'espérance et la charité (pour dire le vrai, il faut noter que saint Ambroise compte sept, et non pas quatre, vertus cardinales ou, comme il les appelle indifféremment, « principales » : l'Esprit de sagesse et d'intelligence, l'Esprit de conseil et de force, l'Esprit de connaissance et de piété, l'Esprit de la sainte crainte, *Des sacrements,* III, II, 8-10 ; *Des Mystères*, VII, 42). D'un autre côté, le sens moderne de « tempérance » n'est pas aussi éloigné qu'il pourrait sembler de la notion grecque de *sôphrosunê* / σωφροσύνη, au sujet de laquelle Cicéron, s'efforçant de trouver une traduction latine pour cette quatrième vertu, s'exprime ainsi : « [...] l'homme tempérant [...] celui qu'on appelle en grec *sôphrôn* / σώφρων et dont la vertu se dit *sôphrosunê*, que j'appelle en général tantôt *temperantia*, tantôt *moderatio* et parfois aussi *modestia* ; il serait peut-être correct de l'appeler probité *(frugalitas)* [...] son caractère propre paraît être de gouverner et d'apaiser les mouvements du désir dans l'âme et, en s'opposant à la passion, de conserver en toute chose un accord bien régulier avec soi-même » (*Tusculanes*, III, 16-18). En effet, qu'on se réfère à Platon, pour qui la *sôphrosunê* est la vertu qui nous permet d'être « maître » de nos plaisirs et de nos passions (*Rép.*, IV, 8-9, où l'on remarquera que Platon, notamment en 430 *e* - 431 *a,* n'en souligne pas moins le ridicule de l'expression « être maître de soi » puisqu'elle implique que celui qui est « maître » de lui-même est par cela même « esclave » de lui-même), ou qu'on se réfère à Aristote, peut-être encore plus radical sur ce point puisque la vertu de *sôphrosunê* est, selon le Stagirite, exclusivement relative aux plaisirs du toucher et du goût (*Éthique à Nicomaque [EN],* III, 12-15 ; on comparera cette définition avec celle qu'en donne Bossuet dans son *Traité de la concupiscence*, où la vue joue un rôle si important), il en ressort toujours que la tempérance se définit avant tout comme la vertu qui tempère, modère ou maîtrise cette partie de l'âme que Platon nommait *epithumêtikon* / ἐπιθυμητικόν et qui, faite de bronze et non d'or ou d'argent, comme le sont respectivement le *logistikon* / λογιστικόν, la partie raisonnante, et le *thumos* / θυμός, la partie qui a l'ardence du cœur, désigne ce qui relève des « plaisirs du ventre », d'où sa traduction par « appétit » ou « concupiscence ». On

comprend donc ainsi aisément que *sôphrosunê* puisse aussi se traduire par « modération » *(moderatio)* quoique, comme le montre bien le thème du « gouvernement modéré » chez Montesquieu, la modération désigne de façon plus générale la vertu qui règle toutes les passions, ou bien encore, de façon plus spécifique, la vertu qui tempère la justice et que saint Ambroise considère pour cela même comme la plus belle de toutes (*De la pénitence*, I, I, 1-2).

Le Sage a des passions et les modère

Dans son dictionnaire (1690), Furetière, pour qui tempérer « se dit figurément en Morale des passions », ce qu'il illustrait en disant que « les Stoïciens se piquaient d'avoir l'esprit fort *tempéré*, de *tempérer* et de refréner leurs passions », n'avait donc pas tort de définir ainsi la tempérance : « Vertu cardinale qui règle et qui bride nos appétits sensuels, et particulièrement ceux qui nous portent au vin et aux femmes. » Pour désobligeante que soit cette pique vis-à-vis des Stoïciens, elle n'est en rien gratuite et traduit bien au contraire la constante liaison entre la sagesse et la tempérance, non seulement chez les Anciens, pour qui la possession de la sagesse (ou de la prudence) entraîne celle des autres vertus, mais plus encore peut-être chez les Modernes en raison d'un affadissement du terme « sage » qui conduit à considérer comme sage celui qui sait modérer ses passions. De ce point de vue, il n'est nullement nécessaire de continuer d'identifier le sage à celui qui sait puisque la modération, qui définit en ce cas la sagesse, tend plus à relever d'un art de vivre que d'une connaissance d'ordre dogmatique, le « mol oreiller du doute » contribuant à rendre sage. C'est pourquoi la figure du sage stoïcien, figure qui, si elle se trouve rarement incarnée dans l'histoire, doit n'en rester pas moins possible pour les Stoïciens puisque c'est en quelque sorte la clef de voûte de leur système. Le sage est en effet défini comme celui qui possède « de façon inébranlable la science (*epistêmê* / ἐπιστήμη) des choses divines et humaines (et de leurs causes) » (Diogène Laërce [D. L.], VII, 39-41, 47, 117-125 ; Cicéron, *De finibus*, III, 72-73 : Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 89, 4-5...) et qui, libre de toute passion, est par cela même souverainement heureux puisque, comme le souligne fortement Sénèque dans son traité *De la constance du sage*, il est invulnérable à tout ce qui heurte les insensés (voir aussi D. L., VII, 117-125 ; Cicéron, *Tusc.*, III, 15...). De ce fait, la figure du sage stoïcien est tout autant emblématique qu'ambiguë car on peut en retenir aussi bien la « superbe diabolique », pour parler comme Pascal dans son *Entretien avec Monsieur de Saci*, que ce qui permet de parvenir à cette « tranquillité de l'âme », pour reprendre le titre d'un des plus notables traités de Sénèque. C'est d'ailleurs ce qui explique qu'encore de nos jours, les adjectifs sage, philosophe, voire stoïque, puissent parfois s'employer indifféremment, tant paraît sage celui qui, maître de ses passions, ne se laisse pas abattre par l'adversité.

Il faut être bien clair sur ce point car, contrairement à ce qu'on a pu en retenir, depuis le XVIe s. notamment ainsi qu'il ressort de *La Philosophie morale des Stoïques* de Guillaume Du Vair (1585 ?), la sagesse des Stoïciens ne saurait se réduire à l'art de vivre de qui sait modérer ses passions, ne serait-ce que parce qu'il s'agit moins de les tempérer que de les extirper. Ajoutons encore que, philosophie dogmatique s'il en est, le stoïcisme n'évoque aucun scepticisme invitant à suspendre ses jugements, suspension qui pourrait bien être la cause de cette douceur de l'âme parfois prêtée aux sceptiques (D. L., IX, 108). En saine orthodoxie stoïcienne – il faut en exclure Posidonius puisque, renouant avec le tripartisme platonicien (*epithumia-thumos-logistikon* / ἐπιθυμία-θυμός-λογιστικόν), il a rompu avec le monisme chrysippéen du psychisme – les passions sont en effet considérées comme des jugements erronés. Adopter un jugement droit, ou y revenir, revient donc à se défaire des passions et à se rendre proprement « impassible », d'où la distinction professée par Épictète dans son *Manuel* et retenue par Du Vair entre ce qui dépend de nous, et sur lequel nous pouvons agir, et ce qui ne dépend pas de nous, qui doit nous être indifférent, comme d'être torturé et mis à mort ou de subir des revers de fortune. Voilà qui explique, dans une large mesure, le thème de la « superbe diabolique ». Furetière nous le dit encore. Citant le *Trésor de la langue française tant ancienne que moderne* de Nicot (1606), d'après lequel sage proviendrait de *sagax*, « qui a l'odorat subtil (en parlant du chien) » et qui a donné notre « sagace » – étymologie plus que douteuse, mais non dénuée de sens ; nous y reviendrons – Furetière définit donc tout d'abord le Sage comme suit : « Philosophe qui par l'étude de la nature et des événements passés, a appris à se connaître, et à bien conduire ses actions. Plutarque a fait un beau Traité du Banquet des sept *Sage*s. Le *Sage* a des passions et les modère. Les Stoïques voulant faire un *Sage*, n'en ont fait que la statue. » Or, comme pour la notion de sagesse, Furetière se réfère en premier lieu à la connaissance de Dieu, puis à celle que peuvent acquérir les hommes par l'étude de la physique et de la morale, il est tout à fait remarquable qu'à travers même cette nouvelle pique adressée aux Stoïciens, ce soit un point de leur doctrine qui soit réaffirmé : la sagesse n'est pas seulement cet art de vivre supérieur qui désigne l'art de qui sait se mettre à l'abri de ce qui tourmente les autres hommes, à commencer par les passions, mais c'est d'abord une connaissance qui ne saurait être une connaissance de soi permettant de bien conduire ses actions que parce que c'est avant tout une connaissance d'ordre théorique. Il suffirait d'ailleurs d'ajouter la dialectique à la physique et à la

morale pour obtenir les trois indissociables parties du système stoïcien qui constituent les vertus du sage – Épictète continue d'en témoigner malgré son mépris affiché pour ceux qui ne seraient que dialecticiens (*Entretiens*, I, VII, VIII ; II, XII, XIX) – et être alors bien loin de ce type de savoir pratique issu de la seule expérience, comme lorsque nous parlons d'un « vieux sage ».

Vertu et connaissance

Que la tempérance, *sôphrosunê* donc, soit la vertu relative aux plaisirs et aux peines par laquelle nous devons savoir maîtriser les plaisirs et passions qui risquent de nous faire sombrer dans la bestialité ne fait guère de problème. En effet, si l'on excepte la tentative avortée d'une définition de la *sôphrosunê* dans le *Charmide* de Platon comme « sagesse morale » en général (ainsi que l'on traduit habituellement ce terme dans ce dialogue) plutôt que comme tempérance, tous les auteurs, anciens ou modernes, sont assez unanimes sur ce point, qu'il s'agisse seulement de savoir tempérer les plaisirs et de refréner les passions, ou qu'il s'agisse plus radicalement avec les Stoïciens de les extirper. Mais cette position extrême à l'origine des équations déjà mentionnées entre être maître de soi, être sage, être philosophe et être stoïque, ne rompt pas l'assez belle unanimité qui préside à la définition de la tempérance et on pourrait encore en prendre pour preuve la définition qu'en donne Condillac dans son *Dictionnaire des Synonymes* : « La *tempérance* est l'habitude qu'on s'est faite de se modérer sur les plaisirs des sens. Mais cette vertu n'en condamne pas l'usage, la *sobriété* et la *frugalité* sont plus sévères, elles règlent seulement le boire et le manger. La *sobriété* pour prévenir tout excès, semble retenir en deçà du nécessaire, et la *frugalité* défend toute nourriture qui n'est pas simple et commune. » De même, tous s'accordent à reconnaître que Platon a eu bien raison d'insister, notamment dans la *République*, III-IV, sur ce fait que c'est avant tout une affaire d'éducation, conçue comme une habituation dès la plus tendre enfance à résister à nos « mauvais penchants » : comme le fait remarquer Aristote (*EN*, III, 15), il s'agit avant tout de *corriger* ce qui, laissé à soi-même, pousserait mal, ce qui explique que le vice opposé à la tempérance se nomme *akolasia* / ἀκολασία, du verbe *kolazô* / κολάζω, qui signifie proprement « émonder ».

Les choses sont en revanche nettement moins nettes quand il s'agit de la sagesse car, comme nous venons de le voir, cette dernière peut aussi bien être considérée comme un savoir de type scientifique ayant un objet propre, généralement la « science des choses divines et humaines », que comme une des quatre vertus cardinales, vertus politiques par excellence et dont la pratique, toute dénuée de philosophie, ne saurait à elle seule assurer que nous puissions parvenir à cette authentique sagesse par laquelle, nous libérant du corps et de la vie politique, nous nous assimilerons à Dieu (voir Platon, *Phédon* 67 *b* - 69 *e* et 80 *e* - 84 *b* ; *Théétète*, 176 *b* ; Plotin, *Énnéades*, I, II [19]). Il pourrait donc être tentant d'assimiler la sagesse comme connaissance à la *sophia*, laquelle serait alors comprise comme « sagesse théorique » ou « contemplation », et la sagesse comme vertu à la *phronêsis*, cette dernière se restreignant à la « prudence » ou « sagesse pratique ». Sans doute pourrait-on pour ce faire se fonder sur la distinction assez voisine dont use Descartes dans sa *Lettre-préface* à la traduction française des *Principes* quand il écrit qu'il aurait voulu faire observer : « [...] que ce mot *philosophie* signifie l'étude de la sagesse, et que par la sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts ; et qu'afin que cette connaissance soit telle, il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes, en sorte que pour étudier à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des principes. » Et l'on pourrait encore expliquer que c'est parce qu'« il n'y a véritablement que Dieu seul qui soit parfaitement sage, c'est-à-dire qui ait l'entière connaissance de la vérité de toutes choses » (*ibid.*, in *Œuvres et Lettres,* éd. A. Bridoux, Paris, Gallimard « Pléiade », 1953, p. 556) que la sagesse humaine peut, chez Descartes, se dire d'une double façon : de la façon qu'il vient d'être dit, qui est la vraie sagesse, et à laquelle les hommes accèdent à proportion qu'ils philosophent, mais aussi de la façon, plate et en usage de son temps, qui vient d'être critiquée et qu'il emploie cependant dans la lettre qu'il adressa à la princesse Élisabeth pour accompagner son envoi de l'original latin de ces mêmes *Principes*.

Mais, que les usages de Descartes traduisent cette ambiguïté, elle-même signe d'un affadissement des termes sagesse et prudence dès cette époque, n'autorise pas pour autant à recourir à la distinction d'Aristote entre la *sophia* et la *phronêsis* (*EN*, VI, 5-9). En effet, outre que cette distinction est propre au Stagirite, ce sont là deux « vertus intellectuelles » (*EN*, VI, 2), c'est-à-dire de la partie de l'âme à qui le raisonnement appartient en propre, et non pas des « vertus du caractère », c'est-à-dire de la partie désirante de l'âme, qui doit obéir à la partie qui (la) raisonne, comme c'est le cas des trois autres vertus cardinales (courage, tempérance et justice). Il en résulte que, sauf à commettre des erreurs catégorielles, nous ne saurions, malgré son caractère pratique, considérer la « sagesse pratique » *(phronêsis)* comme une vertu cardinale du même type que les trois autres et la distinguer par là de la *sophia*, quand bien même cette dernière relève bien chez Aristote de l'activité « théorique », qu'elle soit d'ordre scientifique ou

contemplatif. Si Aristote, contrairement à ses prédécesseurs, et notamment à Platon chez qui le terme *phronêsis* peut encore désigner le plus haut degré de la sagesse ou de la connaissance alors même qu'il fut le premier à donner un contenu philosophique précis au terme *sophia*, *sophos* désignant en grec courant celui qui domine son art, quel qu'il soit, si donc Aristote distingue la *phronêsis* de la *sophia*, ce n'est pas pour isoler on ne sait trop quel « noyau dur » de la sagesse, mais c'est tout au contraire pour, s'opposant à Platon, souligner qu'il faut distinguer la connaissance des choses d'ordre théorique de la connaissance des choses d'ordre pratique, car la possession de la première, ainsi que le montre aux yeux de tous la chute de Thalès dans un puits, n'entraîne nullement la seconde (*EN*, VI, 7, 1141 *b* 2 *sq.*).

Rappelons cette anecdote, moins pour le fait lui-même que pour ce qu'il entraîne relativement à la définition de la sagesse. Thalès, qui passe pour le premier des Sept Sages de la Grèce à avoir porté ce beau nom, serait donc tombé dans un puits alors qu'il observait les cieux, ce qui lui valut d'être raillé par sa servante. Rapportée par Platon dans le *Théétète* (174 *a*), qui s'en sert pour railler à son tour tous ces ignorants à l'âme d'esclave qui se moquent des vrais sages, l'anecdote est également utilisée par Montaigne, mais cette fois pour mettre en avant une conception de la sagesse comme art de vivre : « Je sais bon gré à la garce Milésienne qui, voyant le philosophe Thalès s'amuser continuellement à la contemplation de la voûte céleste et tenir toujours les yeux élevés contremont, lui mit en son passage quelque chose à le faire broncher, pour l'avertir qu'il serait temps d'amuser son pensement aux choses qui étaient dans les nues, quand il aurait pourvu à celles qui étaient à ses pieds » (*Apologie de Raimond Sebond*, *Essais*, II, XII ; Montaigne suit ici la version de l'anecdote donnée dans Diogène Laërce, I, 34, où la servante conduit Thalès tout exprès devant un trou qu'elle a préalablement creusé). Contrairement à Platon, Montaigne se situe donc, en la radicalisant d'ailleurs, dans la perspective de cette « opinion populaire » qu'Aristote, qui n'ignorait pourtant pas les talents économiques et politiques de Thalès (*Politique*, I, 11, 1259 *a* 6-23), évoque afin de distinguer la *sophia* de la *phronêsis*. Ce faisant, Aristote tend à disjoindre ce qui était uni avant lui (voir Héraclite, fr. B 112 ; Platon *Charmide*, 166 *d* - 167 *a*, *Protagoras*, 332 *a sq.*) et qui le redeviendra après, notamment avec les Stoïciens, puisque, à l'aide d'une étymologie quelque peu fantaisiste, le Stagirite relie fortement la tempérance à la seule prudence ou sagesse pratique en soutenant que la *sôphrosunê* est nommée telle parce qu'elle préserve ou conserve *(sôizousa)* la *phronêsis* du fait que le plaisir ou la douleur ne faussent pas tout jugement, par exemple celui que le triangle a ses angles égaux à deux droits, mais seulement celui ayant trait à l'action (*EN*, VI, 5, 1140 *b* 11 *sq.*). La leçon ne sera pas retenue par les Stoïciens, mais on leur doit d'avoir retenu le terme *phronêsis* pour désigner cette vertu cardinale par laquelle nous possédons la science de ce qu'il faut faire et de ce qu'il faut éviter, science qu'on ne saurait borner à la seule « prudence dans les affaires » et que seul le sage possède. On pourrait encore en prendre pour preuve la division des vertus que propose Apulée (platonicien du IIe s. apr. J.-C.) dans son *Sur Platon et sa doctrine*, lorsque, se fondant sur la tripartition des parties de l'âme professée par Platon, il qualifie généralement de *prudentia* la vertu de la partie raisonnable et la divise en *sapientia*, science des choses divines et humaines et en *prudentia*, science de discerner le bien et le mal et ce qui est intermédiaire, toutes deux étant des *disciplinae* susceptibles d'être enseignées et étudiées, tandis que les vertus des deux autres parties, le courage *(fortitudo)* pour la partie irascible et l'abstinence (*abstinentia*) pour la partie des envies et des désirs, sont considérées comme relevant d'un *ars vivendi* issu de la pratique et de l'expérience, la *justitia* se réalisant à chacun des trois niveaux de l'âme (Hadot, 1984, 84).

La double détermination de la sagesse comme vertu et comme connaissance rend ainsi bien compréhensibles les difficultés rencontrées par Cicéron quand, s'efforçant de les adapter à l'idéal romain, il lui fallut rendre les termes grecs *sophia* et *phronêsis*. En effet, Cicéron, qui use des termes *sapiens* et *sapientia* pour traduire *sophos* et *sophia*, n'hésite pas à faire remarquer, du fait que ce sont des dérivés de *sapio*, « avoir du goût », que pour un *sapiens* « la délicatesse de l'esprit n'a pas pour conséquence d'exclure la délicatesse du palais » (*Fin.*, II, 24), mais seulement d'en faire peu de cas, ce qui est une marque de sa *temperantia*. C'est bien pourquoi faire dériver sage de *sagax* et non de *sapidus* n'est pas dénué de sens : Cicéron nous le dit encore lorsque dans ce même traité il fait dériver la moralité non seulement de la raison que seul l'homme possède, mais encore de ce « flair » (*sagacem*, II, 45) qui lui permet de voir rapidement les causes et les conséquences de toute chose ainsi que « le besoin qu'il a de la société des autres hommes » (*ibid.* ; on retrouve la même métaphore chez Sénèque, *Ep.* 95, 58). Sans doute est-ce encore ce qui explique que la sagesse contemplative dans la théologie du Moyen Âge, qu'elle soit ou non mâtinée de néo-platonisme, relève plus d'une intuition, goût, saveur ou toucher, que de la pensée discursive. Mais nous laisserons là cette dimension pour en revenir à Cicéron et observer que s'il distingue bien la *sophia-sapientia* de la *phronêsis-prudentia* en réservant à la première, vertu suprême, « la science des choses divines et humaines », tandis que la seconde se définit comme « la science de ce qui est à vouloir et de ce qui est à éviter » (*Off.*, I, 153), cela ne l'empêche pas pour autant de traduire *phronêsis* par *sapientia et prudentia* lorsqu'il s'agit de cette vertu qui a

pour objet la vérité (*Off.*, I, 15-17), « vertu théorétique » d'après Panétius (D. L., VII, 92) – que Cicéron suit ici – et qu'il y aurait lieu de distinguer de ces trois autres vertus, « pratiques » celles-là, que sont la tempérance, la justice et le courage, lesquelles ne concernent nullement la vie spéculative, mais seulement la vie active. Si donc il est vrai que Cicéron a sans doute déformé la pensée du maître stoïcien en soutenant que si la contemplation n'aboutit pas à l'action, elle est comme mutilée, tant il est vrai que « le devoir qui se rattache au lien social est le plus grand des devoirs » et que « le lien social doit être préféré à la connaissance » (*Off.*, I, 153), il n'en reste pas moins qu'à travers ces tensions entre les vertus fondées sur le savoir (la *sapientia* et la *prudentia*) et les vertus fondées sur l'action, au premier rang desquelles se situe la *temperantia*, on sent poindre l'affadissement du terme sagesse dont Descartes faisait déjà état et qui a de nos jours abouti à la considérer au mieux comme une vertu fondée sur l'action.

Vertu publique et vertu domestique

La sagesse et la tempérance doivent-elles se comprendre comme des vertus « personnelles » manifestant un certain « souci de soi », pour reprendre le titre d'un notable ouvrage de M. Foucault (1984), ou renvoient-elles d'abord à des vertus publiques ? Le simple fait que nous ayons recours à des « comités des sages » montre *a contrario* que pour nous autres modernes, la sagesse, tout comme la tempérance lorsqu'on la réduit à l'usage modéré des boissons alcoolisées, qualifie moins une attitude vis-à-vis de ceux qui nous entourent qu'une certaine qualité d'esprit, un certain savoir ou un certain comportement. Si en effet nous allons chercher des « sages » pour faire des propositions aux responsables politiques, c'est bien parce que nous supposons que les premiers, engagés par définition dans la vie publique, ne sont pas à même d'arriver à ce jugement serein et équitable censé caractériser ceux à qui l'on s'adresse alors, tout se passant comme si l'on ne saurait être sage qu'à condition d'être tenu pour compétent dans le domaine en question et de n'être pas directement engagé dans la vie politique. De ce fait, non nécessairement tempérant bien que nous préférions sans doute qu'il le soit, ce sage n'a plus rien d'un *philosophos* / φιλόσοφος, et encore moins d'un *phronimos* / φρόνιμος, même il conserve quelque chose du *sophos* / σοφός au sens courant puisque c'est un expert. Or, de façon moins paradoxale qu'il ne pourrait sembler, une telle détermination du sage n'est pas sans rapport avec la détermination moderne de la sagesse comme « art de vivre ». En effet, si l'on admet que dans cette dernière perspective, est sage celui qui sait se mettre à l'abri de ce qui tourmente les autres hommes, notre moderne sage-expert n'est tel que parce que sa compétence est censée le protéger des passions de qui est directement engagé dans la « vie active ». La sagesse, expertise ou art de vivre, serait-elle alors comme le « pré carré » de quelques-uns, sorte de jardin secret dans lequel ils pourraient se réfugier et dont ils ne sortiraient que lorsqu'on vient les chercher pour statuer sur telle ou telle question ?

Le simple fait que nous puissions aujourd'hui nous poser ces questions souligne bien les transformations qu'ont connues les notions de *sophia* (ou de *phronêsis*) et de *sôphrosunê* car, contrairement à une idée reçue, même le sage stoïcien ne vit pas dans une tour d'ivoire et lui seul, pour les Stoïciens aussi, peut être authentiquement roi tant sa sagesse ne se confond pas avec un art de vivre tout personnel. Certes, en nous souvenant de la distinction aristotélicienne entre la *sophia* et la *phronêsis*, nous pourrions penser que la *sophia*, qui ne statue nullement sur les affaires humaines, ne commande pas la *phronêsis* et donc qu'il existait déjà une détermination de la sagesse situant l'homme « hors le temps, hors l'espace ». Mais, outre que ce serait prendre une position sur la nature de la *sophia* chez Aristote dont rien n'assure qu'elle soit pertinente, il faut une nouvelle fois remarquer qu'une si ferme distinction entre les domaines propres à ces deux notions est propre au Stagirite et que, quand bien même la *phronêsis* ou *prudentia* sera par la suite intégrée dans le système des vertus, ce ne sera jamais pour l'en séparer fermement d'une *sophia* qui n'aurait rien à dire du monde des humains. Bien au contraire, s'il est vrai que les trois parties du système stoïcien « font bloc » et que la division des vertus présentée par Cicéron entre les vertus fondées sur le savoir (*sapientia* et *prudentia*) et les vertus fondées sur l'action, au premier rang desquelles se situe la *temperantia*, a durablement marqué la réflexion des siècles postérieurs, il faut alors remarquer que la *sapientia* elle-même statue sur le monde dans lequel nous vivons, l'éthique étant inséparable de la logique et de la physique, ce qui explique sans doute que Cicéron divise cette *sapientia* en dialectique et en rhétorique, la rhétorique étant par lui tenue comme ce savoir que nul homme de culture, donc politique, ne saurait ignorer. S'il en fallait une preuve supplémentaire, ajoutons que son célèbre *Songe de Scipion* (*Rép.*, VI) nous montre à l'envi que Cicéron comprenait la célèbre injonction platonicienne de se rendre semblable au divin (*Théétète*, 176 *b*) comme signifiant que la plus haute tâche de l'homme était de fonder et de gouverner des cités, et non pas de renoncer à la vie politique, comme l'enseignait Plotin et comme le répétera le néo-platonicien Macrobe lorsque, au V[e] s. de notre ère, il en fit un non moins célèbre commentaire à l'aide du *Traité des vertus* de Plotin.

Le même mouvement peut d'ailleurs s'observer chez Platon lui-même, notamment au livre IV de la *République* où, s'enquérant de ce qu'est un État juste, Platon analyse les quatre vertus cardinales en les présentant tout d'abord comme celles de

l'État (pour être plus juste, il faudrait dire que Platon analyse, dans l'ordre, la sagesse, le courage et la tempérance afin de parvenir à ce qu'est la justice, mais ce n'est pas ici le point). Or, si la sagesse y est définie comme la science qui préservera l'État car, seule, elle est cette bonne délibération portant sur le bien de la communauté, il est notable qu'en ce qui concerne la tempérance, Platon, se moquant de sa définition par la « maîtrise de soi », finisse par la définir comme « accord parfait » ou « unisson » (*dia pasôn* / δια πασίν, *sumphônia* / συμφωνῶα, 432 *a*) entre toutes les parties de la cité, les plus fortes comme les plus faibles, tandis que la sagesse et le courage n'en concernent que certaines de ses parties (la sagesse est le propre des gouvernants tandis que le courage caractérise plus particulièrement les gardiens). En détournant un célèbre adage cartésien, nous devrions donc pouvoir dire que la tempérance est (ou devrait être) « la chose du monde la mieux partagée ».

Sagesse et piété : la tranquillité de l'âme

Aux quatre vertus cardinales déjà mentionnées, Platon ajoutait dans le *Protagoras* la piété (*hosiotês* / ὁσιότης, 329 *c*) et il est assez amusant de constater que dans son petit traité des *Divisions de l'art oratoire*, Cicéron faisait de la *pietas* et de la *religio* des subdivisions de la *iustitia*, elle-même dépendante de la *temperantia civilis*, ce qui souligne à quel point, aussi bien pour les Grecs que pour les Romains, le rapport au divin était une affaire civile. Il n'en reste pas moins cependant que c'est sans doute de ce côté qu'il faut chercher si nous voulons trouver une détermination de la sagesse, mais aussi de la tempérance, moins engagée dans la vie des hommes et qui, ce faisant, a pu nourrir l'idée d'une sagesse contemplative, notamment dans la tradition chrétienne. Pour moins présente que soit aujourd'hui cette dimension de la sagesse, elle n'en perdure pas moins et peut-être est-ce un signe des temps que lorsque nous y faisons allusion, ce soit généralement d'abord à la sagesse des moines tibétains ou des prêtres taoïstes que nous pensions, comme si l'authentique sagesse avait déserté notre vieil Occident pour s'y réduire à un banal art de vivre.

Mais ne nous abusons pas : si, comme nous l'avons vu, la sagesse ne saurait se réduire à l'art de vivre de qui sait se mettre à l'abri de ce qui tourmente les autres hommes, elle ne l'exclut pas pour autant dès lors qu'on la lie à la piété. Il faut tout d'abord, avec Plutarque (voir *De la vertu éthique*, 445 B *sq.*), réaffirmer la différence entre la « maîtrise de soi » (*enkrateia* / ἐγκράτεια) et la tempérance *(sôphrosunê)* : seule la seconde, s'identifiant à la paix de l'âme, conduit à la sagesse. En effet, la maîtrise de soi évoque un combat contre des forces rétives, et donc un trouble intérieur, tandis que la tempérance, vertu achevée, a rendu la puissance passionnelle « comme un animal docile et plein de douceur ». C'est pourquoi le sage, selon Plutarque, n'est pas maître de soi, mais tempérant, thème qui, peu ou prou, constitue aussi l'ossature du traité *De la tranquillité de l'âme* de Sénèque. Or c'est à ce point qu'aussi bien dans la tradition platonicienne, et plus encore néoplatonicienne, que dans la tradition stoïcienne, nous trouvons la question du rapport au divin : l'âme ne saurait être en paix qu'en accord avec le divin, qui préside à nos destinées. En cela la « superbe diabolique » des Stoïciens, si elle reste certes quelque peu superbe (voir Veyne, 1988), n'a plus grand-chose de diabolique puisqu'il s'agit avant tout d'honorer le divin, dimension qui, si elle est négligée, rend vaine toute recherche de la sagesse. De ce point de vue, le paradoxe aura été qu'on ne retienne de la sagesse stoïcienne, soit cette superbe, soit cet art de vivre fait de modération et de résignation.

Mais, dès qu'on se tourne vers le rapport au divin, c'est sans nul doute vers la figure emblématique de Plotin qu'il faut se tourner, la sagesse prenant en ce IIIe s. de notre ère un tour qui allait marquer durablement cet idéal (voir Brown, 1983). Soulignons ce point pour conclure. Plotin a donc écrit un *Traité des vertus* (*Enn.*, I, II, [19]) destiné à commenter la célèbre définition de la vertu par Platon comme ressemblance à Dieu : « Nécessairement, les maux circulent en cette région du monde. C'est pourquoi il faut tenter de fuir d'ici, et le plus vite possible, pour aller là-bas. Cette fuite consiste à devenir semblable à Dieu, autant qu'il est possible de lui devenir semblable, c'est-à-dire à devenir juste et pieux, en même temps que prudent » (*Théét.*, 176 *a*). Or Plotin comprend cette incitation comme signifiant que la ressemblance à Dieu ne se trouve pas dans les quatre vertus qu'à la suite de Platon, il appelle politiques (les quatre vertus cardinales), mais commence par la pratique de celles-ci quand on les considère comme des purifications (*katharsis* / κάθαρσις), c'est-à-dire quand leur pratique détourne du corps, car c'est seulement à cette condition que l'âme sera sans passion. Il faut en effet comprendre qu'une première séparation du corps, consistant à ne lui accorder que ce dont il a besoin, entraîne une nouvelle « pacification » : l'âme, déjà pure des passions du corps, entend encore purifier la partie irrationnelle et Plotin en dit alors que cette dernière « sera comme un homme qui vit près d'un sage » (*Enn.*, I, II, 5 *ad finem*). Il n'y aura donc aucun combat (*machê* / μάχη) entre les deux parties de l'âme, car profitant de ce voisinage, ou bien la partie irrationnelle deviendra semblable à la partie rationnelle, donc sage, ou bien elle aura honte de faire ce que l'homme de bien (*agathos* / ἀγαθός) ne veut pas qu'on fasse.

Cela étant, comme l'assimilation du sage à l'homme de bien, c'est-à-dire à celui qui est engagé dans la vie politique, le montre bien, nous n'en sommes pas quittes pour autant : si l'homme est

alors corrigé, il n'est pas encore semblable à Dieu. Il faut encore pour ce faire que les mouvements de ce qui n'est pas en lui divin cessent totalement. Plotin intègre ainsi dans sa pensée l'extirpation des passions, caractéristique du sage stoïcien, mais il la réinterprète de façon qu'elle serve son propre dessein, qui consiste autant qu'il est possible à s'affranchir de la vie de l'âme elle-même pour être pure intelligence (*noûs* / νοῦς). C'est pourquoi la vraie sagesse ou science, c'est la pensée, et la vraie tempérance, le rapport de la pensée avec elle-même, sagesse et tempérance cessant, au niveau de l'intelligence, d'être des vertus pour être les exemplaires ou modèles de ces vertus. La conclusion s'impose : si le sage connaît ces vertus inférieures, celles de l'âme dans son rapport au corps ou dans le rapport interne à sa partie irrationnelle, et peut même agir selon elles, il agit avant tout d'après des principes supérieurs, ceux de l'Intelligence, qui lui commandent de s'isoler complètement du corps et de ne pas même mener la vie d'un homme de bien *(agathos)*, qui n'est jamais que la ressemblance d'une image avec une autre image venant du même modèle. Ressembler à Dieu demande donc d'abandonner la vie politique pour vivre la vie du modèle lui-même. On le voit, la distance est grande de Cicéron à Plotin. Or, comme ce dernier fut invité à enseigner à Rome et qu'il compta parmi ses auditeurs l'empereur Gallien, celui qui, pour un temps, mit fin à la persécution des chrétiens, on mesure par cela même la richesse et l'ambiguïté de notre héritage gréco-romain.

Le paradoxe de cet héritage aura donc été que les humanistes de la Renaissance, en même temps qu'ils revivifièrent cette tradition, commencèrent aussi de l'affadir en mettant au centre de leurs préoccupations un certain art de vivre définissant la sagesse. Encore une fois, et P. Hadot (1995) ne cesse de le rappeler, la sagesse des Anciens était aussi un art de vivre, mais cet art était moins fait d'évitement, comme bien souvent la prudence chez Montaigne, que d'ascèse, si l'on entend par là les « exercices spirituels » qu'il fallait pratiquer pour s'approcher de la sagesse, la philosophie, définie comme « amour de la sagesse », étant précisément censée nous y préparer. Or, comme en témoignait déjà Descartes, il y a loin de cette sagesse comme désir de connaissance et idéal de vie à la sagesse comme simple art de vivre, surtout quand ce dernier, de la prudence dans les affaires, a fini par se confondre avec le plus élémentaire savoir-vivre comme s'il suffisait d'être civil et poli pour être sage. Constatons alors pour conclure qu'une telle déperdition du sens a fini par se retourner contre le terme même de sagesse, sinon contre la sagesse elle-même tant on ne sait plus de quoi on parle, puisque « sage » signifie aussi de nos jours « fade, timoré », comme dans l'expression « c'est trop sage ». Imagine-t-on Socrate parler d'un philosophe trop sage ?

▸ ANNAS J., *The Morality of Happiness*, Oxford Univ. Press, 1995. — BROWN P., *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, Gallimard, 1983. — BRUAIRE C., *La Morale. Sagesse et Salut*, Paris, Fayard, 1981. — COMTE-SPONVILLE A. & FERRY L., *La Sagesse des Modernes*, Paris, Fayard, 1998. — FOUCAULT M., *Histoire de la sexualité*, 2 : *L'Usage des plaisirs*, 3 : *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984. — HADOT I., *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, Études augustiniennes, 1984 ; *Exercices spirituels et Philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes, 1981 ; *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995. — HEIDSIEK R., *Plaisir et Tempérance*, Paris, 1962. — MARCEL G., *Le Déclin de la sagesse*, Paris, Plon, 1954. — MARITAIN J., *Science et Sagesse*, Paris, 1935. — MELE A., *Irrationality : An Essay on Akrasia, Self-Deception, and Self-Control*, New York/Oxford, Univ. Press, 1987. — NORTH H., *Self Knowledge and Self-Restraint in Greek Litterature*, Ithaca (NY), Cornell Univ. Press, 1966. — NUSSBAUM M., *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Univ. Press, 1986. — OLTHUIS J. H. éd., *Knowing other-wise : Philosophy at the threshold of spirituality*, New York, Fordham Univ. Press, 1997. — SCHUHL P.-M. dir., *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1962. — SLOTE M., *Good and Virtues*, Oxford, Univ. Press, 1983. — VAIR G. DU, *De la Sainte Philosophie. Philosophie morale des Stoïques*, Paris, Vrin, 1946. — VEYNE P., *Sénèque, De la tranquillité de l'âme*, Paris, Rivages, 1988.

Jean-Louis LABARRIÈRE

→ *Antiquité ; Aristote ; Bonheur ; Courage ; Justice ; Montaigne ; Passions ; Platon ; Plotin ; Pratique ; Prudence ; Sénèque ; Socrate ; Stoïcisme ancien ; Stoïcisme jusqu'au XVIIe s.*

SANTÉ PUBLIQUE

Qu'est-ce que la santé publique ?

« La santé publique est une discipline dynamique dont l'objet est l'amélioration permanente de la santé des populations » (Lévy *et al.*, 1994). Mais définir la santé publique comme la santé des populations, ce n'est qu'en donner une définition nominale. Définir ce qu'est la santé publique n'est pas tâche aisée dans la mesure où nous n'avons pas d'idée claire de ce qu'est la santé des populations, car le concept de santé ne s'applique en toute rigueur qu'à des personnes : peut-on dire que la santé d'un groupe ou d'une population est bonne ou mauvaise ?

C'est l'utilisation de la métaphore organique dans le champ de la politique qui a donné à penser que l'on pouvait parler de la santé de la population. Dès l'Antiquité, l'analyse des méthodes et des structures de la vie publique s'est appuyée sur une personnification des instances politiques. On parle de corps social, de corps de l'État, de personne morale, etc. Le développement de cette analogie a mobilisé des concepts médicaux. Les troubles et les désordres sociaux ont été identifiés à des « maladies » sociales, la nécessité de réformes ou d'une révolution comparée à leur « traitement », les chefs ou les révolutionnaires assimilés à des

« médecins » ou à des « chirurgiens ». L'utilisation de la métaphore organique pour comprendre les phénomènes collectifs et sociaux a sans doute été utile à ceux qui cherchaient à penser le politique (en particulier les sociologues fonctionnalistes). Mais il serait naïf de penser qu'il existe « réellement » un corps social, comme il existe un corps individuel, et des maladies sociales comme il existe des maladies individuelles. La population ne forme pas une entité au même titre qu'un individu, de telle sorte que cela ne semble pas pertinent de parler de la santé de la population. Quel est, dès lors, le statut de la santé publique ?

La santé. Depuis l'Antiquité, la santé est définie comme le fonctionnement physiologique harmonieux ou l'exercice sans entrave des fonctions de la vie organique, et l'hygiène comme l'ensemble des moyens de conserver la santé et d'éviter les maladies. La distinction entre santé individuelle et santé collective date des premiers efforts des États pour tenir des relevés de population et des registres des événements vitaux (naissance, mariage, mort) afin de se donner les moyens d'évaluer la santé des populations, et de l'idée que les chefs d'État ont le devoir de promouvoir la santé de leur peuple. En 1748, Montesquieu écrivait dans *L'Esprit des lois* que : « L'État doit à tous les citoyens une subsistance assurée, la nourriture, un vêtement convenable et un genre de vie qui ne soit point contraire à la santé. » Une population en bonne santé se reproduit bien, fournit des soldats robustes, de bons travailleurs et des femmes fécondes (Fagot-Largeault, 1989).

L'hygiène. Le terme « hygiène » est l'ancien nom de la discipline qui étudie les conditions de la santé (Fagot-Largeault, « La Santé »). Il s'agissait d'une discipline largement normative, ce dont témoigne le caractère fréquemment idéologique des traités d'hygiène. Dans une perspective hygiéniste, la santé était appréhendée à la fois comme un équilibre naturel et spontané (conception irénique) et comme lutte contre la maladie et la mort (conception polémique) (Lambert, 1991). L'hygiène prescrivait ce qu'il faut faire pour demeurer en bonne santé. On distingue classiquement l'hygiène privée qui relève strictement de la philosophie morale (devoir envers soi-même pour conserver sa santé), et l'hygiène publique qui relève de la morale et de la politique (devoir des États relatif à la santé des populations).

La santé publique. Au XX[e] s., la notion de santé publique a pris la succession de l'hygiène publique. Son inspiration, développée par certains administrateurs contemporains de la santé publique, reste constituée de préoccupations sociales et utilitaristes. Néanmoins, la plupart des auteurs ont maintenant une conception moins explicitement idéologique de la santé publique, sans pour autant s'accorder sur une définition. Pour F. Grémy (1994), c'est la prise de conscience des limites de la médecine scientifique qui a contribué à l'émergence de la conception moderne de la santé publique. La constitution du modèle de la médecine scientifique remonte à la veille de la Première Guerre mondiale, quand Flexner a rédigé et publié, aux États-Unis, deux rapports à la demande de la fondation Carnegie. Dans ce « rapport », Flexner admet à titre de valeurs fondamentales l'individualisme et la croyance en la toute-puissance thérapeutique. Ce qui justifie qu'on doive employer tous les moyens dont on dispose pour soigner chaque individu, qui a en lui-même une valeur absolue. Pour ce modèle, toute maladie ne peut être que le résultat de facteurs néfastes : action des germes pathogènes, malnutrition, prise de toxiques (alcool, drogue, etc.), mauvaise hygiène de vie, ou prédispositions génétiques. Mais ce modèle trouve actuellement ses limites en raison de l'impossibilité où l'on est de prouver que l'augmentation (considérable) des moyens mobilisés par les soins médicaux permet d'augmenter l'espérance de vie, et l'on tente de constituer un modèle alternatif, celui de la santé publique. Ce nouveau modèle dépasse le modèle médical traditionnel pour prendre en compte les actions et les interactions sociales, les différences de potentiel physique intellectuel et psychologique des personnes et les conditions de leur accès aux ressources qui leur permettent d'améliorer leur santé et leurs conditions de vie. La nouvelle santé publique est essentiellement pluridisciplinaire, et, si l'épidémiologie en est la science fondamentale, diverses sont les formations d'origine des chercheurs et des praticiens : médecins, mathématiciens, biostatisticiens, sociologues, psychologues, anthropologues, démographes, économistes, pédagogues, informaticiens, environnementalistes, historiens et éthiciens.

Dans la perspective de la santé publique, l'accent est mis sur la réduction des risques, la promotion de la santé par l'implication des usagers, et la réhabilitation autant que la restauration. Mais surtout, la santé n'est plus conçue comme la seule affaire des « experts », elle est devenue l'affaire de tous. Ainsi se trouve promue une conception démocratique de la santé. Fait dès lors problème la nécessité d'arbitrer entre le respect de l'autonomie des individus, et l'objectif général de la santé publique, autrement dit le bien public. Cet arbitrage est rendu particulièrement épineux dans le cas de la gestion des ressources en santé publique dont nous discuterons un des aspects en premier lieu. Nous examinerons ensuite quelques-uns des problèmes soulevés par l'incertitude des connaissances à l'égard de l'établissement d'une politique de prévention, c'est-à-dire par la gestion des risques. Cette analyse illustre une conception contemporaine minimale de la santé publique qui aurait pour seule fonction l'analyse des problèmes que posent la gestion des ressources et celle des risques de santé.

Les relations entre la santé publique et l'éthique relèvent principalement d'une morale du Bien. On se pose la question du rapport entre le bien individuel et le bien général. Les principaux problèmes sont des problèmes classiques que l'on retrouvera traités dans l'article « Utilitarisme ». On se pose également des problèmes de répartition et de justice. Les questions spécifiques de justice se retrouveront également traitées dans l'article « Justice ».

Économie et politique de santé

La politique de santé est un élément, parmi d'autres, de la politique sociale d'une collectivité. Sa finalité dernière est d'assurer la protection, la conservation et l'amélioration de la santé et du bien-être des individus qui forment la population concernée. Plus spécifiquement, définir une politique de santé publique revient à répondre à la question : comment doit-on traiter les personnes qui ont des problèmes de santé ? Quelles que soient les réponses que l'on donne à cette question, leur mise en œuvre mobilise toujours des moyens et des ressources matérielles, humaines ou financières qui sont au service des objectifs de la politique de santé. Cette relation n'est cependant pas univoque et les contraintes particulières à chacun de ces moyens viennent en retour limiter et influencer la formation des politiques de santé publique. C'est ainsi qu'une caractéristique naturelle de toute ressource, la rareté, justifie qu'aux yeux de certains, les politiques de santé publique soient assimilées à des politiques économiques. Toute politique de santé est alors assimilée à un processus d'allocation (ou de réallocation) des ressources. Nous discutons ici certaines des limites de cette interprétation.

Bien entendu, la politique de santé s'inscrit nécessairement dans la stratégie économique des décideurs publics (dans leur politique économique). Mais l'application au secteur de la santé des définitions, outils et raisonnements de la théorie économique, ne va pas de soi. En effet, la santé est-elle un bien économique parmi d'autres ou ne devrait-on pas plutôt la considérer comme la condition de la jouissance de tout bien ? Les relations interpersonnelles auxquelles donne lieu le traitement médical et qui sont régies par des normes éthiques et juridiques peuvent-elles en outre être soumises à des raisonnements économiques ? Vers quelle « théorie économique », d'ailleurs, faudrait-il se tourner ? Si difficiles que soient ces questions, les politiques de santé peuvent incontestablement faire l'objet d'une analyse d'économie normative et, plus généralement, d'éthique sociale. Elles mobilisent des ressources physiques et monétaires, ainsi que du travail humain. Ces ressources pourraient être affectées à d'autres usages et ne sont pas disponibles de manière indéfinie, de sorte qu'il semble naturel et nécessaire de s'interroger sur leur utilisation optimale.

Quelle contrainte économique ? La question de savoir comment distribuer les ressources se pose toujours à budget donné. On se demande comment attribuer les ressources limitées allouées aux politiques de santé en supposant que les arbitrages politiques et la définition des priorités nationales aient déjà été effectués. Mais cette simplification a un revers : on s'intéresse dans ce cas à un problème très partiel, et il est important de souligner que cette approche, qui n'est ni « technique », ni proprement « économique », reflète plutôt un parti pris politique, visant en priorité à la réduction des dépenses publiques ou du déficit budgétaire. En toute rigueur, pour faire intervenir des considérations économiques dans l'analyse des politiques de santé, il faudrait se placer dans une logique d'équilibre économique général (Picavet & Leplège, 1994).

Les analyses coût-bénéfice et coût-efficacité. Intéressons-nous cependant au problème restreint de l'utilisation d'une enveloppe globale fixée d'avance. On peut alors tenter d'appliquer aux choix publics une logique issue des règles de comptabilité et de choix des investissements dans un secteur concurrentiel. C'est l'objet de l'analyse coût-efficacité, elle-même issue des évaluations de type coût-bénéfice, destinées à faciliter la détermination du « bénéfice net » d'une opération ou d'un programme (en effectuant la différence entre les coûts et les bénéfices attribuables à ce projet, tels qu'ils apparaissent dans le bilan d'une entreprise, compte tenu des prix en vigueur sur les différents marchés concernés).

À la différence de l'analyse coût-bénéfice, l'analyse coût-efficacité ne définit pas les bénéfices en termes monétaires, mais dans les unités d'une certaine fonction-objectif. On définit donc un certain objectif social à promouvoir et, sur cette base, on cherche à minimiser le rapport du coût monétaire au niveau atteint dans la promotion de cet objectif. L'analyse débouchera, par exemple, sur le calcul du nombre de francs nécessaires pour sauver une vie. Les premiers objectifs proposés consistaient à augmenter le nombre de vies sauvées, le nombre de décès évités, ou encore, le nombre d'années de vie humaine sauvegardées. Plus récemment, les mesures de statut de santé et de qualité de vie ont été prises en compte. Depuis, le terme logique de l'analyse coût-efficacité est devenu le calcul d'un ratio des coûts aux unités de santé ou de qualité de vie dont l'obtention ou la préservation peuvent être imputées aux dépenses considérées. En proposant les unités de santé ou de qualité de vie comme fonction-objectif dans les analyses de type coût-efficacité, on peut espérer parvenir à une définition du but qu'il est convenable d'assigner aux politiques de santé publique qui soit plus pertinente et plus opérationnelle, de telle façon que ces politiques soient optimales.

Des indicateurs de santé aux QALY's. On mesure le statut de santé ou la qualité de la vie à un instant donné. Si ces mesures sont combinées avec des statistiques de survie, il est possible de calculer des « années de vie ajustées par la qualité de la vie » (les Quality Adjusted Life Years, ou QALY's) ou « années de bien-être ». Chaque année de survie est alors affectée d'un coefficient, ou indice de qualité de vie, compris entre 0 et 1. On associe à chaque type d'intervention un certain nombre de QALY's. L'intervention médicale bénéfique peut alors être définie comme celle qui engendre un nombre positif de QALY's.

QALY's et mesure de la « production » de santé. L'étape suivante pourrait consister à définir l'intervention efficace comme celle dont le coût par QALY est faible. Si l'on peut comparer les effets des différents programmes possibles au moyen d'une seule fonction de résultat, il est possible, sur la base d'un budget donné, de procéder à une allocation des ressources entre les différents programmes considérés de façon à maximiser la quantité totale des unités de cette fonction de résultat. La règle de choix qui vient à l'esprit est la suivante. En premier lieu, classer les différentes décisions possibles en fonction de leur ratio coût-efficacité. Sur cette base, financer le projet le plus performant jusqu'au niveau correspondant à la satisfaction des besoins auxquels il répond, puis le second projet, et ainsi de suite – jusqu'à concurrence du plafond budgétaire. On cherche à maximiser le rendement en QALY's pour un montant donné de dépense totale, en espérant parvenir à une allocation des fonds publics aussi efficace que possible.

Éthique et économie. Mais l'application mécanique du critère consistant à privilégier les traitements ayant le meilleur ratio coût-efficacité conduit à des choix qui ne sont pas intuitivement optimaux, et qui posent de nombreux problèmes moraux. Observons tout d'abord que ces analyses conduisent à ne prêter aucune attention à l'urgence et aux besoins subjectivement ressentis, ou du moins à ne pas les prendre en compte. En termes de QALY's, par exemple, la mise en place d'une prothèse de la hanche peut apparaître comme plus efficace qu'une dialyse rénale. Faudrait-il cependant, dans l'hypothèse de restrictions budgétaires sévères, accorder une priorité absolue au premier type d'intervention ? Certainement non, puisque certains patients ont manifestement un besoin urgent de dialyse, leur vie étant menacée si ce besoin n'est pas satisfait. Mais l'objection la plus évidente que l'on puisse faire à des politiques de santé fondées sur l'analyse coût-efficacité est la suivante : ce mode d'analyse donne un avantage aux procédures médicales bon marché sur les autres. Il peut en résulter une discrimination systématique – et arbitraire – à l'encontre des patients qui ont la malchance d'avoir besoin de soins coûteux. Ensuite, dans la mesure où les personnes âgées ont une espérance de vie plus faible, les traitements qui leur sont plus spécialement destinés obtiennent assez souvent (mais pas toujours) des « scores » relativement faibles. Avoir recours systématiquement aux analyses coût-efficacité serait préjudiciable aux personnes âgées. En sens contraire, on affirme quelquefois que les analyses coût-efficacité sont en fait « trop favorables » aux personnes âgées, parce qu'elles ne font aucun cas de l'hypothèse suivant laquelle il pourrait exister une certaine dissymétrie entre les premières années de la vie et les années qui se situent au-delà de la durée de vie moyenne. On peut ne pas trouver aberrant de soutenir qu'il est plus important de garantir les premières à tous que les secondes à quelques personnes, ce qui, dans un contexte de pénurie médicale, devrait conduire à donner moins de poids aux dernières années de la vie et davantage aux premières. Se pose, enfin, le problème du taux d'actualisation. Il est généralement admis que les individus éprouvent et manifestent une certaine préférence pour le présent, qui se traduit par l'adoption d'un taux d'actualisation des coûts et avantages futurs (ou « taux de préférence psychologique pour le présent »). Ainsi, dans la plupart des contextes, il est raisonnable de penser que nous préférons un bien disponible immédiatement au même bien disponible dans un an. Il semble donc naturel que l'analyse coût-efficacité, dans le secteur de la santé publique, doive aussi faire intervenir un taux de ce genre. Mais quand bien même on pourrait définir convenablement un taux « social » de préférence pour le présent à partir des taux individuels, devrait-on toujours l'adopter dans les analyses coût-efficacité et les politiques qui en découlent ? Cela peut avoir des conséquences importantes, notamment parce qu'une forte préférence sociale pour le présent obligerait à attribuer une valeur assez faible aux politiques de prévention, dont les coûts sont immédiats, et les bénéfices lointains. Or ces politiques sont parfois jugées bénéfiques à l'État dans son ensemble, indépendamment de toute référence aux caractéristiques psychologiques individuelles. Un problème analogue se pose à propos de l'évaluation des politiques affectant la santé des générations futures : faut-il vraiment appliquer un taux d'actualisation au bien-être de nos enfants, pour tenir compte de notre propre préférence pour le présent ? D'un point de vue éthique, cela semble contestable.

Les analyses coût-efficacité, parce qu'elles s'appuient sur les préférences des patients, sont probablement mieux adaptées à la discrimination des politiques visant à promouvoir la santé que les calculs de type coût-bénéfice car ces derniers ne font pas abstraction de la capacité contributive des patients. De plus, les analyses coût-efficacité ne conduisent pas à perdre de vue la dimension publique des politiques de santé. Tout au con-

traire, elles poussent très loin la socialisation des décisions, puisque ce sont les préférences « moyennes » de la population, recueillies par sondage, qui induisent certaines décisions médicales. Mais les nombreux problèmes éthiques qu'elles soulèvent et les incertitudes théoriques quant à leur pertinence pour l'analyse des politiques de santé publique mènent à conseiller la prudence dans leur utilisation.

Prévention et gestion des risques

Toute démarche préventive s'appuie sur une analyse des risques en matière de santé à partir de laquelle sont élaborées les politiques de prévention. En ce qui concerne l'estimation des probabilités de survenue des différents états de santé, les médecins sont en général considérés comme les experts, c'est-à-dire comme les personnes les mieux informées, en particulier par les études épidémiologiques. Le développement de l'épidémiologie est profondément lié à celui du mouvement statistique contemporain (Fagot-Largeault, 1989 ; Leplège, 1991 ; Dérosières, 1993). Dans la perspective de l'utilisation des connaissances épidémiologiques pour comprendre les comportements individuels, un problème se pose : quand la médecine clinique a toujours pour objet un être humain singulier, l'épidémiologie étudie une collectivité. À partir de cette collectivité, l'épidémiologiste construit une représentation de l'individu moyen. Mais les fréquences mises à jour par l'épidémiologiste ne peuvent pas être simplement assimilées aux probabilités de survenue des différents événements pour les patients. Elles ne peuvent donc pas servir directement à l'évaluation des risques individuels (c'est le classique problème du rapport entre fréquence et probabilité). Cette difficulté trouve certes une solution élégante dans le cadre de la théorie bayésienne de la décision qui énonce, à partir d'une base axiomatique réduite, les règles du comportement rationnel en situation d'incertitude (Savage, 1972 ; Fagot, 1982 ; Jeffrey, 1983). Mais, comme nous allons le voir, les recommandations de la théorie peuvent entrer en conflit avec nos intuitions morales profondes. Afin de prendre la mesure de cet écart, examinons quelques problèmes posés par le partage de l'information médicale dans le cas de l'élaboration d'une politique de prévention de l'infection par le virus de l'immunodéficience humaine (VIH).

Problèmes posés par l'estimation des risques. La complexité des connaissances médicales fait qu'il est facile de commettre des erreurs : les décisions inappropriées peuvent avoir pour origine soit une information inadéquate, soit l'utilisation maladroite de l'information par les décideurs, ce qui accentue les risques. Les risques que court un patient déterminé sont mal estimés par la considération du risque moyen identifié sur la base d'études de populations. Chaque patient est un cas particulier et il peut très bien être, à cet égard, un sujet marginal. Les conseils des experts peuvent alors devoir être singulièrement remis en cause. La réalité de l'incertitude médicale est rarement reconnue, car tous, médecins comme malades, redoutent le risque et souvent se rassurent par des affirmations péremptoires et des arguments d'autorité. Autrement dit, l'aversion pour le risque est une caractéristique fondamentale de la psychologie des différents acteurs de la relation de soins. De plus, le caractère vital des enjeux crée un contexte émotionnel qui n'est pas favorable à une bonne gestion du risque : soit que l'on prenne des risques inconsidérés, soit que la peur du risque sidère toute capacité d'action. Par conséquent, quand les enjeux sont graves, chacun cherche à gommer les risques, à défaut de pouvoir véritablement les faire disparaître. Les patients tendent à diluer le risque en partageant la responsabilité des décisions qui concernent leur santé avec les médecins et, en ce qui concerne le financement des soins, en souscrivant des assurances (Mooney & McGuire, 1988).

L'exemple de l'infection par le virus de l'immunodéficience humaine. L'organisation de la lutte contre la diffusion de l'infection par le VIH pose plusieurs problèmes. En effet, une des principales modalités des politiques de prévention est d'informer, de la façon la plus large possible, les patients (actuels et potentiels) des éléments de la situation, afin qu'ils puissent en tenir compte pour modifier librement leurs comportements. Ce n'est que de la sorte que leurs décisions pourront être libres puisqu'il n'est de liberté véritable qu'éclairée. Mais, il n'est pas sûr que la diffusion de toutes les informations qui concernent l'épidémie de SIDA favorise l'adoption effective par le public des comportements attendus (Leplège, 1990). Nous examinons ici quelques-unes des limites du schéma néo-classique de la décision à partir duquel on justifie la diffusion et le partage du savoir médical.

Prévalence de l'incertitude des connaissances. Tout d'abord, dans le cas de la diffusion de l'infection par le VIH, l'incertitude ne peut être ignorée dans la mesure où la première caractéristique de l'information est son imprécision fondamentale : l'incertitude est tellement importante que c'est elle surtout qui est partagée. Par exemple, la presse spécialisée indiquait que la probabilité pour qu'une personne entre en contact avec le VIH lors d'un rapport sexuel non protégé avec une personne n'appartenant pas à un groupe à risque est de 2/10 000 000 (Hearst & Hulley, 1988). Si le rapport sexuel a lieu avec une personne séropositive, le risque se situe entre 5 et 30 pour 1 000 (De Gruttola *et al.,* 1989).

Psychologie de l'incertitude. Ce type d'information appelle plusieurs remarques car les probabilités dont on nous parle sont à la limite de ce qui

est psychologiquement concevable. Que signifie pour un individu un risque de 0,001 ou 0,0001, et comment ne pas accepter de le prendre et de vivre avec quand nous acceptons quotidiennement des risques plus importants (par exemple en traversant une route) ? Cette intuition a été confirmée par des expériences de psychologie cognitive qui ont analysé la façon dont les sujets percevaient le risque et réagissaient en situation d'incertitude (Kahneman *et al.*, 1982 ; Kahneman & Tversky, 1979). Elles ont montré que les probabilités perçues par les sujets ne sont pas une fonction linéaire des fréquences observées : les probabilités subjectives sont en fait pondérées par les sujets. Les propriétés de cette fonction de pondération suggèrent que les risques sont surestimés quand les probabilités objectives sont faibles, mais que les sujets les identifient à zéro quand elles deviennent trop faibles : il y a une rupture de pente. Kahneman et Tversky (1982) parlent à ce propos d'un « quantum de doute » qui se manifeste par la façon dont on distingue nettement le certain de l'incertain, et en deçà duquel on ne ressent plus le risque. Or, il semble bien que certaines des probabilités relatives à l'épidémie d'infection par le VIH soient précisément de l'ordre de grandeur de ce « quantum de doute ». Dans cette hypothèse, l'information sur le risque serait en quelque sorte subjectivement instable, tantôt le sujet la percevrait comme le menaçant car il la surestime, tantôt comme ne le concernant pas car il la sous-estime, d'où des comportements qui peuvent paraître incohérents ou irrationnels.

Ambiguïté et incertitude. Le terme d'ambiguïté a été introduit pour distinguer l'information simplement incertaine, par laquelle le risque est identifié à une loterie unique (une loterie est caractérisée par une probabilité x de survenue d'un événement et la probabilité complémentaire $1 - x$ de non-survenue), de l'information plus complexe qui correspond à un risque mal connu (Gardenförs & Sahlin, 1982). On parle également à ce propos d'incertitude épistémique. En situation d'ambiguïté, les risques ne peuvent pas être évalués de façon simple, mais ils doivent être représentés par un ensemble de loteries. Nous avons vu, par exemple, que dans le cas de la connaissance de la contagiosité du VIH, les risques sont représentés par une fourchette de probabilités ou par un ensemble de distributions de probabilités (loteries). La distinction entre information incertaine et information ambiguë est importante en ce qui concerne la théorie de la décision car le degré d'ambiguïté de la connaissance influence la fonction de pondération subjective du risque et donc les décisions. Becker et Brownson (1964) ont montré que l'ambiguïté est encore plus redoutée que le risque encouru et que si le choix leur est donné, les sujets préfèrent s'engager dans une activité dont les risques sont connus plutôt que dans une activité où les risques, de même ordre, sont ambigus.

Incertitude des connaissances et responsabilité médicale. De cela, il résulte que les médecins, mieux informés de l'ambiguïté des connaissances, hésitent à engager leur responsabilité et encouragent les patients à participer au processus décisionnel. S'il semble que les médecins, qui partagent le savoir, renoncent ainsi à une partie de leur « pouvoir », il est néanmoins plus vraisemblable qu'ils se contentent prudemment de s'abstenir de le risquer. En ce qui concerne les patients, l'application d'un modèle économétrique a montré l'influence de l'ambiguïté sur leurs comportements (Dardanoni & Wagstaff). Si l'ambiguïté porte sur l'incidence d'une maladie et que cette ambiguïté augmente, la demande de soins des sujets suivra l'accroissement de l'ambiguïté des connaissances et pas seulement celle de l'incidence ; par contre, si l'ambiguïté porte sur l'efficacité des soins médicaux, la consommation médicale dépendra du niveau socio-économique des individus : ceux qui auront des revenus suffisants augmenteront leur consommation de soins médicaux pour diluer le risque, quand les plus pauvres s'abstiendront de recourir à un service dont les résultats sont peu assurés.

Une rationalité limitée ? Tous ces arguments convergent pour remettre en cause notre aptitude à tirer parti des informations qui sont mises à notre disposition. En effet, la réaction des sujets à une information qui les touche n'est pas optimale dans tous les cas. Herbert Simon parle à ce propos de « rationalité limitée » (1982). Mais, ne faudrait-il pas, au contraire, nous interroger sur la vraisemblance d'une conception du processus décisionnel pour laquelle toute décision a pour finalité d'optimiser le bien-être global du sujet, étant donné son information (par exemple, sur les risques de transmission). Il ne semblerait pas raisonnable, en effet, de renoncer aux stratégies de prévention qui reposent sur l'information des sujets. Jonathan Mann (1988) rappelle à ce propos que les politiques répressives contre la toxicomanie intraveineuse ont favorisé, au lieu de la ralentir, la dissémination du virus dans les populations de toxicomanes, et de là, dans la population générale. Cela montre que les vieilles stratégies, visant à protéger la collectivité contre l'épidémie au prix d'atteintes aux libertés des personnes telles que des mesures de quarantaine, ont fait ici la preuve de leur inefficacité, voire de leur contreproductivité. Comment, dès lors, justifier la diffusion et le partage du savoir médical ?

L'ère du SIDA marque, selon Jonathan Mann, l'entrée des droits de l'homme parmi les déterminants majeurs de la santé. Il va jusqu'à faire l'hypothèse que les violations des droits de

l'homme et les atteintes à la dignité humaine sont des agents « pathogènes » (au même titre que la pauvreté et le sous-développement économique) et qu'il incombe aux épidémiologistes d'étudier l'impact sur la santé de la discrimination, de la stigmatisation et de la marginalisation sociale. Mais nous avons vu que l'incertitude des connaissances peut accentuer l'inégalité des sujets devant la maladie, car ceux-ci risquent de n'en tirer parti qu'en fonction de leurs capacités propres, c'est-à-dire inégalement. Or, si la liberté est une condition de possibilité de toute vie morale, l'égalité est une condition de possibilité des liens entre les agents moraux ; c'est peut-être même, s'agissant des rapports entre les agents moraux, la valeur morale par excellence. Le respect de l'exigence d'égalité, de justice est un souci éthique fondamental en matière de politique de santé publique.

L'évolution récente de la santé publique et sa constitution progressive comme une discipline autonome s'est appuyée sur les contributions de nombreux professionnels. Nous avons vu combien est problématique l'utilisation normative des résultats de leurs travaux. Dans ces circonstances, il ne semblerait pas raisonnable que les politiques de santé publique, nécessairement appuyées sur les études des experts, fassent abstraction de toute régulation externe. En tout état de cause, le choix d'une politique de santé publique ne peut être fait que démocratiquement.

► ALFREDSSON G. & TOMASEVSKI K., *A Thematic Guide to Documents on Health and Human Rights*, Dordrecht, Kluwer, 1998. — ALMOND B., *AIDS : A Moral Issue*, New York, Macmillan, 1996. — BEAUCHAMP D. E., *New Ethics for the Public's Health*, New York, Oxford Univ. Press, 1999. — BECKER S. W. & BROWNSON F. O., « What price ambiguity ? Or the role of ambiguity in decision making », *Journal of Political Economy*, 72, 62-73, 1964. — BOITTE P., *Pour une éthique de la santé publique dans une société vieillissante*, Saint-Laurent, Fides, 1997. — BRADLEY P. & BURLS A., *Ethics on Public and Community Health*, Londres, Taylor & Francis Books Ltd., 1999. — BRADLEY P. & BURLS A. éd., *Ethics in public and community headline*, London/New York, Routledge, 2000. — CHADWICK R. & LEVITT M., *Ethical Issues in Community Health Care*, Armold, Hodder & Stoughton Publ., 1997. — COUGHLIN S. S., SOSKOLNE C. L. & GOODMAN K. W., *Case studies in public health ethics*, Washington DC, American Public Health Assoc., 1997. — DARDANONI V. & WAGSTAFF A., *Uncertainty and the Demand for Medical Care, Discussion Paper 28*, Center for Health Economics, Health Economics Consortium, York (UK), Univ. of York. — DE GRUTTOLA V. *et al.*, « Infectiousness of HIV between male homosexual partners », *J. Clin. Epidemiol.*, 42, 849-856, 1989. — DÉROSIÈRES A., *La Politique des grands nombres, Histoire de la raison statistique*, Paris, La Découverte, 1993. — FAGOT A. éd., *Médecine et Probabilités*, Actes de la journée d'étude du 15 déc. 1979, Paris, Didier « Érudition », 1982 ; *Les Causes de la mort, histoire naturelle et facteurs de risques*, Paris, Vrin, 1989 ; « La santé », *in* HERZLICH C. & SALOMON-BAYET C. éd., *Recherche, thérapeutiques, pathologies : approches historiques et sociologiques*, INSERM-CNRS, à paraître. — GARDENFÖRS P. & SAHLIN N. E., « Unreliable probabilities, risk taking, and decision making », *Synthese*, 53, 361-386, 1982. — GRÉMY F. & BOUCKAERT A., « Santé publique et sida. Contribution du sida à la critique de la raison médicale », *Éthique. La vie en question*, n° 12, Éd. universitaires, 1994. — GOSTIN L. O. éd., *Public health law and ethics : A reader*, Berkeley, Univ. of California Press, 2002. — HEARST N. & HULLEY S. B., « Prévention de la transmission hétérosexuelle du sida », *JAMA* (éd. fr.), 13, 1143-1152, 1988. — JEFFREY R. C., *The Logic of Decision*, 2e éd., Univ. of Chicago Press, 1983. — JONES L., *The Challenge of Promotion Health*, New York, Macmillan, 1997. — KAHNEMAN D. *et al.* éd., *Judgment under Uncertainty : Heuristics and Biases*, Cambridge Univ. Press, 1982. — KAHNEMAN D. & TVERSKY A., « Prospect theory : An analysis of decision under risk », *Econometrica*, 47, 1979, p. 263-291. — LAMBERT J., *Le Chirurgien de papier. Études d'histoire et de philosophie de l'hygiène*, thèse pour le doctorat ès lettres et sciences humaines, Univ. de Paris I, 1991. — LAST J. M., *Public Health and Human Ecology*, Maidenhead, McGraw-Hill Publ. Company, 1997. — LEPLÈGE A., « Relation médecin-malades et Santé publique : incertitudes et partage de l'information dans la prévention du SIDA », *in* JOB-SPIRA N. *et al.*, *Santé publique et maladies à transmission sexuelle, des voies de recherches pour l'avenir*, Paris/Londres, John Libbey Eurotext, 1990 ; *Épidémiologie et décision médicale, problèmes épistémologiques et éthiques*, thèse Univ. Paris X, oct. 1991. — LÉVY A., CAZABAN M., DUFFOUR J. & JOURDAN R., *Santé publique*, Paris, Masson « Abrégé », 2e éd., 1994. — MACKLIN R., *Double standards in medical research in developing countries*, New York, Cambridge Univ. Press, 2004. — MANN J., « Aids : a global strategy for a global challenge », *Impact Social Sciences*, vol. 38, p. 163-167, 1988. — MCKIE J., SINGER P., KUHSE H. & RICHARDSON J., *The Allocation of Health Care Ressources*, Dortmouth, Ashgate Publ. Group, 1998. — MOONEY G. & MCGUIRE A., « Economics and medical ethics in health care : An economic viewpoint », *in* MOONEY G. & MCGUIRE A. éd., *Medical Ethics and Economics in Health Care*, Oxford Medical Publ., Oxford Univ. Press, 1988. — NEW B., *Rationing : Talk and Action in Health Care*, Londres, BMJ Publishing Group, 1997. — PICAVET E. & LEPLÈGE A., *Optimum social et agrégation des préférences dans les décisions de santé publique basées sur les mesures de qualité de vie*, prés. lors de la conférence internationale « Médecine et Philosophie : Sciences, Technologies, Valeurs », Paris, La Sorbonne, 30 mai -4 juin 1994. — SAVAGE L. J., *The Foundations of Statistics*, Yale Univ., 2e éd. revue, 1972. — SIMON H., *Reason in Human Affairs*, Basil Blackwell, 1982. — Coll. : *Éthique et santé publique*, Paris, La Documentation française, 1997.

Alain LEPLÈGE
Anne FAGOT-LARGEAULT
Alfred SPIRA

→ *Avortement ; Bioéthique ; Comités d'éthique ; Contamination ; Dopage ; Drogue ; Eugénisme ; Euthanasie ; Gènes ; Médicale (Éthique) ; Population ; Précaution ; Qualité de vie ; Risque ; Utilitarisme ; Vieillesse.*

SARTRE Jean-Paul, 1905-1980

Dès 1936, Jean-Paul Sartre annonce les conséquences morales de son opposition à l'*ego* trans-

cendantal husserlien, cette polarisation irréductible qui accompagnerait toute impression « extérieure », indiquant la singularité du point de vue intentionnel. S'il n'y a là aucune dimension psychique, mais seulement une forme logique, pourquoi faire particulièrement cas de cette structure ? « Cette conscience absolue, lorsqu'elle est purifiée du Je, n'a plus rien d'un *sujet*, ce n'est pas non plus une collection de représentations : elle est tout simplement une condition première et une source absolue d'existence. Et ce rapport d'interdépendance qu'elle établit entre le Moi et le Monde suffit pour que le Moi apparaisse comme "en danger" devant le Monde, pour que le Moi (indirectement et par l'intermédiaire des états) tire du Monde tout son contenu. Il n'en faut pas plus pour fonder une morale et une politique » (Sartre, *La Transcendance de l'Ego*, 87). Le problème central de la philosophie de Sartre est donc constitué bien avant l'écriture de ses ouvrages principaux. Il s'agit de comprendre la constitution des consciences singulières à partir du monde.

Né en 1905, Jean-Paul Sartre, dont le succès à l'École normale supérieure et à l'agrégation témoigne de la virtuosité précoce, entreprend de questionner le fondement des traditions cartésiennes et kantiennes auxquelles il a été initié dans l'un des meilleurs lycées parisiens. Reformulée dans le cadre phénoménologique, que Sartre étudie à Berlin en 1934, cette interrogation s'affranchit d'emblée des paradoxes qui naissent de toute supposition d'une « nature » des hommes, des sentiments ou des vertus. Cette recherche caractérise aussi bien l'œuvre que les engagements de Jean-Paul Sartre : dès son premier chapitre, *L'Être et le Néant* (1943) précise la manière de comprendre ce que nous nommons « valeur ». Autour de ce programme, Sartre et Simone de Beauvoir, qui viennent tous les deux de renoncer à l'enseignement, fondent en 1945 la revue *Les Temps modernes*, dont le comité de rédaction rassemble à ses débuts quelques-uns des intellectuels marquants de la Libération : Maurice Merleau-Ponty, dont la *Phénoménologie de la perception* paraît la même année et peut être lue en parallèle avec *L'Être et le Néant*, Michel Leiris, ethnologue critique du colonialisme et écrivain engagé dans la Résistance, Raymond Aron, condisciple rue d'Ulm, rentré de Londres où il avait rejoint les Français libres, Jean Pauhlan, dont l'absolue indépendance d'esprit marqua la carrière d'éditeur et Albert Camus, dont la stature littéraire est alors au sommet.

Par-delà les circonstances dans lesquelles il se manifesta jusqu'à sa mort en 1980, l'engagement sartrien vise avant tout une lucidité qui réfracte les orientations particulières et les rapporte aux motifs, souvent implicites, que nous avons d'accepter ou de rejeter la prétendue « normalité » de tel ou tel processus : une singularité se déploie à partir de conditions dont l'objectivité n'est jamais déterminante par elle-même, et l'existentialisme la rapporte à ses origines. Suspendant toute naturalité psychique, la perspective retenue par Sartre montre, par ses écrits théoriques comme par ses biographies ou ses œuvres pour le théâtre, que lâcheté ou révolte ne sont jamais simplement des catégories psychologiques ou des faits historiques, mais à chaque fois des possibilités concrètes que saisissent les acteurs d'une situation en vue de s'affranchir des contraintes – réelles ou imaginaires – qui pèsent sur eux.

Une phénoménologie sans égologie

Conformément à la méthode phénoménologique, qui ne reconnaît que les notions pourvues de signification à l'issue d'une description scrupuleuse de l'expérience par laquelle elles se donnent à la conscience, la morale s'articule chez Sartre au refus de toute concession au thème de l'unité du Moi psychique comme attestation d'être de la personne et fixation de son identité essentielle. Corrélat noématique d'actes de conscience réflexifs, l'*ego* tombe sous le coup de l'*épokhè*. Il ne sera donc aucunement question d'une intériorité de conscience, d'une moralité abstraite. Sartre décrit l'impulsion morale – la pitié qui me porte au secours d'autrui – sans le moindre renvoi à une conscience réfléchie ou thétique : « Pour ma conscience, une seule chose existe à ce moment : Pierre-devant-être-secouru. [...] Je suis en face de la douleur de Pierre comme en face de la couleur de cet encrier. Il y a un monde objectif de choses et d'actions, faites ou à faire » (*op. cit.*, 39-40).

Toute relation à des états de choses s'établit par le biais de perceptions qualitatives, esquissées à même les existants, et qui sont des motifs d'action avant d'être des dimensions cognitives. La psychologie des états de conscience représente donc une thématisation réflexive de ma relation au monde. Ses déterminations « positives », la fixation de mon « caractère » individuel, etc., dessinent ma conscience telle qu'elle se donne à autrui, comme une chose. Or, la dynamique d'une conscience, dont ni le contenu ni les modes ne sont des déterminations figées, ne relève pas d'une telle « objectivité ».

L'écriture de fiction permet à Sartre d'explorer les dimensions dont l'expression philosophique adéquate reste en germe à la fin des années 1930. Il y a là un laboratoire essentiel : une fois rejetées les facilités de l'introspection, la rigueur exigée pour « camper » un personnage, au théâtre comme dans un roman, oblige à dévoiler les structures propres de l'existence. *L'Enfance d'un chef* dévoile ainsi la mauvaise foi fondamentale qui habite la mise en scène psychologique centrée sur l'identité personnelle : Lucien Fleurier passe du doute intérieur à l'affirmation d'un « soi » reposant sur l'image que son comportement suscite chez autrui. Le thème de l'identité personnelle est contradictoire : il confond l'orientation de l'action vers le monde et une fidélité à un soi pensé sous forme

d'objet. Une telle identité ne peut se constituer qu'en extériorité sous le regard d'autrui : la recherche d'identité condamne à l'aliénation.

Dès ses premiers textes, Sartre met en question les conventions littéraires les plus élaborées ; il accueillera bientôt avec enthousiasme les écrivains américains, célébrera le premier le talent de Nathalie Sarraute et portera une vive attention à toutes les formes qui, du cinéma à la musique et aux arts plastiques, condensent une relation au monde qui passe par l'expression. Cette dimension expérimentale sera de plus en plus relayée par une activité de biographe : thématiser les conditions de la création chez Baudelaire, Genet, Tintoret ou Flaubert, c'est donner des fragments d'une anthropologie phénoménologique dont la *Critique de la raison dialectique* (1960) et *L'Idiot de la famille* (1972) affirment le projet.

De la critique de l'*ego* au rejet des supériorités fictives, il y a une continuité thématique : de l'écriture des *Mots* (1966) au refus du prix Nobel qui en récompensait l'auteur, Sartre affirmait que les actes singuliers ne font en rien des hommes d'exception. L'action est toujours prise de parti face à des situations contingentes ; ses impératifs renvoient à des exigences dont le caractère absolu n'est fondé que dans la dimension singulière de la conscience qui les adopte. La morale est donc moins l'affirmation de valeurs objectives que celle de choix « subjectifs » : les effectuer, c'est reconnaître l'adversité présente. Cette reconnaissance de l'obstacle définit ces actes comme des choix, non comme une soumission vécue passivement. Il est des moments où se joue pour chacun la décision intime qui le rendra soit complice du monde contingent où il lui aura été donné de naître, soit décidé à en interroger les fondements, parfois contre tout calcul « raisonnable ».

Sartre a senti de bonne heure les possibilités morales de la phénoménologie. À vrai dire, les *Ideen* (1913), formulation canonique de la pensée de Husserl, comportaient des indications utiles pour penser la morale : la « mise entre parenthèses » *(épokhè)* de toute prise de position sur une « réalité » distincte des profils qui m'en sont donnés peut être pratiquée à l'égard des notions développées par les morales traditionnelles. Étudiant comment nos manières de vouloir et de désirer se rapportent à leur objet, Husserl avait développé avant 1914 l'axiologie formelle proposée par Franz Brentano, et nombreux furent ses élèves pour qui les questions éthiques eurent un caractère crucial. Sartre attribue d'ailleurs à Max Scheler la nouvelle orientation de ses idées morales : « Quand j'eus compris que ces valeurs, proclamées ou non, réglaient chacun de mes actes et de mes jugements, et que précisément leur nature était de « devoir-être », le problème se compliqua énormément » (Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, 70). Les valeurs étaient donc des irréels posés comme des exigences en face de la réalité.

L'intentionnalité visant la réalisation de valeurs pourra donc être nommée « volonté ». Cela ne s'oppose-t-il pas à la dimension de conscience irréfléchie ? S'il n'y a aucun sens à vouloir sans avoir conscience de vouloir (*réflexivement*, ce qui pose qu'une volonté est autonome au sens kantien et non déterminée de l'extérieur), il reste que toute volonté est par essence éloignée de l'objet qu'elle vise. Elle en est même séparée par le monde tout entier, de la même façon que le possible se distingue du réel. Sartre s'accorde avec Husserl : la volonté s'oppose au souhait comme le souci des moyens de réaliser la fin à sa seule position à titre de but désirable (Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre,* passim). Mais il insiste sur le fait que le vouloir prend appui sur la réalité du monde en tant qu'elle pourrait être modifiée : « Percevoir une fenêtre comme fermée, c'est possible seulement dans un acte qui projette à travers elle la possibilité réglée de l'ouvrir » (*ibid.*, 54). Le champ de mon vouloir met le devenir du monde en rapport avec mon propre futur. Les possibles voulus définissent mon existence en fonction d'une situation et des ouvertures qu'elle comporte : « *Je* suis *ce que je* veux » (*ibid.*, 58). La conscience irréfléchie est donc conciliable avec le caractère propre au vouloir : ce dernier demeure préréflexif, mais il vise des possibles associés à l'identification perceptive d'infléchissements virtuels de la situation.

La question devient celle des motifs de vouloir. Si la volonté n'est pas déterminée de l'extérieur, il faut donc que le vouloir soit « à dessein de soi » : toute volonté est volonté de vouloir librement. Le problème moral serait donc celui d'avoir à surmonter les causes des limitations de ma liberté, même si seul un être ainsi limité est susceptible de vouloir une liberté (*ibid.*, 138). Celle-ci se définit par la décision d'assumer la responsabilité d'une situation qui n'a pas été librement choisie. Sartre nomme cela la *gratuité* et précise que l'objet d'une volonté, qui se donne comme futur, se modifie au fur et à mesure de son insertion dans le réel.

La valeur, le projet et l'altérité

Les implications de ces perspectives pour l'ontologie phénoménologique sont méthodiquement traitées dans *L'Être et le Néant* : à l'étude des caractéristiques fondamentales d'un être tel qu'il transcende nécessairement son être, dont l'identité consiste à être à distance de soi, succède l'élucidation des relations concrètes où se combinent ses perspectives dans le monde comme en rapport aux êtres présentant des caractéristiques semblables aux siennes.

La conscience est ainsi projet *non thétique* de soi dépassant le donné : mes sensations « objectives » caractérisent mon orientation dans le monde sans qu'il soit besoin de faire appel à une conscience réfléchie. Si le vertige éprouvé sur une pente abrupte peut être surmonté par la décision de marcher en détournant le regard du vide fascinant,

c'est que l'appréhension sensible renvoie aux buts que s'assigne la conscience en tant qu'elle est pour-soi ; quelles que soient les causes qui inhibent mon action, c'est en les transcendant que je m'arrache à la pente et reprend ma route : j'agence autrement mon être-au-monde. Toute signification renvoie en quelque sorte à un serment, et la « possibilité d'être n'est qu'un devoir-être-tenu » (*L'Être et le Néant*, 67). La forme de l'exigence est donc fondatrice de toute possibilité d'être, posée comme devant être effectuée par la conscience à qui elle se dévoile. Le seul fondement des valeurs et des impératifs est ma liberté : je peux à tout moment continuer d'assumer ou bien rejeter les valeurs que ma conduite fait paraître dans le monde. Au quotidien, je n'interroge pas cette structure, j'obéis sans y penser aux injonctions pratiques qui forment la trame de notre vie, alors déterminée de l'extérieur.

Sartre oppose donc l'angoisse éthique, qui reconnaît l'idéalité des valeurs – fondées dans ma seule volonté de les faire exister – à la moralité quotidienne, faite d'obligations tenues pour « objectives » et d'où ma liberté semble absente. Le monde est peuplé d'exigences concrètes qui peuvent à tout moment être « néantisées par la conscience de ma liberté », qui anéantit toutes les justifications et toutes les assurances « objectives » : « C'est moi qui maintiens à l'être les valeurs », et décide du sens du monde et de mon essence (*ibid.*, 77).

Cette révélation dissipe l'esprit de sérieux qui « saisit les valeurs à partir du monde et qui réside dans la substantification rassurante et chosiste des valeurs. Dans le sérieux, je me définis à partir de l'objet, en laissant de côté *a priori* comme impossibles toutes les entreprises que je ne suis pas en train d'entreprendre » *(ibid.)*. C'est parce que l'angoisse dissout ce sérieux que l'attitude de fuite est communément adoptée : le déterminisme psychologique, en attribuant mes comportements à des « forces », constitue une *conduite d'excuse*. Toute théorie posant les possibles d'un sujet comme des déterminations statiques thématise la liberté du dehors, comme celle d'autrui. Sartre montre donc simultanément que « nous *sommes* angoisse » (*ibid.*, 81) et que cette angoisse de l'absence de justification est fuie dans des attitudes de dénégation et de « mauvaise foi ». Plutôt que de reconnaître mon rôle fondateur de l'idéalité des valeurs – elles sont dans la mesure où je les pose –, je puis préférer altérer le rapport que j'entretiens à moi-même. Cette conduite a de multiples effets cognitifs, qui modifient imaginairement le rapport au monde et aux autres. C'est là de la mauvaise foi : je ne peux adopter cette attitude que si je suis réellement le fondement des valeurs que j'assume.

Choisir d'accéder à l'ontologie phénoménologique en thématisant l'attitude de la conscience vis-à-vis de la liberté constitue l'originalité philosophique essentielle de Sartre. Toute dimension théologique mise à part, notre existence nous apparaît comme contingente, sans fondement, et nous « nous apparaissons avec les caractères d'un fait injustifiable » (*ibid.*, 122). Notre liberté renvoie donc à la contingence ontologique de notre conscience.

Notre situation dans le monde peut être définie par la *facticité*, qui m'impose de faire exister, selon une manière que je peux choisir, le Pour-soi que je suis sans l'avoir choisi. La gratuité se combine avec l'impossibilité d'esquiver la nécessité extérieure : je suis responsable d'un être en lui-même sans justification. Ici se constitue la structure de la valeur proprement dite, horizon des possibles dont le Pour-soi attend qu'il lui permette de former une unité stable avec ce qui lui manque. Elle vise à faire être la totalité qui le verrait échapper à la facticité et fonder son être : le Pour-soi serait *cause de soi*. L'exemple de la soif permet de comprendre comment un fait, ici celui de boire, peut se trouver investi de valeur : c'est qu'il apparaît comme *moyen* de réaliser la fin projetée. Boire *vaut* dans la mesure où cet acte répond à l'attente constituée en désir objectif : l'eau est valorisée par ma soif, qui l'instrumentalise, et y trouve en quelque sorte sa raison d'être. Le projet définit les moyens, les valorise : le sens de toute l'opération, c'est d'accomplir le Soi, défini par l'accomplissement qu'il vise : « L'être du soi, c'est la valeur » (*ibid.*, 136).

Le Pour-soi se dépasse en permanence vers l'idéalité comme au-delà du donné, tirant son être de ce qu'il a à faire être une valeur qu'il n'est pas. Il renvoie à un « avoir à être inconditionnellement » auquel il ne saurait s'identifier. Le Pour-soi existe donc de manière contingente afin que vienne à l'être une dimension librement et inconditionnellement posée : ce couple forme la réalité-humaine (*ibid.*, 138), qui se divise en Ipséité (rapport du Pour-soi à son possible) et en Monde (l'être en tant que traversé par le circuit de l'ipséité). Ces deux dimensions déploient la temporalité comme le médium qui les met en relation.

Mais si le phénomène de valeur se produit à propos d'une dimension transcendante *de la réalité-humaine elle-même*, c'est qu'il y va d'un autre médiateur, le Pour-autrui. C'est là une dimension essentielle de la question : de l'ontologie phénoménologique d'autrui dépend évidemment le statut de ce que nous nommons habituellement « la morale ». À quelle condition puis-je me reconnaître des obligations vis-à-vis d'autrui ? Autrui semble relever des mêmes catégories que tout autre objet, et en particulier de celle de l'ustensilité : pourquoi ne serait-il pas un moyen pour parvenir à mes fins ? Réciproquement, si autrui me transit de son regard au point de néantiser ma perspective sur le monde, comment fonder une quelconque obligation à son égard ? De fait, dans le solipsisme de la conscience husserlienne, il n'y a pas d'obligations vis-à-vis d'autrui. Et l'impératif kantien renvoie à l'universalisation potentielle de ma seule volonté.

C'est pourquoi Sartre se rallie à la phénoménologie hégélienne de la réciprocité de reconnaissance arrachée dans une lutte entre des consciences qui posent originellement leur exclusivité. Seulement, Hegel en demeure à une reconnaissance réfléchie des droits de chacun, là où il est question d'un être concret. De la position abstraite de droits à l'existence des sujets, il y a un écart. Sartre situe à ce niveau l'importance du *Mitsein* heideggérien : les structures du monde elles-mêmes révèlent la présence d'autrui, par tous les objets, les structures et les gestes qui me signalent une transcendance autre que la mienne. *L'Être et le Néant* clarifie donc la signification propre des engagements mondains auxquels le Pour-soi se trouve confronté. Il en résulte d'abord qu'aucun contenu prescriptif ne saurait être tenu pour « moral » par lui-même. Seule la dimension par laquelle un projet singulier vise une libération dans la contingence peut être ainsi qualifiée. À la limite, « réaliser la tolérance autour d'autrui, c'est faire qu'autrui soit jeté de force dans un monde tolérant. C'est lui ôter par avance ces libres possibilités de résistance courageuse, de persévérance, d'affirmation de soi qu'il eût eu l'occasion de développer dans un monde d'intolérance » (*ibid.*, 480). Certes, ce qui fut une attitude novatrice peut devenir un *habitus* : l'énergie morale se sera transformée en norme commune. La tolérance servira à nouveau d'exemple à Sartre en 1964 pour illustrer l'efficace de l'appel à la norme éthique sur une population qui s'y identifie : affirmant que les partisans de la tolérance devaient voter pour lui, Kennedy oblige ses adversaires à se défendre d'être intolérants et gagne l'élection primaire de Virginie occidentale (cf. Juliette Simont, « Autour des conférences de Sartre à Cornell », *Sur les écrits posthumes de Sartre*, Éd. de l'Univ. de Bruxelles, 1987).

Les collectifs sont des ensembles dialectiques instables, et la tentative pour penser un « Nous », pluralité de consciences réellement unifiées, est vouée à l'échec. L'apparence d'unification se dissipe dès que s'estompe l'horizon d'action commune. La fascination, le prestige d'un autre singulier peuvent bien inciter à des actions mimétiques, cela ne saurait cependant donner accès au sens propre de la conscience morale. Pas davantage on ne pourra appréhender la conscience en fonction de la condition de personnes vivant en commun une même situation : chaque conscience demeure extérieure aux autres, toute communauté est faite d'une juxtaposition de consciences devant déterminer ses motifs chacune pour elle-même. Ce qui semble commun aux diverses consciences relève de leur situation, c'est-à-dire de la *limitation* propre à tout champ de possibles singuliers. Cette finitude renvoie certes à des modes communs de conscience, mais cela tient au fait que chaque conscience projette le dépassement des limites qu'elle rencontre. Tel est le propre de la responsabilité : j'assume une situation dont je ne suis en rien l'origine, et qui est mienne pour autant qu'elle contraint mes possibles.

Morale et historicité

Ces thèses, où se dévoile l'inutilité ontologique de l'action humaine – « L'homme est une passion inutile » (*L'Être et le Néant*, 708) –, constituent l'arrière-plan des *Cahiers pour une Morale*, ce texte annoncé par *L'Être et le Néant*, et dont Sartre interrompt l'écriture en 1948. L'auteur y envisageait le développement des formes de conscience et d'action qui dérivent des structures du Pour-soi et du Pour-autrui. Leur rédaction suit *Qu'est-ce que la littérature ?* L'activité littéraire illustre l'asymétrie de la *proposition* faite à autrui, en quoi se condense l'action de l'écrivain, et de son éventuelle *reprise* libre en fonction d'attentes propres au public des lecteurs. Loin d'en appeler à des valeurs intemporelles, écrire ne prend son sens que par la lecture. Ce processus permet-il une rencontre soustraite aux rivalités dont traitait *L'Être et le Néant* ? Deux libertés sont en présence, et « l'œuvre peut se définir comme une présentation imaginaire du monde en tant qu'il exige la liberté humaine » (Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?* 79). Le contraste entre cette présentation idéale (l'écriture-appel) et l'échec historique des appels à la liberté – sans parler de la fréquente complicité des écrivains avec les illusions de leur temps et de leur public – limite sans doute l'évidence de ces thèses, que Sartre remet en chantier en rédigeant les *Cahiers pour une morale*. Pourquoi la liberté ne se manifeste-t-elle pas comme le sens des actions humaines ? La conversion morale, rationnellement exigible, est-elle incompatible avec les conflits entre consciences qui caractérisent l'historicité ? L'aliénation, et le consentement à l'aliénation, le chantage et la violence à l'égard d'autrui sont-ils le cadre obligé de l'action ? L'orientation morale peut-elle échapper à l'alternative entre l'idéalisme de la belle âme et la mauvaise foi du grand seigneur ? La morale doit être incarnée, concrète, elle comportera une relation immédiate et non réfléchie à autrui.

La morale ne saurait être relative à une fin qui ferait d'elle un moyen – pas même à celle d'être moral. Comment le projet moral se présente-t-il dans l'histoire ? L'appel à la bonne foi ne prend son sens que comme dépassement d'une mauvaise foi première (Sartre, *Cahiers pour une Morale*, 18). La vie morale se caractérise donc par une conversion qui assume le risque de l'échec. Refus des situations incompatibles avec l'émergence de la liberté, le projet moral vise à transformer ma relation au corps, au monde et aux autres. Le projet moral fait percevoir les couches de l'événement historique, en opposant les possibles d'action à la résignation aux probables statistiques. L'échec peut venir de la résistance des choses comme de l'emploi, en vue de la réduire, de moyens ou de

stratégies compromettant la fin initialement visée : ce dilemme est typique du drame de l'action morale.

L'agent historique est responsable de toutes les conséquences – même « imprévisibles » – de son action : Sartre constitue ainsi *l'ignorance* en dimension essentielle de l'Histoire. Le projet moral est une prise de risques : l'action doit faire advenir une réalité ne relevant pas du seul déterminisme, et se caractérise par l'incertitude et l'ignorance dont elle est inséparable. L'horizon moral permet seul de disposer d'un repère historique, l'Histoire n'en comporte pas : « Il ne faut pas vouloir une collectivité morale pour sauver l'Histoire mais pour réaliser la morale » (*ibid.*, 39).

Après la réflexion et le Pour-autrui, l'Histoire est donc une nouvelle structure traversée par le projet qui hante le Pour-soi : la récupération de son être. Les attitudes morales seront marquées tant par la complicité de mauvaise foi que par le projet de réaliser la communauté du règne des fins. Sartre greffe donc sur l'ontologie phénoménologique un programme visant l'élucidation d'une « phénoménologie de l'action – phénoménologie de l'Histoire » (*ibid.*, 56). L'innovation et l'Histoire font partie de l'effort du Pour-soi en vue de fonder sa nécessité. La fin de l'Histoire, « ce serait l'avènement de la Morale » (*ibid.*, 95). Mais, outre son improbabilité – il faudrait que toutes les existences soient simultanément justifiées –, cette hypothèse oublie que la moralité consiste à assumer la finitude en prenant pour fin concrète des consciences singulières, avec leurs limitations.

S'il suffisait de déterminer rationnellement le meilleur pour disposer d'une morale, l'Histoire serait une science appliquée. Mais il n'y a de question morale à proprement parler que là où l'agent assume un risque (*ibid.*, 383), c'est-à-dire la contrepartie d'une ignorance. La morale renvoie donc formellement aux limites de la connaissance : là où je dispose d'une connaissance absolue, le dilemme moral s'efface. Cela ne supprime pas la « déficience morale » : lâcheté, inconséquence, fuite devant la responsabilité caractérisent le « salaud », qui fait *comme* s'il pouvait ignorer pour éviter de devoir choisir. La possibilité du savoir n'empêche pas la mauvaise foi : c'est que l'action relève d'une décision et non du déterminisme.

La résolution assume ses ignorances, ses limitations, et le risque d'échec. Ni morale prescriptive – supposant résolus les conflits de droits et de valeurs qui font le drame de l'action singulière –, ni soumission de l'action à des normes cognitives ne sont compatibles avec la conscience morale. L'impossibilité d'inférer de la position critique (ce qu'on veut éviter) à l'action historique (ce qu'on doit faire) témoigne de la dimension herméneutique qui se dessine chez Sartre. La détermination des moyens requiert, entre abstention et forçage, d'abandonner aux autres (à qui je « fais confiance ») et aux circonstances le devenir de mes fins. Cette acceptation de la finitude définit l'Histoire comme « liberté aliénée » (*ibid.*, 123).

La « morale ontologique » de Sartre thématise ainsi le passage « de l'ontologie à l'anthropologie » (*ibid.*, 124). Toute interprétation des situations historiques se réfère aux horizons de sens et de valeur en fonction desquels cette situation est vécue. Toute valorisation exige le dépassement de la situation, se constitue en *devoir-être*. Tout impératif renvoie aux efforts pour transformer la réalité vécue comme aliénante. Cependant, si la liberté « réalise la libération par la conduite et l'idée neuve », « l'Apocalypse fait place aussitôt à l'ordre [...] telle est la vraie dialectique historique, les trois termes en sont : l'aliénation donnée, l'Apocalypse et l'aliénation de l'Apocalypse » (*ibid.*, 429). Le moment humain est celui de la reconnaissance réciproque des fins, et l'institutionnalisation aura raison de ce qu'il avait de proprement humain. En effet, l'intention de dépasser la situation assigne aux impératifs une fonction stratégique. Inversement, si je ne suis pas responsable des possibilités qui me sont ôtées par le cours du monde, je le suis des attitudes que j'adopte « envers la disparition des ces possibilités » (*ibid.*, 448). Tout échec reconfigure les perspectives auxquelles il s'incorpore. De fait, à l'horizon de l'entreprise humaine, il y a le fantôme de la *Cause de soi*, cette notion contradictoire de l'autoposition d'un être pourtant déterminé de l'extérieur en son origine. La liberté apparaît conditionnée par ce qui l'aura engendrée : « Ainsi la création démiurgique comporte originellement et par structure un échec indispensable » (*ibid.*, 457). Cette structure sous-tend toutefois clairement les morales de la pureté et de l'authenticité, dont Sartre a dû lui-même faire son deuil durant les années 1930, en constatant qu'elles tentent d'irréaliser le monde et l'adversité qui s'y rencontre par le biais d'une esthétisation de l'échec et de la production de mythes personnels.

Le dilemme de la morale

Si tout but déploie les normes qui anticipent la nature de son échec, si les principales attitudes « morales » supposent un monde d'aliénation, requis pour être dépassable, si toute Apocalypse se mue en destin institutionnel, il n'en est pas moins possible de décrire les valeurs morales en fonction du degré de liberté – de dépassement de la condition – qui les soutient. Les valeurs qui absolutisent un donné contingent sont les plus basses (« pureté, innocence, race, sincérité »). Les valeurs de « subjectivité : responsabilité, création, générosité » (*ibid.*, 486), se manifestent comme les plus élevées : assumant la détotalisation de ma propre volonté, elles attestent l'impossibilité de principe de refermer l'action et le vouloir sur eux-mêmes. Le sens de mes actions viendra du monde et des autres, selon que mes buts s'y maintiendront, seront repris, ou bien se heurteront à l'indifférence, à

l'incompréhension qui anéantira ma possibilité de dépasser le donné. Le but absolu consisterait à vouloir donner la liberté humaine comme fondement à l'être du monde. Cette entreprise unifie la morale et l'histoire humaine ; parmi les fins humaines, elle oppose celles qui visent ce dépassement du donné à celles qui, pénétrées d'échec depuis l'origine, jouent l'aliénation plutôt que la liberté.

À cette Morale, Sartre reproche de faire la part trop belle à une libre conversion qui maintient la séparation radicale du monde de l'aliénation et de la conversion rédemptrice qui, dans la violence ou la générosité, propose à autrui un monde nouveau. Sartre ne publiera pas cette « morale d'écrivain pour écrivains » (*Sartre par lui-même*, film d'Astruc et Contat, 1976). Il reprend la problématique en conséquence, portant l'accent sur ce qui fait de la conversion même une synthèse de l'histoire qu'elle redéploie. Les conversions successives de Jean Genet, qui rythment ses différentes conditions – enfant de l'Assistance, voyou, taulard, homosexuel, poète –, sont pour Sartre l'occasion de manifester comment le paria et l'artiste doivent être compris ensemble : si la transfiguration poétique du monde ressemble tant à l'activité du voleur, c'est qu'elle détruit les dimensions par lesquelles la réalité semble figée, identique à soi. Toutes deux ouvrent des interstices par où, à l'insu de tous, des possibles inexplorés, fussent-ils illusoires, créent les plans de profondeur où une liberté pure se complaît.

Bien évidemment, ces possibilités ne s'incarnent pas pleinement. Si « toute Morale qui ne se donne pas explicitement comme *impossible aujourd'hui* contribue à l'aliénation et à la mystification des hommes » (*Saint-Genet, comédien et martyr*, 212), c'est en raison d'un caractère d'essence. Il n'y a pas de sens à postuler la synthèse accomplie du monde avec mes possibles. « L'action doit se donner ses normes dans ce climat d'indépassable impossibilité » *(ibid.)*. La non-coïncidence avec soi caractérise la situation, et tout projet refuse un état de choses dont rien n'assure qu'il puisse être dépassé.

La *Critique de la raison dialectique* (118) met à jour les médiations qui donnent sa signification à l'aventure humaine. La conclusion de *Questions de méthode* pose que « notre compréhension de l'autre se fait nécessairement par les fins [...] Mieux encore, pour lutter, pour déjouer l'adversaire, il faut disposer de plusieurs systèmes de fins à la fois [...] Mais la possibilité permanente qu'une fin soit transformée en illusion caractérise le champ social et les modes de l'aliénation ». En effet, tout échange, toute communication interhumaine repose sur l'anticipation des attentes et des possibilités d'autrui. Ses besoins et limitations vécus s'explicitent dans ses désirs et sa volonté.

Reste donc à élucider ce qui lie le sens de l'action aux limitations qu'opposent la matérialité (la rareté) et les autres, qui coopèrent ou résistent aux initiatives : à la limite, violence et haine priment au point que toute altérité soit une menace : « L'éthique se manifeste comme impératif destructif : il *faut* détruire le mal » (*ibid.*, 245). Ce manichéisme oublie cependant qu'à travers ruses et stratégies destinées à en déjouer les pièges, la lutte impose la reconnaissance de l'adversaire. Mais ce schème fait voir dans les luttes historiques la volonté maintenue de plier les autres aux nécessités vécues : toute collectivité se définit par les limites de son emprise sur la matière et sur les hommes, et celles-ci se manifestent aux signes (climatiques, monétaires...) qui font craindre l'augmentation de la rareté, et qui sont vécus comme manifestant une *adversité*, celle d'un en-soi systémique que dessine en creux notre propre activité. De manière analogue, les obligations qui pèsent sur chacun « qu'il s'agisse d'un ordre ou d'un impératif catégorique [...] [sont] dans l'agent même, *praxis* d'un autre et c'est un autre qui s'objective dans le résultat » (*ibid.*, 253). Le sujet agissant se métamorphose en être dépendant poursuivant son *intérêt* mué en impératif de survie au sein d'une combinatoire dont les termes échappent à son contrôle.

C'est au point qu'il n'est guère d'inventions qui, au moment de déployer des possibilités nouvelles, ne témoignent de l'intériorisation des nécessités matérielles de l'organisation technique : l'ingénieur peut être tenu pour un homme-invention dont les tâches sont dictées par des logiques qui échappent à toute délibération. De même, « l'ambiguïté de toute morale [...], c'est que la liberté comme relation humaine se découvre elle-même, dans le monde de l'exploitation et de l'oppression, contre ce monde et comme négation de l'inhumain *à travers les valeurs*, mais qu'elle s'y découvre aliénée et qu'elle s'y perd et que, *par les valeurs,* elle réalise malgré tout l'exigence indépassable que l'être pratico-inerte lui impose » (*ibid.*, 357). L'affirmation de valeurs pose l'exigence de transformer le monde ; mais d'une part les compromis stratégiques contribuent au maintien de structures héritées, et d'autre part, si celles-ci évoluent, il devient clair que les idées nouvelles sont engendrées de l'intérieur même de l'expérience « comme signe, comme exigence dans l'outil et comme dévoilement du monde à travers cet outil par le travail » *(ibid.)*. La morale n'est pas d'une autre essence que les relations humaines qu'elle entend dépasser, et peut même être dérivée des possibles que comportent les systèmes qu'elle critique. Cette perspective permet de décrire la sérialité (la file d'attente), le groupe en fusion (l'émeute) ou institutionnalisé (par le serment, puis par la souveraineté) et fait valoir que la réciprocité constitue la forme qui permet de penser les positions respectives des individus et des groupes pris dans les collectifs. Qu'il s'agisse d'une équipe de football ou d'une assemblée révolutionnaire, les

symétries et asymétries de situation définissent la compréhension d'ensemble et les horizons d'action dont dispose chaque observateur. Il n'est pas ici de notre objet de montrer en quoi ces travaux de Sartre déploient l'élucidation phénoménologique de l'anthropologie. Au moins aura-t-on suivi comment l'œuvre morale de Sartre se confronte résolument aux conséquences d'une approche de la conscience comme extériorité à soi, rejette successivement les figures de l'identité, de l'authenticité, voire du sacrifice, et fait, conformément aux préceptes husserliens, de l'accueil et d'une générosité lucide dans l'étude des phénomènes psychiques ou sociaux la marque d'une compréhension sans illusions sur soi-même, où se trouve réinvesti le souci d'authenticité qui marque le projet sartrien.

● *La Transcendance de l'ego*, Paris, Recherches philosophiques, 1936-1937, rééd., Vrin, 1965. — *Carnets de la drôle de guerre* (1939-1940), éd. posth., Paris, Gallimard, 1983. — *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943. — *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946. — *Cahiers pour une morale* (1947-1948), éd. posth., Paris, Gallimard, 1983. — *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, 1948. — *Saint-Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1952. — *Critique de la raison dialectique*, précédé de *Questions de méthodes* (t. 1 : *Théorie des ensembles pratiques*, 1960 ; t. 2 : *L'Intelligibilité de l'Histoire*, 1958), éd. posth., Paris, Gallimard, 1985.

► BARNES H., *An Existentialist Ethics*, New York, Vintage, 1967. — BELL L., *Sartre's Ethics of Authenticity*, Tuscaloosa, Univ. of Alabama Press, 1989. — BERTOLINI M. M., *La conversione all'autenticità : saggio sulla morale di J.-P. Sartre*, Milano, F. Angeli, 2000. — COLETTE J., *L'Existentialisme*, Paris, PUF, 1993. — CONTAT M. & RYBALKA M., *Les Écrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970 ; *Sartre, Bibliographie, 1980-1992*, Paris, CNRS, 1993. — GORZ A., « Fragments sur authenticité et valeur dans la première philosophie de Sartre », *Les Temps modernes*, 531-533, *Témoins de Sartre*, Paris, Gallimard, 1990. — GUIGNON C. éd., *The existentialists : critical essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Sartre*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2004. — HARTMANN K., *Grundzüge der Ontologie Sartres*, Berlin, De Gruyter, 1963 ; *Sartre's Ontology*, Evanston, Northwestern Univ., 1965. — HUSSERL E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950 ; *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, 1908-1914, Dordrecht, Kluwer, 1988 (*Husserliana*, 28). — JEANSON F., *Le Problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Le Seuil, 2e éd., 1965. — KÖNIG T. éd., *Sartre. Ein Kongress*, Reinbeck, Rowolt, 1988. — LEVINAS E., *Les Imprévus de l'histoire*, Paris, Fata Morgana, 1994. — MCBRIDE W., *Sartre's Political Theory*, Bloomington, Indiana Univ. Press., 1991. — PETIT Ph., *La cause de Sartre*, Paris, PUF, 2000. — SIRINELLI J.-F., *Deux intellectuels dans le siècle : Sartre et Aron*, Paris, Fayard, 1995. — VERSTRAETEN P., *Violence et Éthique*, Paris, Gallimard, 1972 ; « Y a-t-il une morale dans la *Critique* ? », *Études sartriennes IV*, *Cahiers de sémiotique textuelle*, 18, Univ. Paris X - Nanterre, 1990 ; *Violence et Éthique*, Paris, Gallimard, 1972 ; éd., *Sur les écrits posthumes de Sartre*, Éd. de l'Univ. libre de Bruxelles, 1987. — Coll. : *Revue internationale de philosophie*, 152-153, *Sartre*, Bruxelles, 1985. — *Temps modernes*, n° 587, mars-avril-mai 1996.

Gérard WORMSER

→ *Amour ; Auto-illusion ; Autrui , Caractère ; Hegel ; Kant ; Levinas ; Phénoménologie ; Reconnaissance ; Relations interpersonnelles.*

SCEPTICISME JUSQU'AU XVIIIe SIÈCLE.

Les éthiques sceptiques de Pyrrhon à la fin du XVIIIe s.

La recherche en philosophie ancienne a multiplié ces dernières années les travaux sur le scepticisme, le problème central étant, pour reprendre le titre d'un article de M. Burnyeat (« Can the sceptic... »), de savoir si « le sceptique peut vivre son scepticisme ». Une telle démarche paraît présenter une double légitimité : d'une part, elle reprend une question déjà posée avec insistance dans l'Antiquité même et, d'autre part, l'étude de ce problème se fait à partir de l'œuvre de Sextus Empiricus, qui constitue le témoignage le plus complet qui nous soit parvenu sur le scepticisme antique. Il demeure cependant qu'en s'installant dans ce corpus et en l'érigeant en centre de la réflexion sur le scepticisme, on esquive une question délicate, qui est celle de l'histoire du scepticisme et donc de sa problématique unité. Que l'on considère implicitement les livres de Sextus comme l'expression la plus parfaite d'une tradition, ou comme une œuvre gigogne dans laquelle les autres formes de scepticisme seraient intégralement contenues, on aboutit de fait à un écrasement des perspectives. Le « sceptique », devenu une entité intemporelle, finit par avoir dans la recherche le même statut que le sage stoïcien, alors que ce sage est au centre d'un système qui n'a connu au cours des siècles que des rectifications mineures, tandis que les métamorphoses historiques du scepticisme ont été nombreuses et se sont traduites par des différences importantes. Dans ce qui suit, nous chercherons à éviter une unification qui nous paraît factice et nous nous attacherons à étudier le problème des éthiques sceptiques en tenant compte le plus possible de la complexité de cette histoire.

Pyrrhon

L'un des acquits les plus sûrs de la recherche récente sur la philosophie hellénistique est, grâce notamment aux travaux de M. Conche et de F. Decleva Caizzi, d'avoir différencié clairement le pyrrhonisme originel, élaboré à la fin du IVe s. av. J.-C., du néo-pyrrhonisme élaboré par Ænésidème trois siècles plus tard. Mais on sait aussi qu'à l'époque même d'Ænésidème, Pyrrhon était considéré dans les écoles philosophiques comme un moraliste dogmatique qui avait proposé à l'homme pour fin l'apathie (*apatheia* / ἀπάθεια), entendue comme l'insensibilité absolue à tout ce qui n'est pas le bien moral. Chez Cicéron, Pyrrhon incarne la marginalité philosophique, parce que sa philosophie fait partie des systèmes de pensée

n'ayant plus aucun représentant, mais aussi parce que, en proclamant son ambition de détruire radicalement le désir en l'homme, il s'est situé à contre-courant des morales hellénistiques, fondées au contraire sur la prise en compte de ce désir. Sans entrer dans le détail de ces problèmes, on peut avancer que l'origine de cette image cicéronienne de Pyrrhon doit être attribuée aux Stoïciens, qui, dans leurs doxographies, l'associèrent à deux dissidents du stoïcisme, Ariston et Erillus, et aux Néo-académiciens, qui reprirent dialectiquement la doxographie morale du Portique. L'un des maîtres stoïciens de Cicéron, Posidonius, est d'ailleurs donné par Diogène Laërce (IX, 68 = frg. 17a D.C.) comme la source d'une anecdote dans laquelle on voit Pyrrhon, pris dans une tempête, admirer la sérénité d'un porc qui avait continué à manger comme si de rien n'était. C'est donc en l'espace de quelques années que, par la grâce d'Ænésidème, l'image de Pyrrhon dans le monde philosophique changea très profondément. Il passa du modeste statut de moraliste plutôt excentrique à celui de symbole du scepticisme, au sens que nous donnons à ce terme. L'ampleur de ce changement révèle combien il est difficile de retrouver le Pyrrhon originel, par-delà ces exégèses.

Le pyrrhonisme, dont il importe de rappeler qu'il apparut avant l'épicurisme et le stoïcisme, eut pour origine la confrontation d'une culture philosophique et d'événements extraordinaires, en ce sens qu'ils bouleversèrent le cadre même qui avait été celui de la naissance de la philosophie. Par son maître Anaxarque, Pyrrhon fut familiarisé avec les grands thèmes de la philosophie cynique et démocritéenne, mais cette formation n'aurait probablement pas abouti au pyrrhonisme sans l'expérience exceptionnelle que fut la participation à l'expédition d'Alexandre. Nous savons que Pyrrhon fut en contact avec les sages de l'Inde, que les Grecs appelaient gymnosophistes, et une anecdote rapportée par Antigone de Caryste (ap. Diog. Laërce, IX, 62-64 = frg. 10 D.C.) nous semble révélatrice de l'importance de cette influence sur son comportement. Antigone raconte, en effet, qu'il se retirait dans la solitude parce qu'il avait entendu un Indien réprimander Anaxarque en lui demandant comment il prétendait enseigner aux autres la vertu, alors qu'il était un familier de la cour royale. Sur ce point la conduite de Pyrrhon fut donc déterminée non par l'enseignement reçu de son maître philosophe, mais par l'enseignement que ce philosophe avait lui-même reçu d'un non-philosophe. L'évaluation de l'influence des sages de l'Inde dans la formation du pyrrhonisme est au centre de controverses érudites. On ne peut pour autant contester qu'elle ait été réelle.

Pyrrhon fut le premier philosophe hellénistique, voilà un fait dont l'importance n'est pas suffisamment soulignée. Du point de vue de l'éthique, on trouve déjà chez lui le double aspect qui caractérise les morales de cette époque. D'une part, on fixe comme fin à l'homme un souverain bien en relation avec la nature des choses, une perfection intérieure absolue définie par un concept ; d'autre part, on définit, même si l'on s'en défend, une voie moyenne ou provisoire qui prend en compte la difficulté d'accéder à ce *télos* / τέλος, dont la réalisation est présentée comme très difficile. Nous ne nous attarderons pas ici sur la conception qu'avait Pyrrhon de la nature des choses. Le texte fondamental est celui du Péripatéticien Aristoclès de Messène (ap. Eus., *Praep. ev.*, XIV, 18, 1-4 = frg. 53 D.C.) qui, citant Timon, le disciple de Pyrrhon, explique comment la conduite sceptique correspond à la nature des choses. Or, pour Pyrrhon, dont la pensée a pu être interprétée comme une subversion radicale de l'ontologie aristotélicienne, l'essence des choses est de ne pas avoir d'essence, d'être indéterminables, et à ce titre indicibles. À ceux qui ont compris cela, Timon assure qu'ils connaîtront l'aphasie (*aphasia* / ἀφασία) – dont F. Decleva-Caizzi a souligné avec raison (*Pirrone*, 231) qu'elle n'est pas le silence, mais le fait de ne rien avoir à dire sur les choses – puis l'ataraxie (*ataraxia* / ἀταραξία). La conscience que les jugements contraires ont exactement la même force conduit le pyrrhonien à l'absence totale d'opinion. La conscience de l'indifférence absolue des choses provoque en lui l'absence d'inclination et son corollaire, l'ataraxie. Mais nous savons par d'autres témoignages que le terme ultime de l'éthique pyrrhonienne était non l'ataraxie, mais l'apathie, une indifférence si radicale qu'elle constitue, selon l'heureuse expression de F. Cossuta (*Le Scepticisme*, 22) « une extase blanche, vide de tout contenu représentatif ». Le concept d'ataraxie évoque, en les niant, le trouble, le conflit des contraires dont il est le dépassement. L'apathie est plus radicale, puisqu'elle se définit comme l'abolition de l'existence humaine jusque dans ce qu'elle a de plus élémentaire, jusque dans ce qui préexiste à la parole-raisonnement. C'est précisément dans la relation entre l'en deçà (qui est aussi un au-delà) de la sensation recherché par le sceptique et la parole qui exprime cet en deçà que se trouve à notre sens le problème central de l'éthique pyrrhonienne.

Avant tous les autres sceptiques, en effet, Pyrrhon dut affronter l'objection portant sur le statut même de la parole sceptique. Plus tard, les Académiciens tenteront de contourner cet obstacle en arguant que le « je ne sais rien » s'inclut dans sa propre affirmation et donc s'autodétruit. L'originalité du pyrrhonisme originel aura été d'éviter toute stratégie dialectique et de présenter comme une vérité le discours qui dit l'indifférence des choses et des conduites humaines. Ce sont les vers si controversés de Timon (Sext., *Adu. math.*, XI, 20 = frg. 62 D.C.), dans lesquels les ressources de la culture poétique et religieuse sont mobilisées au service d'une pensée de la négation absolue. La

parole pyrrhonienne y apparaît, en effet, comme une révélation oraculaire :

> Je te dirai, en effet, ce qui me semble,
> être une parole de vérité, car j'ai un critère juste :
> c'est toujours de la nature du divin et du bien,
> que procède pour l'homme la vie la plus égale.

Les problèmes de compréhension littérale que pose ce témoignage sont nombreux et récemment encore M. Burnyeat (« Tranquillity »..., 86-93) en a proposé une interprétation différente de celle que nous en donnons et moins dérangeante pour l'image traditionnelle du scepticisme. En fait, nombreuses ont été les tentatives pour réduire le caractère scandaleux de cette parole sceptique qui se proclame détentrice d'une vérité, certes relativisée par la présence du verbe « sembler », mais mise tout de même en relation avec la nature du divin et du bien. On peut, évidemment, interpréter ces vers comme la naissance d'un genre littéraire, celui de l'hymne au fondateur de l'école philosophique, ou les mettre en relation avec le caractère volontiers provocateur de Timon, ou encore les articuler avec la pensée théorique de Pyrrhon, en affirmant que la mise en scène dogmatique ne fait que plus fortement ressortir la nouveauté radicale du pyrrhonisme, à savoir que la nature du bien est de ne pas en avoir. Mais on peut également refuser de se limiter à chercher le sens de ces vers dans une confrontation entre la forme et le fond, et les lire, dans une perspective historique, comme le premier épisode de cette relation *a priori* étrange, et pourtant si forte, entre la pensée sceptique et la religion, qui est l'une des constantes de l'histoire du scepticisme. Il y a lieu, en effet, de se demander si ce témoignage ne permet pas d'accéder au cœur d'un pyrrhonisme dont la complexité est irréductible à notre concept de scepticisme. Ce que les vers de Timon mettent en scène, c'est un Pyrrhon divinisé, assimilé à Apollon (Sext. Emp., *Adv. math.*, I, 305-306 = frag. 61 *d* D.C.), et dont la conduite parfaitement égale est comparée à la rotondité du cercle solaire. La perfection divine et l'idée d'un bien moral absolu sont fortement présentes dans le pyrrhonisme originel, au moins comme métaphores, mais aussi, selon toute vraisemblance, comme modèles d'origine éléatique, et il est indéniable que cette présence a fortement conditionné l'histoire du scepticisme.

Après avoir analysé les différentes interprétations modernes du pyrrhonisme, G. Reale (*Ipotesi*..., 322-325) l'a défini comme un éléatisme en négatif. Or, quand on se réfère non plus à ce qui précède, mais à ce qui suit Pyrrhon, on est en droit de se demander si le pyrrhonisme n'exprime pas en creux, et bien malgré lui, ce que l'on trouve au centre des grandes morales hellénistiques, et notamment du stoïcisme, à savoir l'existence d'une pulsion vitale, qui est choix par l'être vivant de ce qu'il croit être bon pour lui-même. Pyrrhon se proposait de parvenir à l'indifférence absolue et il expliquait ses propres échecs dans ce domaine en les considérant comme d'inévitables faux pas sur une voie ardue. « Il est difficile de se dépouiller de l'homme », affirma-t-il (Diog. Laërce, IX, 66 = frg. 15 *a* D.C.) un jour qu'il s'était mis en colère contre sa sœur. Mais ces mêmes échecs pouvaient être interprétés comme le signe de l'impossibilité pour l'homme de parvenir à annihiler la *hormè* / ὁρμή, cet élan vital dont les Stoïciens feront, avec la représentation, l'une des caractéristiques du vivant. Contrairement au Pyrrhon-soleil du poème de Timon, le Pyrrhon historique ne connaît que de manière bien imparfaite la totale impassibilité à laquelle il aspire, et de ce fait le pyrrhonisme construit sur la glorification de Pyrrhon contient en lui-même les éléments de sa réfutation. L'une des anecdotes les plus révélatrices des apories de ce pyrrhonisme est celle dans laquelle on voit Pyrrhon répondre à quelqu'un qui lui demandait pourquoi, s'il n'existait aucune différence entre la vie et la mort, il ne se donnait pas la mort : « parce qu'il n'y a aucune différence » (Stobée, *Anth.*, IV, 53, 28 = frg. 19 D.C.). Belle expression de l'indifférentisme pyrrhonien, avec cette difficulté cependant que l'apathie prônée par Pyrrhon ne pouvait aboutir, si elle était poussée à ses conséquences ultimes, qu'à la mort. Il arrivait au philosophe de mettre en scène ce que pouvait être un comportement apathique, insensible aux représentations, et il ne faisait rien alors pour éviter les chiens, les précipices, ou les chariots qu'il rencontrait (Diog. Laërce, IX, 62 = frg. 6 D.C.). Mais Antigone de Caryste raconte alors, non sans quelque malice, qu'il était sauvé par ceux qui l'accompagnaient. Apparemment, l'attention des amis de Pyrrhon pendant ces épisodes apathiques fut sans faille, puisqu'on nous dit qu'il vécut fort vieux.

Si donc l'apathie, définie comme l'exclusion des sensations du champ de la conscience, conduisait à une mort que Pyrrhon n'évitait que par une sorte de transfert de la pulsion vitale, en acceptant passivement l'intervention de ses amis, il lui restait à définir une règle de vie acceptant tacitement ce que les Stoïciens appelleront l'*oikeiôsis* / οἰκείωσις, c'est-à-dire finalement l'installation dans la vie. Considérant avant les Epicuriens que vouloir changer l'ordre politique et social était l'une des grandes causes de trouble dans la vie, Pyrrhon se comportait en conservateur respectueux des institutions de sa cité. Il jouit à ce point de la considération de ses concitoyens qu'il fut élu grand-prêtre et que sa cité décida même en son honneur d'exempter d'impôts tous les philosophes.

Le pyrrhonisme originel ne survécut que de très peu à son fondateur, sans doute parce que l'idéal de sérénité parfaite qu'il exprimait fut repris après lui par des philosophes qui surent construire

leur éthique en y intégrant cette pulsion de vie que Pyrrhon avait prétendu abolir. Mais le fait même de fonder l'éthique sur l'élan vital allait entraîner l'élaboration dans l'Académie d'un scepticisme dialectique dont le rapport à l'éthique allait être fondamentalement différent de celui du pyrrhonisme.

Scepticisme et dialectique : le problème éthique dans l'Académie

Dans la recherche actuelle sur la Nouvelle Académie, il est généralement admis que cet épisode sceptique à l'intérieur de l'école platonicienne ne dut rien au pyrrhonisme et, en revanche, fut fortement déterminé par la confrontation avec le stoïcisme. Or paradoxalement, c'est dans la Nouvelle Académie que se sont forgés la plupart des thèmes et des concepts que nous considérons comme essentiels au scepticisme, et en premier lieu celui d'*épochè* / ἐποχή, qui eut pour origine, si l'on en croit une étude célèbre de P. Couissin (« L'origine et l'évolution... ») la subversion dialectique d'une notion stoïcienne. Alors que pour Pyrrhon le monde est parfaitement indifférent, dans la représentation de l'Académie, il est couvert d'épaisses ténèbres qui empêchent d'en percevoir le sens. Comment agir dans une telle incertitude ? C'est la question à laquelle les scholarques de l'Académie ont essayé de répondre, le problème le plus débattu étant celui du statut de ces réponses : s'agissait-il de convictions réelles de ces Académiciens, ou d'arguments *ad hominem* et plus précisément *ad Stoicos*, qui ne peuvent être compris que dans le contexte d'une joute dialectique ?

Face à des adversaires dogmatiques, qui donnaient un contenu positif à la sagesse, la Nouvelle Académie définissait de manière négative – ne pas s'engager dans un assentiment erroné – la seule perfection possible pour l'homme et, à la différence du pyrrhonisme, elle n'a pas mis l'accent sur le thème de la sérénité intérieure. Contrairement à Pyrrhon aussi, les Académiciens ne cherchaient pas à éradiquer la sensibilité et ils estimaient que la condition nécessaire pour parvenir à la sagesse était d'établir à l'intérieur même du sujet une coupure entre la faculté d'assentir et le monde des représentations, de façon à assurer une prévention permanente de l'erreur. Mais ces mêmes Académiciens se devaient alors de répondre à l'objection de l'*apraxia* / ἀπραξ α, qui leur fut immédiatement adressée par leurs adversaires et qui allait peser sur toute l'histoire du scepticisme : est-il possible d'agir sans jamais donner son assentiment ?

Plutarque, dans le *Contre Colotès* (1122 *a-d*), évoque cette objection et développe une réponse académicienne dont l'origine remonterait à Arcésilas. Dans ce texte difficile il est dit que l'âme a trois mouvements – la sensation, la pulsion *(hormè)* et l'assentiment – et qu'en supprimant l'assentiment on n'entrave en rien l'action, puisque la *hormè* conduit naturellement les hommes vers ce qui leur paraît approprié. Arcésilas a-t-il pu croire en cette conception d'une action mécaniquement déterminée par des représentations ? Il est plus vraisemblable qu'il cherchait à montrer à ses adversaires le caractère superflu de l'assentiment dans l'économie même de leur système.

On rencontre, à un degré moindre cependant, les mêmes difficultés lorsqu'on aborde ce qui est communément appelé le probabilisme de la Nouvelle Académie. Comme critère de l'action, Arcésilas avait proposé l'*eulogon* / εὔλογον, terme qui dans le stoïcisme désigne une action qui cherche à être conforme à la nature, mais n'a pas la perfection de la sagesse. L'interprétation la plus répandue est celle qui voit dans cette utilisation d'un concept stoïcien par l'Académicien un jeu dialectique à l'intérieur du stoïcisme, Arcésilas voulant montrer à ses adversaires que la logique de leur système aurait dû les contraindre à ne pas chercher d'autre critère moral pour l'homme que celui d'une action consciente de ses incertitudes, conception dont nous pensons au demeurant qu'elle a pu constituer le fond de sa pensée dans ce domaine. Pour des raisons dans lesquelles nous n'entrerons pas ici, Carnéade abandonna l'*eulogon* de son prédécesseur et le remplaça par un autre concept stoïcien, celui de *pithanon* / πιθανόν (persuasif), le critère pratique étant pour lui le sentiment de vérité produit par certaines représentations. Ce sentiment il ne l'acceptait pas comme une donnée brute, mais il en évaluait les différents degrés de vraisemblance selon ce que l'on a improprement appelé une « échelle de probabilité ».

En ce qui concerne le contenu même de l'éthique, Carnéade avait habilement utilisé et réduit à la fois le désaccord des moralistes. Il prétendait avoir rassemblé toutes les formules possibles de souverain bien, mais il affirmait que ces systèmes si divergents en apparence avaient presque tous en commun le fait de proposer à l'homme une fin en conformité avec ce qui à chaque fois avait été défini comme l'objet de la pulsion première (Cicéron, *Fin.*, V, 16-17). À partir de là, le dialecticien s'employait à montrer que le pari de l'éthique naturaliste n'était jamais tenu et que dans tous les cas on se retrouvait avec deux formules du souverain bien, celle du premier objet recherché et celle de la moralité parfaite. À titre d'exemple, Carnéade reprochait aux Stoïciens d'aboutir abusivement à la sagesse parfaitement rationnelle du sage en prenant comme point de départ l'adéquation du nourrisson à sa propre nature. On remarquera cependant que la dialectique carnéadienne, qui n'aboutissait évidemment au choix d'aucun *télos*, laissait libre le champ de la transcendance. En effet, Carnéade, tout en prétendant se livrer à une réfutation de toutes les éthiques, ne s'était jamais attaqué qu'aux morales naturalistes, ou à celles qu'il considérait comme telles, et il ne semble jamais avoir fait porter sa critique sur Socrate ou Platon, laissant ainsi

ouverte une issue qui sera mise à profit par le moyen platonisme lorsque, reprenant la célèbre formule du *Théétète*, les philosophes de cette mouvance proclameront que la fin de l'action humaine est « l'assimilation à Dieu dans la mesure du possible » (Platon, *Thé.*, 176 *a*). La philosophie de l'Académie apparaît donc comme un antinaturalisme beaucoup plus que comme le scepticisme absolu qu'elle prétendait être.

L'éthique néo-pyrrhonienne

Lorsque Ænésidème, au premier siècle avant notre ère, donna à la pensée sceptique ses caractéristiques définitives, il affirma se différencier ainsi du doute affadi de l'Académie et il prit Pyrrhon comme figure tutélaire du scepticisme rénové. Mais en même temps il modifiait profondément l'image du pyrrhonisme. Très révélatrice à cet égard est son affirmation selon laquelle Pyrrhon aurait pratiqué l'*epochè*, mais sans pour autant agir de manière imprudente. En effet, Ænésidème attribue à Pyrrhon un concept étranger à sa pensée et, de surcroît, il atténue considérablement le caractère du pyrrhonisme originel, en évoquant la prudence plutôt que l'apathie. De fait, toute l'éthique néo-pyrrhonienne répond à une préoccupation étrangère à Pyrrhon, et, en revanche, dans la continuité de la Nouvelle Académie : démontrer que la philosophie de l'*épochè* non seulement n'empêche pas de vivre, mais est la seule qui permette d'accéder à la sérénité et donc au bonheur. Comme les Académiciens, le sceptique néo-pyrrhonien se défend d'avoir un critère qui lui permettrait d'affirmer l'existence ou la non-existence des choses. En revanche, il affirme connaître le critère de l'action, qui est l'obéissance passive à l'apparence. En effet, le sceptique exclut non seulement l'assentiment ferme du dogmatique, mais même le sentiment de conviction sur lequel Carnéade avait construit sa théorie du *pithanon*. Mais que peut signifier concrètement cette vie guidée par les apparences et ne retrouve-t-on pas là les difficultés que nous avons soulignées à propos du texte de Plutarque sur Arcésilas, aggravées de surcroît par le fait que les néo-pyrrhoniens ne laissent subsister qu'une *hormè* minimale ? Sextus (*Hyp. pyr.*, I, 23-24) semble vouloir affronter cette difficulté en précisant que cette vie selon l'apparence est conforme à la *teresis biôtikè* / τερεσις βιωτική, expression difficile que l'on pourrait traduire par « le respect des règles de la vie » et qu'il développe en quatre points, en précisant que tout cela se fait de manière non dogmatique :

— les indications de la nature, qui nous permettent de sentir et de comprendre ;
— la contrainte des affections (*pathè* / πάθη), qui font que nous devons boire et manger ;
— la tradition des coutumes et des lois, car le sceptique considère comme bonne la piété et mauvaise l'impiété ;
— l'enseignement des arts, puisque le sceptique ne reste pas inactif dans les arts auxquels il se consacre.

Dans un article récent, R. J. Hankinson (« Values... ») a justement souligné qu'il y a dans le néo-pyrrhonisme coexistence d'un scepticisme épistémologique et d'un dogmatisme négatif. En effet, dans plusieurs passages de Sextus il n'est pas facile de dire s'il se limite à mettre en évidence le désaccord des hommes sur ce qui est bon par nature ou s'il va jusqu'à affirmer que rien n'est bon par nature. De fait, c'est le statut même de la nature qui pose problème dans une telle pensée et il n'est pas sans intérêt de comparer l'économie générale du stoïcisme et du néo-pyrrhonisme sur un tel problème. Dans le stoïcisme, la nature étant la donatrice universelle, le Stoïcien n'a plus qu'à expliquer pourquoi l'homme est si rarement à la hauteur de tels dons. Dans le scepticisme, la difficulté se trouve déplacée à l'intérieur du concept même de nature, puisque la *phusis* / φῆσις guide certes le sujet, mais jusqu'à un certain point seulement, où commencent les divergences qui ne pourront être surpassées que par la renonciation du sceptique à savoir ce qu'est la nature, ou même si elle est quelque chose. Cet affaiblissement de la fonction tutélaire de la *phusis* explique que le sceptique ait besoin de se référer à la tradition des coutumes et des lois comme guide de son action. On remarquera cependant que, si le thème de la diversité des mœurs et des institutions humaines constitue l'un des fondements de la pensée sceptique, comme le montre notamment sa présence dans les tropes d'Ænésidème, en revanche le néo-pyrrhonisme ne semble pas avoir cherché à approfondir ce que pourrait être la règle du conformisme non-dogmatique au sein d'une cité déchirée, dans laquelle les notions mêmes de loi et de coutume se seraient délitées. En caricaturant quelque peu, on pourrait dire que l'idéal pour un sceptique serait de vivre dans une cité comparable à la bourgade hellénistique d'Elis, où Pyrrhon pouvait effectivement régler sans trouble sa conduite sur un ordre social homogène. Mais il est vrai que Sextus n'esquive pas (*Adu. math.*, XI, 164) le cas du sceptique qu'un tyran voudrait contraindre à commettre une action indigne et qui donc, selon les dogmatiques, se trouverait dans la situation de devoir nécessairement choisir entre le déshonneur et la mort. Sa réponse est que le sceptique choisira telle ou telle solution en fonction de « la prénotion due à ses lois et coutumes ancestrales ». Ici encore les lois et coutumes ancestrales sont considérées comme un ensemble suffisamment cohérent, suffisamment univoque pour que le sceptique puisse guider sa conduite sur elles sans connaître pour autant le déchirement qui résulterait du sentiment d'avoir à choisir dans l'absolu.

La fin du sceptique, dit Sextus (*Hyp. pyr.*, I, 25), est l'ataraxie en matière d'opinion et la modé-

ration (*metriopatheia* / μετριοπάξεια) dans ce qui est nécessaire. Cette métriopathie néo-pyrrhonienne, qui n'a aucun rapport avec son homonyme péripatéticienne, est en revanche fort proche de la manière dont les Stoïciens concevaient la réaction du sage à des *stimuli* auquels aucun homme ne peut rester totalement indifférent : dans le scepticisme comme dans le stoïcisme, il s'agit de contrôler cette réaction inévitable, pour qu'elle demeure à la périphérie de l'âme et n'en perturbe en aucun cas la sérénité. Plus originale, en revanche, est la manière dont Sextus décrit (*Hyp. pyr.*, I, 28) la genèse de l'ataraxie, en s'aidant d'une métaphore. Le peintre Apelle, dit-il, avait essayé de peindre l'écume d'un cheval et, désespérant d'y parvenir, avait jeté sur le tableau l'éponge dont il se servait pour enlever les couleurs des pinceaux, laquelle, par contact, reproduisit fortuitement ce qu'il avait tenté de rendre. De même, dit Sextus, les sceptiques espéraient parvenir à l'ataraxie en jugeant de la différence entre les apparences et les pensées, mais ne pouvant y parvenir, ils suspendirent leur jugement et ils s'aperçurent alors que l'ataraxie suivait l'*épochè*, « come l'ombre suit le corps ». Pourquoi cette insistance sur le caractère imprévu de l'ataraxie ? Sans doute faut-il, pour bien comprendre ce passage, le rapprocher de celui où Sextus, cherchant à définir ce qui sépare la philosophie sceptique de celle des Académiciens, reproche à Arcésilas d'être tombé dans le dogmatisme en définissant la suspension du jugement comme un bien. Le sceptique, au contraire, ne construit pas une éthique systématique, il n'établit pas entre la suspension de l'assentiment et l'ataraxie une relation nécessaire, qui aboutirait à définir l'*épochè* comme un bien. Il constate d'abord que la *diaphonia* / διαφωνία ne permet d'aboutir à aucune certitude, ni même à aucune vraisemblance, puis que son refus de s'engager dans ces désaccords lui permet d'arriver à la sérénité et, ce faisant, il est persuadé de rester fidèle à cette attitude de soumission aux apparences sur laquelle il a fondé son action.

Le bonheur parfait, qui selon Sextus est celui du sceptique, apparaît donc doublement paradoxal. Il est celui d'un homme qui a renoncé à toute certitude, alors que, comme l'a justement souligné Hankinson (*op. cit.*, 54), l'absence de croyance positive est communément considérée comme une situation d'inconfort intellectuel. Mais, qui plus est, à la différence des autres éthiques hellénistiques, dans lesquelles le bonheur résulte de la réussite d'un projet moral fondé sur la conquête de la vertu, le sceptique ne parvient à la quiétude qu'en échouant dans ce qui est son ambition première : connaître la nature des choses.

Éthique sceptique et fidéisme chez Montaigne

On sait que le scepticisme antique disparut au second siècle de notre ère pour ne reparaître qu'à la Renaissance, avec notamment la redécouverte des œuvres de Sextus Empiricus, et cette histoire discontinue pose le problème de l'unité même du concept de scepticisme, car beaucoup de chercheurs considèrent que, dans ce retour du scepticisme, la philosophie sceptique a perdu son essence, puisque le doute systématique a été mis au service de pensées non sceptiques, selon diverses figures. La première chronologiquement et la plus importante est celle du fidéisme, où l'absence de toute certitude est subordonnée à la foi. Nombreux sont ceux qui voient dans l' « Apologie de Raymond Sebond » de Montaigne l'expression la plus parfaite de ce courant, mais cette interprétation a été quelque peu contestée par T. Penelhum, qui a distingué (« Skepticism and fideism », 295-297) chez Montaigne deux morales dont il affirme qu'elles seraient contradictoires : l'une, d'inspiration néo-pyrrhonienne, dans laquelle l'homme, se reconnaissant incapable d'accéder lui-même à la vérité, se soumet à la religion qui est celle de la cité qui est la sienne ; l'autre, qui rend possible une « divine et miraculeuse métamorphose » (*Essais*, II, 604) permettant à l'homme de s'élever au-dessus de sa condition par le fait de la grâce divine. L'amalgame de ces deux conceptions a servi, selon Penelhum, à cacher que, si l'argumentation sceptique est utilisée à des fins religieuses, elle aboutit nécessairement à la croyance, c'est-à-dire au contraire du scepticisme.

Il nous semble cependant que ce que Penelhum considère comme une contradiction trouve une explication chez Montaigne lui-même, dans un passage où il déplore longuement que les Chrétiens ne perçoivent pas la spéficité de leur foi et l'accueillent sans la distinguer des autres legs de la tradition : « Nous sommes chrestiens », dit-il, « à mesme titre que nous sommes ou Perigordins ou Alemans » (*Essais*, II, 445). S'agit-il là pour autant d'une erreur totale, qui serait contraire à la foi véritable ? Ce n'est pas ce que pense Montaigne, dont la position est beaucoup plus subtile. Évoquant, en effet, les fondements de la pratique religieuse ordinaire – « nous nous sommes rencontrez au païs où elle estoit en usage ; ou nous regardons son ancienneté ou l'authorité des hommes qui l'ont maintenue » (*ibid.*) – il explique que de telles considérations doivent être mises au service de la foi « mais comme subsidiaires : ce sont liaisons humaines ». L'argumentation pyrrhonienne de l'obéissance aux traditions du pays est certes prise en compte par lui, mais il la situe à un niveau hiérarchiquement inférieur aux vérités de la foi. Dans la pensée de Montaigne, la philosophie sceptique n'est rien d'autre que la traduction en termes humains de la « loi de pure obéissance » (*ibid.*, 488) ce « commandement nu et simple » donné par Dieu à l'homme. Au demeurant, l'auteur des *Essais* ne fut pas le premier à pratiquer une telle réinterprétation du scepticisme, puisque, bien avant lui, Philon d'Alexandrie avait déjà mis le scepticisme au service de la Révélation. Plutôt que

de parler d'une contradiction entre les deux degrés de la hiérarchie, celui de la foi et celui de la philosophie, il convient donc de préciser la manière dont s'articulent chez Montaigne ces deux degrés de la hiérarchie. Or on remarquera à ce propos que, lorsque Montaigne se félicite d'être resté fidèle à la religion de ses ancêtres au milieu des troubles de son époque, il prend soin de préciser qu'il doit cela à « la grace de Dieu » (*ibid.*, 569). La philosophie, en l'occurrence la justification sceptique du conformisme, a donc pour fonction d'étayer conceptuellement ce qui avant tout constitue un don divin.

Si la réconciliation chez Montaigne de ces contraires apparents que sont la foi et le doute est un aspect bien connu de sa pensée, on semble avoir moins remarqué que chez lui se trouvent également associés deux grands antagonistes de la philosophie hellénistique, le naturalisme et le scepticisme. Nous avions noté à propos de Pyrrhon que l'une des grandes difficultés de sa pensée était de définir l'ordre apparent des choses comme guide de la conduite humaine, sans pour autant faire de la nature une puissance tutélaire. Or, parce que le scepticisme est pour lui indissociable de la religion, Montaigne ne se trouve pas confronté à ce problème. Il peut donc, à l'intérieur même d'un exposé sceptique, faire sien le dogme stoïcien de l'*oikeiosis*, expression de la confiance en une nature providentielle, et il affirme ainsi (*ibid.*, 456) que « Nature a embrassé universellement toutes ses créatures et n'en est aucune qu'elle n'ait bien plainement fourny de tous les moyens necessaires à la conservation de son estre ». Et c'est peut-être là que réside la véritable contradiction de l'éthique de Montaigne. La foi dont il se réclame accorde une place éminente dans l'univers à l'homme, image de Dieu. Le naturalisme qu'il professe affirme, au contraire, qu'entre les êtres vivants « il y a quelque différence, il y a des ordres et des degrez ; mais c'est sous le visage d'une mesme nature » (*Essais*, II, 459). On peut alors se demander si le scepticisme, qui chez lui exprime la soumission à la transcendance chrétienne et à un ordre naturel des choses interprété en termes de philosophie païenne, n'a pas pour fonction réelle de rendre impossible le conflit entre ces deux aspects de sa pensée.

Éthique sceptique et « libertinage érudit » : La Mothe Le Vayer

À première vue, le scepticisme de La Mothe Le Vayer, qui publia en 1630 sous un pseudonyme *Quatre dialogues faits à l'imitation des anciens*, suivis l'année suivante de *Cinq autres Dialogues du mesme autheur*, ne diffère pas fondamentalement de celui de Montaigne, puisqu'il s'affirme de nature fidéiste. Ne lisons-nous pas dans le dialogue *De la divinité* (*Dialogues*..., 308) que « la Sceptique peut se nommer une parfaite introduction au christianisme » ? La Mothe va même jusqu'à interpréter (*ibid.*, 311) comme un témoignage en faveur de l'aphasie l'attitude de Jésus dans le passage de l'*Évangile* de Jean (18, 38), lorsque Pilate lui demande : « Qu'est-ce que la vérité » ? Mais cette exégèse est doublement surprenante, car le texte ne fait nullement état d'un tel silence, et surtout comment oublier que si le procurateur pose cette question, c'est parce que Jésus a affirmé détenir la vérité ? C'est là un exemple des multiples problèmes posés par la relation entre le scepticisme et la foi dans l'œuvre du libertin.

Ce qui nous paraît nouveau à la fois par rapport à Montaigne et par rapport à la tradition pyrrhonienne, c'est la manière dont La Mothe réinterprète les critères de l'action que les Pyrrhoniens avaient formulés pour répondre à l'argument de l'*apraxia*. Certes, il n'y a pas toujours, dans la grande profusion d'arguments qu'il avance, la cohérence que l'on souhaiterait y trouver et le dialogue *De l'ignorance louable* (*Dialogues*..., 273) se réfère encore au conservatisme pyrrhonien, lorsque La Mothe affirme que les sceptiques s'accommodent doucement à toutes les mœurs que la coutume a introduites. Mais son esprit critique va souvent au-delà du procédé pyrrhonien qui consiste à relativiser les coutumes en les opposant les unes aux autres, procédé qu'il a lui-même enrichi considérablement, notamment par sa connaissance de la littérature sur le Nouveau Monde. Ce qu'il affirme, en effet, dans *De la philosophie sceptique*, c'est que l'observation inviolable des lois est « plutôt contraire que favorable au bonheur et à la félicité de ceux qui leur sont soumis » (*ibid.*, 55). Montaigne se félicitait d'être resté fidèle à l'ancien ordre des choses au milieu des troubles de son époque. La Mothe affirme, au contraire, que ce sont « le déréglement et les désordres » qui créent les conditions les plus favorables à la jouissance des « plaisirs et douceurs de la vie ». Ce texte se caractérise par la revendication très forte, et contraire à l'esprit du pyrrhonisme, d'un bonheur individuel qui n'a besoin d'être soutenu par aucun ordre social. Ce que le pyrrhonisme relativisait, La Mothe le rend superflu. De même, en ce qui concerne l'ordre des choses, sa position est à l'opposé de celle de Montaigne. Celui-ci, tout en se réclamant du pyrrhonisme, était passé de la nature indifférente des choses à la célébration de l'ordre naturel. La Mothe, au contraire, cherche à éradiquer la tentation propre à certains sceptiques de se référer à la nature pour justifier la possibilité d'une action sans certitude. On trouve, en effet, chez lui une critique acerbe du naturalisme, fondée en particulier sur la mise en évidence des « impuissances », « erreurs » et « manquements » de cette nature dont il souligne qu'elle recèle « plus de défauts que de perfections » (*ibid.*, 56). De manière plus concrète encore, toute la partie consacrée à l'éthique dans *De l'ignorance louable* peut être lue comme une réfutation du caractère naturel des vertus, ou plus exactement comme la mise en évi-

dence de la grande confusion à laquelle conduit la référence à la nature dans ce domaine. Il est vrai que, comme l'a noté G. Paganini (*Scepsi moderna*, 74), dans d'autres passages La Mothe s'exprime de manière moins négative et semble s'orienter vers une forme de probabilisme. Néanmoins, la tonalité nihiliste de bon nombre de ses textes ne peut être selon nous mise sur le seul compte de la polémique antidogmatique et doit être interprétée comme le signe d'une mutation importante dans l'histoire du scepticisme.

Bayle et l'éthique comme absolu

Nous prendrons comme point de départ ce que dit Pierre Bayle dans son dictionnaire à propos des deux Académiciens les plus célèbres. En ce qui concerne Arcésilas, il note ceci (*Dictionnaire...*, t. 1, 1734, 420) : « Ses dogmes tendaient au renversement de la Morale, et néanmoins on remarque qu'il la pratiquait. » Ce qui aurait pu n'être qu'un commentaire limité au cas d'Arcésilas est généralisé dans l'article sur Carnéade, où Bayle écrit, après avoir signalé la qualité de la conduite morale de ce scholarque (*ibid.*, t. 2, 307) : « c'était l'ordinaire des Académiciens : leur spéculation était suspendue entre deux contraires ; mais leur pratique se fixait à l'un des deux ». Bien plus, se fondant sur l'interprétation, pour le moins contestable, d'un passage du *De finibus* (II, 59) donnée par l'abbé Foucher, il crédite (*op. cit.*, 301) Carnéade d'un christianisme avant la lettre. D'où la question que les contemporains ne manquèrent pas de lui poser : comment des païens, sceptiques de surcroît, pouvaient-ils avoir la même perception de l'éthique que les chrétiens, éclairés par la Révélation ?

C'est une constante de la pensée de Bayle que d'affirmer sur les ruines de la pensée dogmatique l'immutabilité des concepts moraux. On peut à cet égard rappeler un passage très important du *Commentaire* (108), qui montre que pour lui les principes moraux étaient aussi sûrs que les axiomes logiques. Il y est question, en effet, d'une « lumière vive et distincte, qui nous accompagne en tous lieux et en tout temps, et qui nous montre que le tout est plus grand que sa partie, qu'il est honnête d'avoir de la gratitude pour les bienfaiteurs, de ne point faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qui nous fût fait... » Comme l'a souligné G. Paganini (*Analisi...*, 138), chez Bayle ce sont les notions morales qui déterminent le concept même de Dieu et fixent les limites dans lesquelles doit être circonscrite toute théologie. Penser Dieu, c'est réfléchir sur sa sagesse, sur sa bonté à partir des concepts moraux qui sont naturellement en nous. On mesurera à partir de là combien était injuste la critique formulée par De Crousaz qui, rejetant comme scandaleusement contradictoire la pensée de Bayle, écrivait (*Examen du pyrrhonisme*, 1733, 393) : « Dire que la foi seule nous éclaire sur la morale et que la raison est ténébreuse et girouette sur cette matière comme sur tout le reste, c'est anéantir la Morale sans que la Foi puisse venir à son secours ». Tout en se défiant de la raison et en rejetant toute autorité intellectuelle, Bayle a construit la théorie d'une loi immuable au regard de laquelle le « plus grand péché mortel » que l'homme puisse commettre est d'agir contre sa conscience.

Pour que ce survol fût moins rapide, il eût fallu évoquer, entre autres, Descartes, l'abbé Foucher, et surtout Hume. Mais au terme de cet examen de quelques-unes des éthiques sceptiques, ou en tout cas reliées au scepticisme, la question qui se pose est celle de la possibilité de réduire cette diversité. De manière sans doute schématique, on peut prendre comme point de départ les tensions inhérentes au pyrrhonisme originel. Pyrrhon représente le seul invariant d'un monde de contraires dont il incarne le point d'équilibre, et à ce titre il est célébré comme le seul dieu d'un monde sans dieu. Il est le seul à savoir qu'il n'y a rien à savoir et c'est sur l'indifférente présence des apparences qu'il guide une conduite qui se veut elle-même radicalement insensible aux apparences. Or après l'éclipse, nullement fortuite à nos yeux, de l'enseignement de Pyrrhon, et tout en intégrant des apports très divers, l'histoire du scepticisme va se dérouler comme une combinatoire non pas tant des éléments du pyrrhonisme que des solutions apportées à ses aspects les plus problématiques. Dans ce processus historique, la morale n'a occupé pendant fort longtemps qu'une place secondaire. De Sextus Empiricus à Montaigne elle semble avoir été le moins complexe des domaines d'application du scepticisme, puisque le critère de l'apparence y prenait la forme concrète de la tradition à laquelle chaque sceptique était censé se rattacher. C'est, nous semble-t-il, au XVIIe s. que l'éthique acquiert une autonomie et une importance plus grandes à l'intérieur du scepticisme avec l'apparition d'un sujet moral qui, dans son face à face avec la divinité, ou avec le néant, ne se satisfait plus de la vieille règle pyrrhonienne consistant à se conduire selon les lois et coutumes de son pays.

● PYRRHON, *Pirrone, testimonianze*, éd. F. Decleva Caizzi, Naples, Bibliopolis, 1981. — PLUTARQUE, *Adversus Colotem*, in *Moralia* XIV, éd. B. Einarson & Ph. De Lacy, Cambridge / Londres, 1967. — SEXTUS EMPIRICUS, éd. & trad. angl. R. G. Bury, Cambridge / Londres, 4 vol., 1971-1977 ; *Hypotyposes pyrrhoniennes*, in *Œuvres choisies*, trad. J. Grenier & G. Goron, Paris, Aubier, 1948. — MONTAIGNE M. DE, *Essais*, éd. P. Villey, Paris, PUF, 3e éd., 1978. — BAYLE P., *De la tolérance*, GROS J.-M. éd., Paris, Agora, 1992 ; art. « Pyrrhon », *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, 5e éd., t. IV, 1734, p. 669-674. — LA MOTHE LE VAYER F. DE, *Dialogues faits à l'imitation des Anciens* (1604), Paris, Fayard « Corpus », 1988 ; *Soliloques sceptiques*, Paris, 1670.

▶ BARNES J., BURNYEAT M. & SCHOFIELD M. éd., *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, Clarendon Press, 1980. — BRAHAMI F., *Le Travail du scepticisme : Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, PUF, 2001. — BROCHARD V., *Les Sceptiques grecs* (1887), Paris, Vrin, 3e éd., 1959. — BRUNSCHWIG J., *Études sur les philosophies hellénistiques : épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris, PUF, 1995. — BURNYEAT M., « Can the sceptic live his scepticism », *in* BURNYEAT M. éd., *The Skeptical tradition*, Oxford, 1990, 20-53 ; « Tranquillity without a stop : Timon frag. 68 », *CQ*, 72, N.S. 30, 1980, 86-93. — CONCHE M., *Pyrrhon ou l'apparence*, Villers-sur-Mer, Mégare, 1973, éd. rev., Paris, PUF, 1994. — COSSUTA F., *Le Scepticisme*, Paris, PUF « Que sais-je ? », 1994. — COUISSIN P., « L'origine et l'évolution de l'ἐποχή », *Revue des Études grecques*, 42, 1929, 373-397. — DUMONT J.-P., *Les Sceptiques grecs*, textes choisis, Paris, PUF, 1966 ; *Le Scepticisme et le Phénomène*, Paris, Vrin, 1972, 2e éd., 1985. — GIANNANTONI G. éd., *Lo scetticismo antico*, Naples, Bibliopolis, 2 t., 1981. — HANKINSON R. J., « Values, objectivity, and dialectic ; The sceptical attack on ethics : its methods, aims and success », *Phronesis*, 1994, 39/1, 45-68. — LÉVY C., *Cicero Academicus*, Rome / Paris, De Boccard, 1992 ; *Les Philosophies hellénistiques*, Paris, Le Livre de Poche, 1997. — MOREAU P.-F. dir., *Le Scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle*, Paris, A. Michel, 2001. — PAGANINI G., *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di P. Bayle*, Florence, La Nuova Editrice, 1980 ; *Scepsi moderna*, Cosenza, Busento, 1991. — PENELHUM T., « Skepticism and fideism », *The Skeptical tradition*, 287-318. — POPKIN R. H., *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, Van Gorcum & comp. N. V., 1960. — ROBIN L., *Pyrrhon et le Scepticisme grec*, Paris, PUF, 1944. — SPINK J.-S., *La Libre Pensée française, de Gassendi à Voltaire*, Paris, Éditions sociales, 1966.

Carlos LÉVY

→ *Antiquité ; Bayle , Hume ; Mal, souffrance, douleur ; Malebranche ; Mœurs ; Montaigne ; Nihilisme ; Pascal ; Pitié ; Renaissance ; Stoïcisme ancien ; Stoïcisme jusqu'au XVIIe s. ; Tolérance ; Vertu.*

SCHELER Max, 1874-1928

Le philosophe allemand Max Scheler naît le 22 août 1874 à Munich. Il adhère très tôt à la religion catholique romaine, essentiellement en raison du concept d'amour qu'elle proposait. Il étudie la médecine et la philosophie à Munich et à Berlin, et obtient son doctorat à l'université de Iéna en 1899, où il enseigne de 1900 à 1906. Il fréquente le mouvement phénoménologique qui se développe autour de Edmund Husserl, mais il y conserve une position assez indépendante. Pendant la première période de sa production littéraire, il se fait connaître par une quantité inhabituelle de publications. Après sa disparition, le 29 mai 1928, sa veuve et troisième femme, Maria, devient la conservatrice dévouée de milliers de manuscrits posthumes. Quelques années plus tard, ses ouvrages sont interdits par le régime nazi.

Les travaux de la première période de Scheler sont centrés sur les problèmes de l'émotion en éthique, considérés pour l'essentiel dans le cadre de sa phénoménologie intuitionniste. *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass* (1913, édition augmentée en 1921, *Nature et forme de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie émotionnelle*) paraît presque en même temps que sa première œuvre majeure, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines Ethischen Personalismus* (1913-1916, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*). Cet ouvrage présente notamment une critique du formalisme kantien en éthique, associée à une critique d'autres systèmes éthiques, destinée à donner toute leur place *1)* au rôle que joue la valeur et aux expériences dont elle fait l'objet, et *2)* à la personne individuelle en tant que porteuse de valeurs.

L'orientation phénoménologique générale de Scheler se distingue par les caractéristiques suivantes : *1)* la phénoménologie ne doit pas être méthodologique mais fondée sur l'intuition. Les données sensorielles doivent faire l'objet d'une suspension de jugement ; *2)* l'être-acte de la personne est la condition requise pour être doté d'une conscience et d'un ego ; *3)* l'ego est l'objet de la perception interne de l'être-acte de la personne entière ; l'expérience temporelle est produite par l'autotransformation et le mouvement propre de la vie. Sans vie il n'y a pas de temps, ou sans vie il n'y a pas de conscience du temps ; *4)* toute expérience présuppose une expérience de valeur.

L'éthique de la valeur de Scheler comprend deux parties. D'une part, elle établit le fait que les valeurs sont en corrélation avec les sentiments corporels, vitaux et personnels. L'expérience morale ne peut être séparée des sentiments de valeurs. Scheler montre, d'autre part, que les personnes possèdent des valeurs propres, différentes d'un individu à l'autre, dont il faut tenir compte dans toutes les situations variables.

Les ordres de valeur

Der Formalismus in der Ethik (Le Formalisme en éthique) n'établit ni une loi contraignante ni un impératif universel. L'éthique des valeurs s'attache plutôt au pouvoir moral que possède l'amour pour réaliser les valeurs positives. Le bien moral n'est pas un objet défini auquel on doit aspirer ; il se constitue lui-même passivement lors de la réalisation de valeurs supérieures à celles qui sont données.

Scheler accepte explicitement le propos de Blaise Pascal selon lequel le cœur humain, en tant que siège des sentiments, possède un ordre et une logique propres, indépendants de la logique rationnelle. Cet ordre est l' « ordre du cœur ». Ce que je dois faire présuppose toujours l'expérience émotionnelle de la « valeur » de ce qui devrait être fait.

On pourrait illustrer la différence établie par Pascal puis par Scheler entre logique rationnelle et

logique émotionnelle en disant que si, en logique rationnelle, $n + n$ égale $2\ n$, il n'existe pas d'addition semblable dans la logique du cœur : réaliser deux actes bons au lieu d'un seul ne rendra pas une personne deux fois meilleure. La personne conserve la qualité de sa valeur propre dans chacun des cas. Ou encore, si un acte mauvais se produit dans un série d'actes bons, on ne peut soustraire l'acte mauvais de cette série et prétendre que la personne se situe un peu au-dessous de sa qualité morale globale *(Gesinnung)*. En bref, dans l'expérience émotionnelle, $v + v = v$ et non pas $2\ v$. Le principe de Scheler selon lequel l'objet du devoir présuppose l'expérience de sa valeur est présenté de façon plus approfondie dans son traité de 1914, *Ordo Amoris*.

Il existe cinq ordres de valeur, chacun étant vécu sous la forme des types particuliers de sentiments qui lui sont liés. Les valeurs présentent une analogie frappante avec les couleurs : tout comme la myriade de colorations visibles repose sur un petit nombre de couleurs spectrales cachées, la myriade d'évaluations émotionnelles repose également sur un petit nombre d'ordres de valeurs spectraux. De plus, ni les valeurs ni les couleurs n'existent si elles ne se produisent pas sur un substrat quelconque. Comme les couleurs, les valeurs ne dépendent pas du type de substrat sur lequel elles se produisent. La « sainteté » peut être le fait d'une personne ou d'un fétiche, tout comme le « bleu » peut être celui d'une robe ou du ciel.

Classés en un sens ascendant, les ordres de valeurs sont : *1)* les valeurs de confort physique ou valeurs de plaisir ; *2)* les valeurs pragmatiques de ce qui est utile. Ces deux valeurs inférieures peuvent être gérées, calculées et divisées. Si la société les cultive à l'excès, elle produira des divisions entre ses membres ; *3)* l'ordre suivant comprend les valeurs de vie. Elles concernent ce qui relève de la vie noble et se manifestent aussi bien dans la nature (par exemple les valeurs de l'environnement) que chez les personnes (par exemple l'héroïsme). Les deux niveaux de valeurs les plus élevés ne peuvent être ressentis que dans les sentiments purement personnels ; *4)* les valeurs intellectuelles de justice, de beauté et de connaissance de la vérité ; et *5)* le sacré. Chaque ordre comporte la valeur dite positive ainsi que son contraire respectif.

À partir de l'ordre émotionnel des niveaux de valeur, le rang de chaque niveau s'exprime par certains critères rationnels : plus les valeurs sont élevées, moins elles peuvent être voulues, moins elles sont divisées, moins elles dépendent de facteurs matériels, plus elles sont satisfaisantes à vivre, et plus elles perdurent. Inversement, moins les valeurs sont élevées, plus il est facile d'en faire l'objet de la volonté, de les diviser et de les gérer. Par exemple, la valeur négative que représente la douleur physique, relevant du niveau de valeur le plus bas, peut être auto-infligée, intensifiée ou soulagée ; elle peut être gérée par l'usage de médicaments. En revanche, la valeur négative de l'implicite dans les remords de conscience, qui relève du deuxième niveau par ordre décroissant, ne peut être directement modifiée par la volonté, ni quantifiée ou gérée.

Les personnalités morales

La seconde partie de l'éthique des valeurs de Scheler est centrée sur l'être de la personne. La personne est la « forme » que prennent un esprit, une conscience ou une âme, qui peuvent être humains, divins ou même fictifs. Par conséquent, une conscience « pure » n'existe pas. Toute conscience, âme ou esprit existe « en une personne ».

L'existence de la « personne » réside dans le fait qu'elle exécute des actes. Chaque acte est teinté d'individualité personnelle. Tandis que les êtres humains ont à leur disposition les mêmes types d'actes qu'ils peuvent exécuter, tels que penser, vouloir, se souvenir, aimer, haïr, attendre, etc., chaque personne les réalise d'une façon spécifique qui lui est propre. Cette différence intersubjective entre les manières dont les actes sont exécutés en fonction des personnes est nommée « orientation qualitative ». Par conséquent, il n'y a pas deux personnes qui exécutent le même acte de la même façon. C'est la raison pour laquelle l'ordre *a priori* des niveaux de valeur, qui persiste dans l'ordre du cœur, est individuellement réfracté dans chaque personne. Il en découle que deux personnes ne pourront jamais être moralement égales.

L'orientation qualitative des actes accomplis révèle les valeurs propres de chaque personne. Cet individualisme moral ne permet pas d'user d'un impératif moral universel qui serait également applicable à toutes les personnes au même moment. L'expérience morale débute plutôt par une « disposition » morale à répondre dans sa vie à l' « appel de l'instant » *(kairos)*, qu'il s'agisse d'une opportunité sérieuse ou futile. L'appel de l'instant incite la personne à préférer et à réaliser des valeurs plus élevées que celles qui sont données dans une situation morale. L'appel s'adresse à l'individu et est mêlé à la réfraction de l'ordre des valeurs dans l'individu.

Lorsque Scheler parle de « préférer » des valeurs positives, cela ne signifie pas choisir délibérément ces valeurs. L'acte de préférence est prérationnel. Il laisse la personne s'orienter spontanément vers une valeur positive et être attirée par elle. Si, par exemple, un enfant cesse de jouer dans la cour pour cueillir une pâquerette pour sa mère, la valeur que représente la mère est, sans délibération, immédiatement « préférée ».

Tous les êtres humains, en vertu de leur *ordo amoris*, s'orientent vers des valeurs supérieures à celles qui sont simplement données. Cela équivaut au fait de dire que la perception visuelle de l'homme s'oriente plutôt vers ce qui est éclairé que vers ce qui ne l'est pas. Puisque l'expérience émo-

tionnelle des valeurs est primordiale, l'essence de l'être humain n'est ni totalement rationnelle, ni totalement volitive. L'être humain est, par essence, un être d'amour : *« ens amans ».* Cependant, les valeurs d'amour et de préférence peuvent également faire l'objet de graves illusions de valeur. Scheler aborda cette question dans *Die Idole der Selbsterkenntnis* (1911, *Les Idoles de la connaissance de soi*) et dans *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912, *L'Homme du ressentiment*).

Puisque le bien et le mal ne font pas partie des cinq ordres de valeur, la question se pose de savoir ce qu'il en est du bien et du mal. Le bien et le mal ne sont pas des objets qui devraient ou ne devraient pas être volontairement recherchés, bien que le fait de les vouloir ou de ne pas les vouloir puisse servir la morale. Cependant, par essence, leur nature se révèle être purement temporelle : lorsqu'une valeur positive est spontanément préférée, la bonté morale apparaît comme « chevauchant » la personne tandis qu'elle réalise cette valeur positive. Le bien moral fait écho à la disposition de la personne à réaliser spontanément une valeur. Le mal « chevauche » aussi tout acte qui rejette une valeur supérieure. Phénoménologiquement, la « chevauchée » du bien et du mal qui apparaît lors de la réalisation des valeurs montre que le bien et le mal ne sont pas, par essence, des référents intentionnels ou des « noèmes » de conscience. Ce sont plutôt, phénoménologiquement parlant, des constitutions passives.

Puisque les systèmes éthiques du passé sont par nature rationnels et formalistes, et puisqu'ils ont instauré des normes et des impératifs trop abstraits pour que l'homme ordinaire puisse les respecter, Scheler suggère que, historiquement parlant, l'éthique n'a pas su améliorer le statut moral général de l'humanité. Que faut-il faire, selon Scheler, pour réaliser cette amélioration ?

Sa réponse est la suivante : rien sur terre n'a un effet plus grand sur l'amélioration d'une personne – de façon aussi originelle, instantanée et nécessaire – que l'intuition évidente d'une personne bonne dans sa bonté. Cela signifie que le fait de devenir bon et le perfectionnement moral trouvent leur origine dans l'exemple moral qu'une personne peut donner à d'autres personnes.

La personnalité morale exemplaire se rencontre dans deux cas : *1)* chez des personnes qui sont des modèles empiriques et *2)* dans les ébauches des types de personnes pures, exemplaires et idéales. Ces personnes types idéales ne deviennent réelles que lorsqu'elles se « fonctionnalisent » dans des personnes empiriques. En tant que tels, ces types sont les personnifications des cinq ordres de valeurs.

En ce qui concerne les modèles empiriques, ce sont les parents qui peuvent avoir la fonction d'exemple moral la plus puissante pour l'enfant qui grandit. Plus l'exemple moral est précoce, plus il aura un effet durable sur celui qui y est soumis. D'autres modèles empiriques importants peuvent être un professeur, un chef de tribu, les ancêtres, les sages et les maîtres dans les cultures asiatiques, un prince, un président, un homme d'État, un artiste, un réformateur ou un saint. Un véritable modèle empirique ne choisit pas d'être exemplaire, il l'est, tout simplement. Cependant, si les modèles empiriques sont artificiellement choisis comme cela arrive, disons, dans le monde du sport, du spectacle ou de la politique, ils sont au mieux des modèles temporaires, qui n'ont que peu ou pas d'impact moral. Les véritables modèles empiriques, en revanche, offrent presque automatiquement des repères moraux pour les autres. On ne les suit pas délibérément – on se trouve déjà dans leur « sillage » exemplaire avant même de s'en apercevoir.

La personne exemplaire idéale est seulement l'« esquisse » pure, située dans la conscience, d'un type de personne exemplaire. De la même façon que les valeurs n'existent que lorsqu'elles se réalisent sur des substrats matériels ou personnels, les types de personnes idéales n'existent que lorsqu'ils se réalisent dans des personnes historiques. Il existe cinq types de personnes exemplaires correspondant aux cinq ordres de valeur. Ce sont, en ordre ascendant, les suivants : *1)* celui qui est passé maître dans l'art de jouir des valeurs de plaisir ; *2)* le chef, au sein de la société et de la civilisation ; *3)* le héros ; *4)* le génie ; *5)* le saint. Tout comme les ordres de valeur se réfractent chez les individus, les réalisations historiques de ces personnes types pures se réfractent dans des êtres humains réels grâce auxquels elles entrent en fonction. Par exemple, l'héroïsme se réfracte différemment chez Jeanne d'Arc et Ulysse. La réalisation de la personne type idéale est indépendante du sexe et de la race.

Selon que la préférence spontanée pour l'un de ces types et pour leur ordre de valeur est plus ou moins dominante, la préférence de valeur détermine la conception que les êtres humains ont d'eux-mêmes à une époque particulière. L'époque actuelle est caractérisée par une préférence émotionnelle pour les valeurs du corps, les valeurs de plaisir et les valeurs pragmatiques, au détriment des niveaux de valeurs intellectuels et spirituels plus élevés. Cette préférence entraîne le déclin général du bonheur dans la société. La production incessante de biens pragmatiques et de biens axés sur le plaisir est, selon Scheler, proportionnelle à la montée de la tristesse intime.

L'un des messages clés de l'éthique de Scheler tient en ceci : les valeurs des ordres inférieurs devraient être réalisées en vue d'atteindre le but moral que constitue une répartition égale des biens matériels entre tous les individus (« la démocratie sur terre »). Les valeurs supérieures, quant à elles, devraient être réalisées en vue de préserver la différence morale existant entre les personnes individuelles et entre leurs valeurs propres uniques

(« l'aristocratie au paradis »). Tout égalitarisme formel et moral doit donc être rejeté.

Enfin, les formes sociales d'appartenance personnelle influent sur la nature de la personne. Ces formes sont au nombre de quatre. *1)* En ordre ascendant, la personne peut d'abord participer à une expérience de masse temporaire, pendant laquelle son individualité peut disparaître du fait de la « contagion psychique » qui se produit au sein d'une masse, phénomène comparable à la fureur qui peut gagner un groupe d'animaux féroces. *2)* La forme sociale suivante est constituée par les communautés de vie organiques. Leur fondement est la famille. D'autres manifestations en sont les tribus, les clans, les nomades, les communautés locales et, en un sens non politique, le peuple. Ces communautés sont caractérisées par la solidarité et la coresponsabilité entre leurs membres envers l'ensemble de la communauté. La personne n'est pas encore mûre, à ce stade, parce qu'il lui manque une volonté qui soit indépendante de la communauté. D'autre part, la communauté de vie constitue la base sociologique du monde dans lequel on vit. *3)* Pour exister, la société a besoin des communautés de vie. Il s'agit toutefois d'un produit artificiel, qui ne doit sa cohésion qu'à des relations contractuelles variables entre les individus. Il s'ensuit que seule la société permet à une personne d'être libre et indépendante. L'autoresponsabilité se substitue alors en grande partie à la coresponsabilité liée à une communauté de vie. *4)* La forme sociale la plus élevée est la personnalité collective qui se manifeste au sein de l'Église. La personne y est responsable à la fois envers son semblable et envers Dieu. Par la suite, Scheler ajouta à cette forme sociale la nation et les différentes cultures.

● *Gesammelte Werke,* Berne/Munich, Francke Verlag, vol. parus : vol. 1, *Frühe Schriften* ; vol. 2, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* ; vol. 3, *Vom Umsturz der Werte* ; vol. 4, *Politisch-pädagogische Schriften* ; vol. 5, *Vom Ewigen im Menschen* ; vol. 6, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* ; vol. 7, *Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart* ; vol. 8, *Die Wissenformen und die Gesellschaft* ; vol. 9, *Späte Schriften* ; vol. 10, *Schriften aus dem Nachlaß [I], Zur Ethik und Erkenntnislehre* ; vol. 11, *Schriften aus dem Nachlaß* [II] *Erkenntnislehre und Metaphysik* ; vol. 12, *Schriften aus den Nachlaß* [III] *Philosophische Anthropologie* ; vol. 14, *Schriften aus dem Nachlaß* [IV] *Philosophie und Geschichte.*
Ouvrages traduits en français : *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs,* trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955, rééd., 1991. — *L'Homme et l'Histoire,* trad. M. Dupuy, Paris, Aubier-Montaigne, 1955 (cet ouvrage contient également : *Les Formes du savoir et de la culture* et *L'Idée de la paix et le Pacifisme,* trad. R. Tandonnet). — *Mort et Vie,* suivi de *Le Phénomène du tragique,* trad. et préf. M. Dupuy, Paris, Aubier-Montaigne, 1952. — *Nature et formes de la sympathie, contribution à l'étude des lois de la vie affective,* trad. M. Lefebvre, Paris, Payot, 1971. — *La Pudeur,* trad. M. Dupuy, Paris, Aubier-Montaigne, 1952. — *Le Saint, le Génie, le Héros,* trad. et prés. E. Marmy, Fribourg, Egloff, 1944. — *Le Sens de la souffrance,* suivi de *Repentir et Renaissance* et *Amour et Connaissance,* trad. P. Klossowski, Paris, Aubier-Montaigne, 1936. — *Situation de l'homme dans le monde*, trad. M. Dupuy, Paris, Aubier-Montaigne, 1979.

► BARBER M. D., *Guardian of Dialogue. Max Scheler's Phenomenology, Sociology of Knowledge and Philosophy of Love*, Cranbury, Associated Univ. Press, 1993. — BERSHADY H. J., *Max Scheler. On Feeling, Knowing and Valuing*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1992 (comprend une liste des trad. disponibles en anglais). — BLOSSER P., *Scheler's Critique of Kant's Ethics*, Athens, Ohio Univerity Press, 1995. — DUPUY M., *La Philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, 2 vol., Paris, PUF, 1959. — FRINGS M. S., « Scheler, Max 1874-1928 », *Encyclopédie philosophique universelle*, III, t. 2, Paris, PUF, 1992, 2813-2818 ; « La fondation historico-philosophique du capitalisme selon Max Scheler », *Cahiers Internationaux de sociologie*, vol. LXXXV, 1988 ; « Der Ordo Armoris bei Max Scheler. Seine Beziehungen zur materialen Wertethik und zum Ressentimentbegriff », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XX, 1, 1966. — FRINGS M.. *The Mind of Max Scheler*, Milwaukee, Marquette Univ. Press, 1997, 2ᵉ éd. 2001. — GABEL M., *Intentionalität des Geistes. Der phänomenologische Denkansatz bei Max Scheler*, Erfuhrt, Benno Verlag, 1991. — JANKÉLÉVITCH V., « La connaissance de soi-même selon Max Scheler », *Psychologie de la vie*, déc. 1927. — KELLY E., *Structure and Diversity, Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1997. — LEROUX H., « Sur quelques aspects de la réception de Max Scheler en France », *Phänomenologische Forschungen*, vol. 28/29, 1994. — MADER W., *Max Scheler, in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbeck, Rowohlt, 1980. — MÜLLER Ph., *De la psychologie à l'anthropologie à travers l'œuvre de Max Scheler*, Neuchâtel, Imprimerie centrale, 1946. — SCHÜTZ A., « Scheler's theory of intersubjectivity and the general thesis of the alter ego », *The Problem of Reality*, vol. I, *Collected Papers*, éd. M. Natanson, La Haye, Martinus Nijhoff, 1962.

Manfred S. FRINGS

→ *Amour ; Autrui ; Normes et valeurs ; Phénoménologie ; Pitié ; Pudeur ; Respect , Sens moral ; Sentiments ; Sympathie.*

SCHELLING Friedrich Wilhelm Joseph, 1775-1854
La philosophie pratique de Schelling

Né à Leonberg (Wurtemberg), mort à Bad Ragaz (Suisse). Fils d'un pasteur luthérien, Schelling rencontre Hölderlin et Hegel au séminaire de Tübingen (1760). Précepteur à Leipzig de 1796 à 1798, il étudie Fichte puis les sciences naturelles. *L'Âme du monde* (1798) lui vaut la protection de Goethe. Professeur à l'Université de Iéna, puis à Wurtzbourg, Schelling rompt avec Fichte (1801), se brouille avec Hegel et Jacobi, et tente d'achever son épopée théogonique des *Âges du monde.* En 1827, à l'Université de Munich, il présente une philosophie fondée sur le thème de la Révélation qui laissera une trace profonde sur des penseurs

religieux de confessions différentes (Kierkegaard, Soloviev, Rosenzweig).

D'un bout à l'autre de l'itinéraire de Schelling, on retrouve, comme chez Fichte, l'affirmation enthousiaste de la liberté absolue ou de l'absolu comme liberté. Reste cependant ouverte la question de savoir quelle est la signification *pratique* de cette pensée qui fait de la liberté son principe suprême. Si le *pathos* de la liberté représente indiscutablement un des traits fondamentaux les plus constants de la pensée schellingienne – des proclamations enflammées du jeune *Stiftler* aux ultimes déclarations de la *Philosophie de la révélation,* il s'en faut de beaucoup pourtant que ce motif obstiné suffise, du moins à lui seul, à ouvrir et déterminer l'espace d'une philosophie morale.

De Kant, statuant que « le concept de liberté, en tant que la réalité en est prouvée par une loi apodictique de la raison pratique, forme la *clef de voûte* de tout l'édifice de la raison pratique » (*Critique de la raison pratique,* Ak. Ausg., V, 4, trad. Picavet, Paris, 6e éd., 1971, p. 1), à Schelling annonçant en ces termes à Hegel, son ancien condisciple, le projet de son ouvrage *Du Moi comme principe de la philosophie* : « La philosophie doit partir de l'Absolu... Pour moi le principe suprême de toute philosophie est le Moi pur, absolu, c'est-à-dire le Moi dans la mesure où il est purement et simplement Moi, non encore conditionné par un objet, mais où il est posé par *liberté.* L'alpha et l'oméga de toute philosophie est la liberté » (lettre à Hegel du 4 février 1795 ; cf. aussi *Du Moi,* § VI, in *Premiers écrits,* p. 79), il y a beaucoup plus qu'un simple changement de métaphore : l'abandon de la distinction tranchée entre liberté pratique et liberté transcendantale (*Critique de la raison pure,* A 803-804, B 832), et corrélativement le refus de l'articulation kantienne entre la loi morale comme *ratio cognoscendi* de la liberté, et la liberté comme *ratio essendi* de la loi morale (*Critique de la raison pratique,* Ak. Ausg., V, 4, trad. cit., p. 2). Faut-il en conclure purement et simplement, avec M. Gueroult, que la philosophie schellingienne de la liberté, dans la mesure où elle privilégie l'accès spéculatif à l'absolu, « reste aussi éloignée que possible d'une véritable praticité » et débouche sur une « vision du monde et de l'histoire... à tendances esthétiques et quiétistes » (1977, p. 99) ?

La liberté absolue

Il est clair que ce « pas au-delà de la limite kantienne » que constitue l'absolutisation schellingienne de la liberté, à la mesure du projet beaucoup plus « ontologique » que transcendantal de l'élaboration d'une nouvelle « Éthique à la Spinoza » (lettre à Hegel du 6 janv. 1795, trad. fr., *Correspondance*, I, p. 20 et final de la préface *Du Moi,* trad. fr., p. 59), conduit Schelling à secondariser la loi morale comme telle jusqu'à réduire à son expression la plus simple la formule de l'obligation. Quand la recherche transcendantale des conditions de possibilité croit pouvoir se radicaliser dans l'étude de l'« Inconditionné dans le savoir humain », tel qu'il s'offre à l'intuition intellectuelle, la loi suprême pour le Moi absolu ou infini devient très rigoureusement, comme le souligne Schelling, celle de l'« identité » : A = A, « Je suis Je », ou tout simplement « Je suis ». « Dans la mesure où le Moi, conformément à son essence elle-même, est posé par son être pur et simple, à titre d'identité absolue, il est indifférent de formuler le principe suprême en ces termes : *Je suis Je,* ou encore : *Je suis* » (*Du Moi,* § VII, *Premiers écrits,* 81). Dans tous les cas, pour le Moi absolu, une telle loi est « loi naturelle » bien plutôt que loi morale, dans la mesure où il s'agit d'une loi « qui est donnée en même temps que et dans son *être comme tel* » (*Du Moi,* § XV ; *Premiers écrits,* p. 103). Mais cela revient à dire aussi que « le Moi infini ne connaît... aucune loi morale..., puisqu'il est déterminé uniquement comme *puissance* absolue, égale à soi-même. » Tel est le véritable et ultime *impératif* qui s'impose au Moi dans son rapport à soi, abstraction faite de tout espace interpersonnel ou intersubjectif : *l'égalité à soi-même, l'identité* : « Dans la mesure où la loi suprême, par laquelle est déterminé l'*être* du Moi infini, est la loi de son identité, il faut que la loi morale représente dans l'être fini cette identité non point comme *ce qui est,* mais comme ce qui est exigé, de sorte que la loi suprême pour l'être fini sera la suivante : *Sois absolument identique à toi-même* » *(ibid.).* Et dans les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, Schelling proposera une formulation drastique, encore plus économique, de la loi morale pour autant qu'elle se règle sur la loi constitutive de l'être absolu : « Pour le criticisme, ma destination est en effet celle-ci : s'efforcer à l'ipséité immuable, à la liberté inconditionnée, à l'activité sans limites. *Sois !* Telle est la suprême exigence du criticisme » (9e lettre, *Premiers écrits,* p. 207).

Ce qui ressort déjà très clairement de cette reconduction du commandement pratique à la loi d'essence, constitutive, c'est la prégnance du geste schellingien – celui-là même qui soutient ladite Philosophie de l'Identité –, consistant à réinscrire le Moi fini dans le Moi absolu, la « loi morale » dans la « loi naturelle » : « ... la liberté du Moi empirique n'est compréhensible que grâce à cette identité avec la liberté absolue ; il est par conséquent impossible d'y accéder à l'aide de preuves *objectives,* car si elle échoit bien au Moi *dans son rapport aux objets,* c'est toujours seulement dans la mesure où il est contenu dans la causalité absolue du Moi absolu » (*Premiers écrits,* p. 142).

Si donc « l'essence du Moi est liberté » (*ibid.,* § VIII), cela signifie d'abord que le Moi se pose lui-même par son « autopuissance » et qu'il se pose comme « simple Moi », préalablement à toute détermination ou déterminabilité possible en fonction de ce qui serait *autre* que lui. Mais, ce

que Schelling manque par là, et qui pourtant est essentiel à la délimitation kantienne de la philosophie pratique, c'est à la fois la factualité de la raison pratique (« La conscience de la loi morale est un fait *(Factum)* de la raison », *Critique de la raison pratique,* Ak. Ausg., V, p. 55-56, trad. cit., p. 42 et 56) et la thèse de l'inconcevabilité de la liberté à laquelle nous n'accédons jamais que médiatement : « La liberté est la seule de toutes les idées de la raison spéculative dont nous connaissons *a priori* la possibilité, sans toutefois la percevoir *(einzusehen),* parce qu'elle est la condition de la loi morale, que nous connaissons » (Ak. Ausg., V, 2, trad. cit., p. 2). À la prudence kantienne, qui met en évidence la factualité de la conscience de la loi morale (« [la loi fondamentale]... s'impose à nous par elle-même comme une proposition... qui n'est fondée sur aucune intuition, ni pure, ni empirique », *ibid.*, V, 55-56) s'oppose la thématique schellingienne de l'intuition intellectuelle comme intuition de la liberté, dans la double acception du génitif. Ce que Schelling indique nettement dans les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* (VIIIe lettre, *Premiers écrits*, p. 189) : « En nous tous est présente une faculté mystérieuse et merveilleuse, celle de nous retirer dans la partie la plus intime de nous-mêmes, hors de l'altération qu'implique le temps, et de recouvrer notre ipséité après l'avoir dépouillée de tout ce qui est venu s'y ajouter de l'extérieur, afin d'intuitionner l'éternel en nous, sous la figure de l'immutabilité. Cette intuition est l'expérience la plus intime, la plus proche, celle dont dépend tout ce que nous savons et croyons quant au monde suprasensible. C'est cette intuition qui tout d'abord nous persuade que quelque chose *est* au sens propre du terme... Elle se distingue de toute intuition sensible en ce qu'elle ne peut être produite que par *liberté...* »

Une telle absolutisation de la liberté conduit logiquement Schelling à définir le Moi comme pure activité ou comme « agir » *(Handeln)* sans objet transitif préalable. Ainsi, le Moi n'est-il pas seulement volonté pure qui, par son autodétermination et sa puissance propre, se pose et existe pour soi ; à titre de volonté libre, le Moi est d'abord « volonté du vouloir originaire ». L'autodétermination comme acte pur a d'abord été voulue, selon un mouvement de réflexion en abîme que peut seule interrompre une décision toujours déjà prise. Si l'autodétermination « est une action libre, je dois avoir *voulu* ce qui surgit pour moi par cette action, et cela doit surgir pour moi uniquement parce que je l'ai voulu. Or ce qui surgit pour moi par cette action, c'est le vouloir lui-même (car le Moi est un vouloir originaire). Je dois donc déjà avoir voulu le vouloir avant de pouvoir agir librement... » (*Système de l'idéalisme transcendantal,* in *Sämtliche Werke [SW],* t. III, p. 541 ; trad. fr., p. 148).

La philosophie dite de l'Identité, pas plus que la première philosophie, marquée par son point de départ fichtéen – dont Schelling s'éloigne de plus en plus, à mesure que se précise la dimension d'une *Naturphilosophie* – n'est sans doute pas davantage en mesure d'élaborer une véritable philosophie pratique autonome, dès lors que la liberté y est toujours d'emblée envisagée comme liberté absolue, ou mieux liberté de l'absolu, sans aucun égard spécifique pour la liberté comme humaine ou finie. Du même coup – et le point mérite d'être souligné, si l'on songe aux *Recherches* de 1809 – le mal ne peut être appréhendé que négativement à titre d'imperfection, due à l'empire de la sensibilité. En vérité, du point de vue (qui n'est justement plus un « point de vue ») de l'Identité, le mal disparaît entièrement comme faux-semblant. Dans la perspective de l'identité, la finitude ou finité est elle-même illusoire : « Il n'y a dans les choses rien de positif, en vertu de quoi elles sont finies, mais une simple privation, et cette privation n'est elle-même qu'une façon d'imaginer ou d'envisager les choses selon la relation » (*SW*, VI, 542-543).

Pour illustrer cette approche spéculative de la liberté, on peut se régler ici sur l'exposé canonique de 1804 *(System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere)*, selon lequel est libre la cause qui agit conformément à son essence ou mieux à la liberté de son essence ; agir « librement », c'est toujours agir « selon la loi de l'identité ». Pas de place ici pour l'hésitation ni la décision tranchée à la mesure d'une véritable alternative (« ou bien... ou bien... »), et pas davantage de possibilité d'envisager quelque chose comme un « commencement », en rupture avec tout ce qui l'a précédé.

S'il n'y a de liberté qu'absolue et divine, d'action véritable que celle qui découle de l'essence et de l'auto-affirmation de son identité, la conséquence s'ensuit immédiatement qu'aucun être ne peut être considéré comme libre que dans la mesure où il s'identifie à Dieu, ou mieux, dans la mesure où c'est Dieu qui agit en lui. De liberté il n'y a qu'à travers la participation de l'étant fini à l'agir divin ou essentiel : « L'homme n'est pas libre pour soi-même, mais pour soi-même et considéré selon la vie qui est la sienne, l'homme est la proie de la nécessité... Seule l'action qui trouve son origine en Dieu est libre... » (*SW*, VI, 542, § 305). En revanche, ajoute Schelling, en une remarque qui renferme en un sens tout le programme du traité de 1809, « au concept de liberté individuelle de l'homme se trouvent associés de la manière la plus étroite les concepts de mal, de péché, de faute, de punition... ».

L'horizon transcendantal des « Recherches »

Dans les *Recherches* de 1809 *sur l'essence de la liberté humaine*, c'est assurément l'attention portée au mal, à la finitude, à la chute, au péché qui marque pour Schelling une véritable rupture avec sa première philosophie de la liberté absolue. Et c'est cette nouvelle accentuation de la liberté

comme liberté humaine, finie, qui ouvre le champ d'une possible philosophie pratique dont il faut examiner maintenant les traits fondamentaux, les enjeux, mais aussi les infranchissables limites. Si l'on peut parler de reconquête d'une problématique éthique avec les *Recherches sur la liberté humaine,* c'est aussi parce que l'effort schellingien pour appréhender la liberté comme humaine, c'est-à-dire aussi pour penser la possibilité et l'effectivité du mal, va de pair avec une historicisation de la liberté, entendue comme liberté pour le bien et pour le mal, et envisagée désormais dans sa temporalité propre, par rapport à une décision susceptible d'ouvrir une histoire « supérieure », reconduisant elle-même à des « récits » qui ne se laissent pas intégralement réduire à l'analyse conceptuelle, ceux de la création et de la chute.

Les *Recherches* présentent donc, si l'on veut, l'anthropologie schellingienne – philosophique et religieuse –, au sens où Kant soulignait dans son cours de *Logique* que toutes les questions philosophiques se laissent rassembler dans l'unique question centrale : Qu'est-ce que l'homme ? Pourtant le traité de 1809 se rattache encore à plus d'un titre à l'horizon kantien de la problématique transcendantale : par sa question centrale d'abord, celle de la possibilité et des conditions de possibilité. Comment le mal est-il possible ? Qu'en est-il de son effectivité universelle ? Même s'il faut ensuite se demander si l'objet sur lequel porte la question de la possibilité – le mal en l'occurrence – ne conduit pas nécessairement à bouleverser la formalité même de la problématique transcendantale.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, ce qui est sûr en tout cas, c'est qu'en 1809 l'enquête sur l'essence de la liberté humaine marque un retour secret à Kant, par-delà la philosophie de l'Identité. En effet déjà l'idée centrale des *Recherches,* celle de la réalité positive du mal, apparaît chez Kant dès 1763, avec l'*Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative,* à la faveur de la mise en évidence de l'opposition réelle de deux principes contraires et également positifs. Mais ce par quoi Schelling se rattache désormais à Kant, dans l'horizon de la philosophie pratique, c'est bien plutôt *La Religion dans les limites de la simple raison* que la *Critique de la raison pratique* ou les *Fondements de la métaphysique des mœurs.* C'est en effet la *Religion* qui, dans ses deux premières parties, envisageait l'« inhérence du mauvais principe à côté du bon » et formulait l'hypothèse du mal radical dans la nature humaine, avant de décrire la « lutte du bon principe avec le mauvais » pour la domination de l'homme. Ainsi la *Religion* prenait déjà comme véritable fil conducteur, avant les *Recherches,* le drame du Bien et du Mal.

Après avoir examiné au seuil de son ouvrage, « la disposition originelle au mal », puis « le penchant au mal dans la nature humaine », Kant établit, par retour à l'expérience, sa réalité effective, selon une démarche que suivra à son tour Schelling, même s'il convient de souligner dès à présent une différence forte dans la thématisation respective du « penchant au mal ». Pour Kant, le mal moral résulte essentiellement d'une perversion dans le rapport de la volonté à la loi ou à la maxime, tandis que pour Schelling, le mal se révèle d'abord, dans la nature (déchue), par son efficace *(Wirkung)* : « Il y a [...] un mal universel, non point initial, mais éveillé dès le début de la révélation de Dieu, par réaction du fond, un mal qui assurément ne parvient jamais à son effectuation, mais y tend constamment. C'est seulement quand on a reconnu ce mal universel qu'il est possible aussi de comprendre en l'homme le bien et le mal » (*SW,* VII, 380-381 ; trad. fr., in *Œuvres métaphysiques,* p. 165).

S'agissant de la difficile notion kantienne de « mal radical », le rapprochement avec Schelling est là encore éclairant : Qu'est-ce que le mal radical en effet ? Ce qui, nous dit Kant, corrompt le fondement de toutes les maximes (Ak. Ausg., VI, 37, trad. Gibelin, p. 58). La méchanceté n'est, si l'on ose dire, que la « corruption » ou la « perversion » *(Verderbtheit, Verkehrtheit)* du cœur. Deux concepts qui sont également au centre des *Recherches.* Perversion du cœur, subversion du « motif des maximes » ne sont certes pas rien, mais permettent à Kant de maintenir une distinction radicale, non sauvegardée par Schelling, entre « méchanceté » *(Bösartigkeit)* et « malignité » *(Bosheit),* cette dernière renvoyant à une intention proprement « diabolique », susceptible de vouloir le mal pour le mal. En accentuant la dimension essentiellement spirituelle du mal, Schelling réserve, au moins dans les *Recherches,* l'examen d'un versant proprement diabolique de la volonté.

Mais, de même que chez Kant, l'opposition réelle n'aboutit à aucun dualisme, de même chez Schelling, la distinction ou la « différence ontologique » du fond et de l'existence – pierre angulaire des *Recherches* – ne saurait brouiller la perspective encore transcendantale qui conduit de la condition de possibilité à celle de la réalité effective de et dans l'expérience : « Nous avons essayé de déduire des premiers principes le concept et la possibilité du mal, et de mettre au jour le fondement général de cette doctrine, fondement qui réside dans la distinction entre l'existant et ce qui est fondement de l'existence. Mais la possibilité n'implique pas encore la réalité effective : or c'est elle qui constitue à proprement parler le point capital. En effet, ce qu'il s'agit d'expliquer, ce n'est pas simplement la manière dont le mal devient effectif chez tel individu particulier, mais c'est l'efficace *(Wirksamkeit)* universelle du mal, c'est-à-dire comment il a pu faire irruption dans la création à titre de principe incontestablement universel, partout en lutte avec le bien » (*SW,* VII, 373 ; trad. fr., in *Œuvres métaphysiques,* p. 158).

Cette inflexion de la question de la réalité effective en direction de l'universelle efficace renvoie

certes, au-delà de Kant, à la problématique générale de la théodicée et à l'idée de philosophie ou théologie de l'histoire, celle que Schelling nommera un peu plus tard « histoire supérieure » *(höhere Geschichte),* en insistant sur la valeur « temporelle » de l'opposition des principes, mais surtout en lui donnant une dimension théologique ou théogonique, étrangère à Kant : « Puisque le mal est indéniablement effectif, au moins comme opposition universelle au bien, il ne fait donc d'emblée aucun doute qu'il n'ait été nécessaire à la révélation *(Offenbarung)* de Dieu. » – On est ici entré dans le cercle théo-anthropomorphique caractéristique du traité de 1809.

Si les *Recherches sur l'essence de la liberté humaine et les objets qui en dépendent* ouvrent bien d'abord une perspective « anthropologique », Schelling revendique aussitôt, comme l'a noté à juste titre Heidegger dans son commentaire *(Schelling, le traité de 1809),* les droits de l'anthropomorphisme, en vertu duquel l'examen de la « situation » de l'homme, dans la nature, dans l'histoire, dans la sphère créaturelle en général, reconduit toujours au procès de la création et au procès théogonique, selon une perspective générale cosmo-théo-gonique. L'homme est, comme l'indique Schelling (trad. fr., in *Œuvres métaphysiques,* p. 159) « à la croisée des chemins », en lui en effet « le lien des principes n'est pas nécessaire, mais libre ». Or c'est justement cette liberté ou cette indétermination du « lien » qui explique ultimement la possibilité du mal : « Le mal comme tel ne peut surgir que dans la créature, dans la mesure où ce n'est qu'en elle que lumière et ténèbres, c'est-à-dire les deux principes peuvent s'unir tout en restant dissociables » *(ibid.).* La « créature », par quoi il faut entendre ici emphatiquement l'homme, est ce qui révèle le mal *comme tel,* s'il est vrai que le fond *(Grund),* cette instance foncière, initiale, que Schelling a mise en évidence en tout ce qui est, y compris en Dieu même, ne peut jamais être mauvais en soi. Le « fond » est en effet présent en Dieu, même s'il est en Dieu ce qui n'est pas Dieu même ou Dieu lui-même : l'autre que Dieu en Dieu, dès lors que Dieu est essentiellement appréhendé comme esprit ou mieux comme amour. En tout cas, il ne s'agit pas d'un mauvais principe tout à fait étranger ou extérieur à Dieu.

Mais à souligner ainsi l'arrière-plan kantien des *Recherches,* il faut encore ajouter un trait qui peut sembler paradoxal, c'est que, dans ce traité, Schelling entreprend aussi de critiquer ou mieux de rectifier ce qu'il tient pour le concept idéaliste de liberté, concept seulement formel auquel, après Kant, Fichte a donné une détermination complète. Contre la position de l'idéalisme subjectif représenté par Fichte, Schelling note en effet : « ... il ne suffit en aucune façon d'affirmer qu' "activité, vie et liberté constituent seules ce qui est véritablement effectif"..., ce qui est requis, c'est bien plutôt de montrer à l'inverse que tout ce qui est effectif (la nature, le monde des choses) a pour fond l'activité, la vie et la liberté... Non seulement l'égoïté est tout, mais tout est égoïté » (*SW,* VII, 351). Mais cette première généralisation est non seulement insuffisante, elle risque surtout de masquer ce qui fait le propre de la liberté humaine : « Mais d'un autre côté, quand la liberté devient le concept positif de l'en-soi en général, la recherche centrée sur la liberté humaine est rejetée une nouvelle fois dans la généralité indéterminée puisque l'intelligible sur lequel elle se fondait est maintenant aussi l'essence des choses en soi. Ainsi, pour faire ressortir la différence spécifique, c'est-à-dire précisément l'élément déterminant de la liberté humaine, le simple idéalisme est insuffisant » (trad. p. 139).

Le réalisme supérieur.
La distinction du fond et de l'existence

Concluant ainsi, Schelling n'entend certes pas refuser simplement le concept supérieur de la liberté conquis à partir de Kant par l'idéalisme : « Car jusqu'à la découverte de l'idéalisme le concept authentique de liberté a fait défaut à tous les systèmes modernes, au système de Leibniz comme à celui de Spinoza » (*SW,* VII, 345 ; trad. fr., 132), mais il cherche plutôt à le réinterpréter dans la perspective d'un « réalisme supérieur » pour lequel il ne faudra rien de moins que le projet d'une « métaphysique du mal ».

Si le propos du traité de 1809 – son titre l'indique assez – est bien de faire ressortir la différence spécifique de la liberté humaine comme telle, le tournant des *Recherches* est accompli précisément par la nouvelle définition de la liberté comme « pouvoir du bien *et* du mal » : « L'idéalisme ne fournit d'un côté que le concept le plus général de la liberté, et de l'autre que son concept simplement formel. Or le concept réel et vivant de la liberté est celui d'un pouvoir du bien *et* du mal. »

Ainsi, mettre en évidence la spécificité de la liberté humaine, appréhendée dans son essence, ne conduit certes pas simplement à renoncer au projet initial de faire de la liberté « l'Un et le Tout de la philosophie », mais cela oblige en tout cas à introduire une perspective plus historique ou narrative, susceptible de rendre compte de la possibilité et de la réalité effective du mal. Le grand et remarquable paradoxe de l'écrit de 1809, parfaitement reconnu par Schelling lui-même, puisque c'est en ce point que se rencontrent la problématique du panthéisme et celle de la liberté comme « humaine », c'est en effet que pour « sauver » *(retten)* l'homme avec sa liberté (VII, 339), il n'y a pas d'autre solution que « de chercher refuge au sein de l'essence divine elle-même ». L'anthropologie ici devient ontologie générale et théologie, toutes deux adossées à la distinction cardinale du fond et de l'existence. Mais alors le problème

change de scène, puisqu'il s'agit désormais d'appréhender d'abord en Dieu ce qui n'est pas Dieu lui-même. C'est ce mouvement assez complexe de la recherche qui d'emblée rend caduques toutes les oppositions simples, en forme d'alternative : enquête anthropologique qui s'attache à thématiser la liberté humaine, finie, ou enquête théologique centrée sur la vie en Dieu. Dit autrement, et de manière positive, c'est encore ce jeu de renvois qui explique l'unité onto-théo-anthropo-cosmologique du traité et c'est lui encore qui fonde du même coup la centralité de l'anthropomorphisme. À partir de là, tout s'enchaîne très rigoureusement : « À la faveur de cette distinction du fond et de l'existence, Dieu peut être quitte de l'erreur, du mal et de la méchanceté, et la liberté humaine peut s'affirmer à l'encontre de la toute-puissance divine – puissance inconditionnée – sans être réduite pour autant à une "absolue passivité" » (*ibid.*, VII, 339 ; trad. fr., 127).

Les deux pôles véritables du traité de 1809 se laissent alors dégager : la métaphysique du mal d'un côté, et de l'autre, ce qu'il faudrait appeler aussi sans doute la métaphysique de l'amour, assez singulièrement passée sous silence par Heidegger dans son commentaire. Car l'ultime « définition » de Dieu dans le traité est en effet l'amour : Dieu *est* amour, et surtout la loi suprême est la loi de l'amour, celle-là même qui commande de laisser le fond à l'œuvre, autrement dit de ne pas l'empêcher d'agir. Telle est selon Schelling la seule manière possible de concevoir l'idée d'une « permission » du mal : « Dieu en tant qu'esprit (le lien éternel des deux principes) est l'amour le plus pur, mais dans l'amour il ne peut jamais y avoir une volonté pour le mal, pas plus que dans le principe idéal. Cependant Dieu lui-même a besoin, pour pouvoir être, d'un fond, avec cette seule réserve que le fond ne lui est pas extérieur, mais qu'il est en lui ; il a donc en lui une nature qui, tout en lui appartenant, est différente de lui. La volonté de l'amour et la volonté du fond sont deux volontés différentes dont chacune est pour soi ; mais la volonté de l'amour ne peut pas s'opposer à la volonté du fond ni la supprimer, car sinon elle devrait s'opposer à soi-même. En effet il faut que le fond soit à l'œuvre afin que l'amour puisse exister... » (*SW*, VII, 357 ; trad. fr., 160).

Pour Schelling, l'idée de révélation implique non seulement la temporalité et l'historicité, mais encore et surtout l'antagonisme des forces. Dès les *Recherches*, et plus encore dans les *Conférences de Stuttgart,* Schelling souligne que pour qu'il y ait révélation il faut que le fond suscite le contraire de l'amour ou de la volonté universelle : la propriété *(Eigenheit)*, l'être-propre, l'être.

Ce qui se joue au plan théo-cosmogonique – avant l'homme – se répète et se dramatise en lui qui est le sommet de la création. « Mais le fond continue aussi d'œuvrer sans relâche en l'homme et émeut *(erregt)* son être-propre *(Eigenheit)* et sa volonté particulière, afin que puisse justement surgir en opposition à lui la volonté de l'Amour. »

Si l'opposition du fond et de l'existence a d'abord une portée théologique et surtout théo-cosmogonique, puisqu'elle permet de formuler la « loi fondamentale de l'opposition » qui régit aussi bien la vie divine que sa révélation dans le monde et dans l'histoire (*Conférences de Stuttgart,* in *Œuvres métaphysiques*, p. 206), elle est aussi ce qui permet de rendre compte, en dernière instance, de la possibilité du mal, comme « discord » ou « disjonction » *(Zwietracht)* des deux principes ontologiques ultimes (*SW*, VII, 392 ; trad. fr., 175). Dès lors la possibilité générale du mal consiste en ceci que l'homme, au lieu de faire de son ipséité, de son « être-propre » (l'analogue du fond en lui) « la base et l'instrument, peut tendre à élever son ipséité au rang de principe dominant et de volonté universelle ». C'est encore cette « loi fondamentale de l'opposition » qui permet à Schelling de proposer à son tour une interprétation « dialectique » de l'identité et de la « copule », l'interprétation qui culmine dans la proposition : « Le bien est le mal. » Le bien n'est en effet jamais que surmontement du « fond » : « Seule l'ipséité surmontée... est le bien... On peut dire en toute rigueur, de manière dialectique, que le mal et le bien sont le même... Celui qui n'a point en soi l'étoffe ni l'énergie du mal, est également incapable du bien... » (*SW*, VII, 400 ; trad. fr., 182-183).

Il faut donc penser et tenir ensemble la thèse de l'universelle nécessité du mal et la thèse que le mal « demeure toujours le choix propre de l'homme ». Car le « fond ne saurait jamais – précise Schelling – faire le mal comme tel » (*ibid.*, 166). Dans la nature en effet, le mal n'est jamais *comme tel,* il n'est comme tel que s'il est *esprit*. « De même qu'il y a un enthousiasme pour le bien, il y a aussi une *Begeisterung,* une exaltation d'esprit pour le mal. » C'est ce trait spirituel du mal susceptible de susciter une telle « exaltation » qui caractérise aussi le mal dans sa figure spécifiquement humaine : « Chez l'animal comme chez tout autre être naturel, ce principe obscur, assurément, est lui aussi à l'œuvre, mais il n'est pas encore parvenu comme chez l'homme à la lumière, il n'est pas *esprit* et entendement, mais passion *(Sucht)* et appétition aveugle, bref aucune chute, aucune séparation des principes ne sont possibles là où il n'y a encore aucune unité absolue ou personnelle... L'animal ne peut jamais sortir de l'unité, tandis que l'homme peut rompre quand il lui plaît *(willkürlich)* le lien des forces. »

Dans les *Conférences de Stuttgart* Schelling précise encore cette thèse : « Loin d'être une simple privation de vérité, l'erreur est quelque chose de hautement positif, qui ne trahit aucun manque d'esprit, mais bien plutôt un esprit "perverti". Il en va de même du mal qui n'est pas simplement la privation du bien, l'absence de liaison ou d'harmonie, mais une véritable "disharmonie

positive". Le mal – note Schelling – est, d'un certain point de vue, "le spirituel le plus pur, car il mène la guerre la plus violente contre tout être, et voudrait même supprimer le fondement de la création" » (*SW,* VII, 468 ; trad. fr., 244). *Le Mal est esprit*, voilà la formule décisive, si l'on doit pouvoir penser une « liberté pour le mal » (trad. cit., p. 156). En revanche, s'il n'y a point de liberté positive pour le mal, si « la liberté consiste tout simplement dans la domination du principe intelligent sur les appétits et les inclinations sensibles... », c'est le mal qui se trouve entièrement dénié sinon supprimé.

L'anthropomorphisme

Ce qui, dans les *Recherches*, tient ensemble spéculation théocosmogonique, anthropologie et métaphysique du mal, c'est en fin de compte l'analyse de la *situation* de la liberté humaine par rapport au fond, à la nature en Dieu, à tout ce qui en Dieu n'est pas Dieu : « L'homme est un être indécis au sein de la création originelle... et qui ne peut se décider que lui-même. » Mais une telle décision est en définitive une décision hors du temps, que Schelling interprète selon le modèle de la détermination kantienne du « caractère intelligible » : « ... L'acte par lequel la vie humaine est déterminée dans le temps n'appartient pas lui-même au temps, mais à l'éternité. ... Par cet acte, la vie de l'homme remonte jusqu'au commencement de la création... » (*SW,* VII, 385 ; trad. fr., 169).

Mais c'est par là aussi que la question de la liberté est intrinsèquement liée à celle de la temporalité ou plus précisément du commencement dans le temps. Comment, demande encore Schelling dans sa dernière philosophie, renouant ainsi avec la détermination kantienne de la liberté transcendantale comme pouvoir de commencer de soi-même, un véritable commencement est-il possible ? Qu'est-ce que véritablement « commencer », au sens radical où le commencement est toujours initiative non prévisible, rupture inaugurale ?

Nous nous demandions au seuil de cette étude dans quelle mesure l'on peut encore parler de signification éthique à propos du traité de 1809. Sans doute, comme nous l'avons souligné, les *Recherches* laissent-elles peu de place à l'examen de la responsabilité éthique vis-à-vis d'autrui ou du prochain. C'est qu'en effet, en dépit du propos exprès de l'auteur d'envisager la liberté humaine comme telle, l'enquête s'oriente d'emblée vers ce qui en l'homme dépasse l'homme, vers la liberté « au-delà de l'être et du temps », selon une formulation particulièrement frappante de Heidegger. Cerner ce qui fait de la liberté la liberté humaine, ce qui en constitue la spécificité la plus irréductible, tel est bien, en un sens, le but ultime de l'enquête, mais un tel propos confirme aussi beaucoup plus qu'il ne la contredit la thèse de Heidegger selon laquelle la liberté n'est jamais saisie par Schelling comme une détermination accessoire, supplémentaire ou accidentelle, qui viendrait ou non modifier la volonté humaine, s'il est vrai que la liberté est d'abord thématisée par lui comme « essence » ou « déploiement essentiel » de l'être, au sens le plus propre. Dès lors ce n'est pas tant la liberté qui doit être pensée comme propriété de l'homme, que l'homme qui ne se laisse définir comme tel, dans sa situation centrale et en contexte théologique, comme « possibilité de la liberté ».

Faut-il alors pour conclure donner raison à M. Gueroult et refuser à la philosophie schellingienne toute pertinence pratique ? Ce serait oublier que toute pensée de l'agir ne peut manquer de s'interroger sur l'*événement* de la décision et sur sa temporalité propre. Ce serait aussi refuser d'aller avec Schelling au-delà de la détermination seulement « idéaliste » et formelle de la liberté, et surtout méconnaître singulièrement l'enjeu de son accentuation de la positivité et de la spiritualité du mal – autant de traits qu'aucune réflexion éthique n'aurait intérêt à négliger, même et surtout à l'époque de la plus redoutable banalité du mal dont l'autre nom est peut-être la « bêtise », cette bêtise vieille comme le monde, aux redoutables métamorphoses, qu'évoquait Gilles Deleuze en référence expresse à Schelling : « Il faut que la pensée comme détermination pure, comme ligne abstraite, affronte ce sans fond qui est l'indéterminé. Cet indéterminé, ce sans fond, c'est aussi l'animalité propre à la pensée, la génialité de la pensée : non pas telle ou telle forme animale, mais la bêtise » (*Différence et Répétition*, Paris, PUF, 353).

● *Sämtliche Werke [SW],* éd. Cotta & Beck, Munich, 1927. — *Œuvres métaphysiques, 1805-1821,* trad. fr. J.-F. Courtine & E. Martineau, Paris, Gallimard, 1980. —*Le Système de l'idéalisme transcendantal,* trad. fr. C. Dubois, Louvain, Peeters, 1978. — *Premiers écrits, 1794-1795,* trad. fr. J.-F. Courtine avec la coll. de M. Kauffmann, Paris, PUF, 1987. — *Contributions à l'histoire de la philosophie moderne,* trad. fr. J.-F. Marquet, Paris, PUF, 1983. — *Philosophie de la révélation,* trad. fr. de la *RCP. Schellingiana,* sous la dir. de J.-F. Marquet & J.-F. Courtine, 3 vol., Paris, PUF, 1989-1994. — FICHTE & SCHELLING, *Correspondance 1794-1802,* trad. fr. M. Bienenstock, Paris, PUF, 1991.

► ANSALDI S., *La Tentative schellingienne. Un système de la liberté est-il possible ?,* Paris, L'Harmattan, 1993. — COURTINE J.-F., *Extase de la raison, Essais sur Schelling,* Paris, Galilée, 1990. — DAY J., *Voegelin, Schelling, and the philosophy of historical existence*, Columbia : Univ. of Missouri Press, 2003. — GUEROULT M., *Études de philosophie allemande,* Hildesheim, Georg Olms, 1977. — HEIDEGGER M., *Schelling, Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine,* trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977. — MARQUET J.-F., *Liberté et existence, Étude sur la formation de la philosophie de Schelling,* Paris, Gallimard, 1973. — TILLIETTE X., *Schelling, Une philosophie en devenir,* Paris, Vrin, 2[e] éd., 1993 ; *L'Absolu et la philosophie, Essais sur Schelling,* Paris, PUF, 1987 —

WIRTH J. M., *The conspiracy of life : Meditations on Schelling and his time*, Albany (NY), State Univ. of New York Press, 2003.

Jean-François COURTINE

→ *Autonomie ; Charité ; Hegel ; Kant ; Nature ; Volonté.*

SCHOPENHAUER Arthur, 1788-1860

« La vie est une si triste affaire », remarque Arthur Schopenhauer, « que j'ai décidé de la passer en y réfléchissant ». Voilà en un mot l'essence de sa philosophie. Schopenhauer est persuadé que l'existence humaine est futile, poussée par une volonté absurde. Les conséquences de nos actes ne répondent jamais à nos espérances, et même à une échelle plus grande, l'histoire, loin d'être le véhicule du progrès, se réduit à une succession monotone de déceptions et de souffrances. Selon Schopenhauer, il faut se débarrasser de l'illusion qu'on peut se sentir chez soi dans le monde. On doit s'arracher aux soucis des hommes, prendre du recul et regarder le monde d'un point de vue extérieur, en spectateur.

L'expérience personnelle de Schopenhauer a sans doute encouragé cette conception de la vie. Né à Dantzig en 1788, il passe une jeunesse lugubre. Son père est austère, souvent absent, et de plus en plus malade et morose. Pendant le voyage à travers l'Europe qu'il fait avec ses parents en 1803-1804, Schopenhauer consacre son journal moins aux endroits élégants qu'aux scènes de cruauté qu'il rencontre telles que la prison des galériens à Toulon et une pendaison à Londres. L'année qui suit le retour à Hambourg (où habite maintenant la famille), son père se suicide. S'étant toujours rebiffée contre la domesticité bourgeoise, sa mère Johanna quitte Hambourg au plus vite pour se plonger dans la vie culturelle qui entoure Goethe à Weimar. Là, elle se lie d'amitié avec le grand homme et devient une romancière assez célèbre en son temps. Mais les rapports entre mère et fils se détériorent. Ils se querellent à propos de l'héritage et des nouveaux prétendants de Johanna, et deviennent aussi des rivaux intellectuels, puisqu'à la différence des romans de sa mère, la thèse de Schopenhauer, *La Quadruple Racine du principe de raison suffisante* (1813), passe inaperçue. La rupture définitive arrive en 1814, après quoi ils ne se reverront plus.

La carrière universitaire de Schopenhauer ne tourne pas mieux que sa vie familiale. En 1819, il fait paraître son chef-d'œuvre, *Le Monde comme volonté et représentation*, mais ce livre aussi suscite peu d'intérêt. Privatdozent à l'université de Berlin, il déteste Hegel, qui est là au début de sa gloire. « Moulin à paroles, charlatan, Caliban intellectuel » sont parmi les injures que Schopenhauer lui lancera dans cette haine philosophique des plus fameuses. En effet, tout sépare ces deux philosophes. Pour Hegel, la philosophie est l'esprit de réconciliation, poussé par le besoin de se sentir chez soi dans le monde. Pour Schopenhauer, en revanche, elle est la discipline du regard désabusé, tenant à distance un monde inhospitalier. En 1820, Schopenhauer décide par provocation de donner ses cours à la même heure que Hegel lui-même, mais presque personne n'y assiste. Abandonnant une carrière universitaire sans avenir, il quitte Berlin en 1831 pour Francfort, où il passe le reste de sa vie en homme de lettres.

Pendant encore vingt ans, Schopenhauer doit supporter l'indifférence presque totale du public à l'égard de son œuvre philosophique – ce qui ne fait que renforcer sa piètre opinion de l'humanité. En 1844, il fait paraître une deuxième édition du *Monde comme volonté et représentation*, augmentée d'un volume de suppléments, qui elle aussi passe inaperçue. C'est au milieu du siècle qu'il commence enfin à connaître la célébrité qu'il a si longtemps convoitée. Mais même cette renommée tardive n'est pas sans son élément de déception. L'ouvrage qui lui gagne à cette époque la plupart de ses lecteurs – les *Aphorismes sur la sagesse dans la vie* (1851) – ne donne qu'une image bien approximative de sa philosophie. Ce livre charmant, sans illusions mais riche en exemples, citations littéraires et aperçus pénétrants, explore toutes les conséquences de la supposition que, somme toute, il faut faire sa paix avec la vie, même s'il n'en faut pas beaucoup attendre. Les *Aphorismes* sont un joyau de la prose allemande, mais ils représentent, comme Schopenhauer l'admet dans l'introduction, une accommodation à la pensée populaire. Dans ses traités philosophiques, il rejette sans ambages l'idée que la vie vaut la peine d'être vécue. Lorsqu'il parle du fond du cœur, il se donne entièrement à l'esprit de détachement. Sa véritable philosophie ne lui procurera la gloire qu'après sa mort, quand elle commence à influencer des penseurs de l'envergure de Nietzsche, Burckhardt, Thomas Mann et Wittgenstein.

Schopenhauer est pourtant loin d'être le simple colporteur d'une vision mélancolique du monde. Pratiquant une argumentation serrée, il développe cette conception globale en proposant aux problèmes traditionnels de la philosophie des solutions qui, dans leurs détails et par leurs liens multiples, font de lui un des grands penseurs systématiques des Temps modernes. Ainsi la philosophie morale de Schopenhauer se laisse-t-elle diviser en deux parties. On y trouve d'abord l'explication métaphysique qu'il présente de son pessimisme et du salut, lequel consiste à se retirer du monde. Mais Schopenhauer traite aussi des thèmes moraux plus spécifiques tels que la liberté, l'obligation et la sympathie. Non sans lien, bien sûr, avec le cadre métaphysique de sa pensée, ces aspects de sa philosophie morale gardent tout de même leur intérêt propre.

Métaphysique et éthique du salut

Schopenhauer se définit comme un disciple de Kant qui n'hésite pas à corriger les doctrines du maître à plusieurs égards importants. Son point de départ est l'idée kantienne que notre connaissance du monde est conditionnée par les formes de la « représentation », selon lesquelles nous sommes obligés de penser. Mais dès son premier livre, *La Quadruple Racine*, il propose une conception plus compacte que ne le faisait Kant de ces formes nécessaires de la pensée. Tout ce que nous saisissons du monde autour de nous, déclare-t-il, nous le comprenons selon un des quatre modes du principe de raison suffisante. Notre connaissance du monde représente les réponses que nous pouvons donner à la question « Pourquoi ? », laquelle doit prendre l'une des quatre formes : on peut rechercher la cause d'un effet, la justification d'une croyance, les axiomes d'un théorème, ou les motifs d'une action. Tout en insistant sur les différences entre ces quatre formes de l'explication, Schopenhauer veut aussi souligner ce qu'elles ont en commun. En général, notre entendement ne regarde pas les choses une à une. Il vise des rapports de dépendance.

Voilà le monde tel qu'il se donne à la représentation, tel qu'il est formé par les phénomènes de notre expérience. Comme Kant, pourtant, Schopenhauer n'abandonne pas tout à fait la question qui consiste à se demander ce que le monde serait en lui-même, indépendamment de la façon dont nous nous le représentons. Mais il existe une réponse à cette question de la « chose en soi » qui lui paraît manifestement impossible à soutenir, et c'est la solution que Kant avait tendance à proposer, à savoir, que le monde, tel qu'il est en lui-même, est la cause de nos représentations. Malheureusement, la relation de causalité constitue précisément une de nos formes de pensée. Outre cette objection, assez répandue à l'époque d'ailleurs, Schopenhauer croit déceler une erreur plus profonde. Kant supposait à tort que la raison est incitée par sa nature à poursuivre des rapports de dépendance jusqu'aux fondements ultimes dont dépend tout le reste ; aussi faudrait-il rechercher la cause de tous les rapports de causalité. En réalité, écrit-il, « la nature de la raison ne consiste pas à exiger l'Inconditionné » (*Volonté et Représentation*, vol. I, « Appendice : Critique de la philosophie kantienne »). La raison est, au contraire, entièrement mondaine et se contente de rester à l'intérieur des limites de l'expérience, étant obligée par son principe constitutif de regarder toute cause comme l'effet d'une cause ultérieure.

D'où surgit alors, sinon des exigences de la raison, le désir de savoir ce qu'est le monde en lui-même ? Schopenhauer ne nie pas, tant s'en faut, que l'homme soit l'*animal metaphysicum*, qu'il soit poussé à vouloir pénétrer le voile de l'expérience et qu'il puisse donc s'émerveiller de l'existence même du monde. Mais à son avis la source de ces réflexions est affective. C'est la connaissance de notre mortalité et des souffrances et déceptions de la vie qui nous amène à nous demander ce qu'il en est véritablement de ce monde. « La philosophie tout comme l'ouverture à *Don Giovanni* commence en mineur » (*Volonté et Représentation*, vol. II, § 17). Bien entendu, même si l'origine de la question métaphysique est notre misère, et non notre raison, Schopenhauer ne manque pas d'y proposer une réponse qu'il croit philosophiquement justifiée. Selon lui, on le sait bien, le monde en lui-même est volonté. Mais il est clair que cette thèse capitale ne peut à ses yeux résulter d'une extrapolation des rapports de dépendance au-delà de l'expérience, et en fait Schopenhauer déclare qu'elle se vérifie à l'intérieur de l'expérience elle-même. « La solution de l'énigme du monde, insiste-t-il, doit venir d'une compréhension de ce monde même » (vol. I, Appendice ; vol. II, § 17).

Le raisonnement qu'il développe est hautement intéressant. Quand nous regardons le monde en tant que sujet de la pensée, déterminant des rapports de dépendance entre des choses, nous considérons notre corps comme un objet parmi d'autres. Peut-être sommes-nous plus renseignés sur cet objet que sur d'autres choses, mais du point de vue de notre effort pour expliquer le cours du monde, il n'a rien d'exceptionnel. Toujours est-il, souligne Schopenhauer (vol. I, § 18), que nous pensons aussi à notre corps comme nous ne pensons à aucune autre chose. Nous le considérons comme notre *propre* corps. En d'autres termes, même si nous possédions une explication complète du monde, il en resterait un phénomène – le fait que notre corps est *à nous* – qui se soustrairait au principe de raison. Certes, nous connaissons notre corps, comme les autres choses, de l'extérieur. Mais pour le comprendre comme le nôtre, il faut aussi le sentir du dedans, l'éprouvant en effet comme notre moyen d'agir dans le monde. C'est donc dans l'expérience de notre volonté que nous avons une connaissance de nous-mêmes qui n'est pas, comme ailleurs, tirée de l'observation et des inférences qu'elle justifie. Nous connaissons notre volonté d'une façon immédiate, en étant cette volonté. Ainsi cette connaissance paraît-elle échapper aux formes de pensée que nous sommes autrement obligés d'imposer au monde. Il semble que nous sommes en contact avec la volonté telle qu'elle est en elle-même, et que l'expérience ici donne accès à la réalité absolue. Ne peut-on alors généraliser, dit Schopenhauer (vol. I, § 19, 22), et conclure que la volonté constitue la nature du monde en lui-même ?

Il faut souligner qu'en avançant cette thèse, Schopenhauer comprend l'arrière-fond métaphysique qu'est la volonté plutôt comme l'énergie en général que comme une force nécessairement consciente. Aussi, la volonté est à ses yeux une seule réalité, et non une pluralité de volontés, puisque

toute distinction entre individus dépend du temps et de l'espace qui appartiennent à nos formes subjectives de pensée (vol. I, § 23). Il s'agit donc d'une métaphysique hardie, et Schopenhauer en est très fier, surtout parce qu'il croit l'avoir tirée, non des spéculations fantastiques (à la Hegel), mais de l'expérience.

Mais à peine a-t-il présenté cette théorie qu'il se met à la nuancer. Dans quelques passages de la première édition du *Monde comme volonté et représentation* (§ 18, 21) et surtout dans les suppléments à la deuxième (§ 18), il recule devant l'identification pure et simple entre la volonté et le monde en lui-même. La volonté est plutôt la « chose en soi manifestée sous le plus léger des voiles », puisque l'expérience de notre volonté reste toujours soumise aux formes subjectives de la pensée que sont le temps et la distinction même entre sujet et objet. Cette expérience n'est donc indicative de la nature absolue de la réalité qu'en ce qu'elle en comporte le minimum d'élaboration. C'est un des traits intellectuels les plus sympathiques de Schopenhauer que de préférer ainsi l'honnêteté scrupuleuse à l'enthousiasme.

Évidemment, la thèse selon laquelle la volonté constitue (ou peu s'en faut) l'essence du monde ne suffit pas à justifier le pessimisme global de Schopenhauer. Il faut aussi que la volonté soit conçue comme une force essentiellement futile, et c'est son expérience de la vie qui rend Schopenhauer certain de cela. Mais voilà qu'un accord semble se dessiner entre ses réflexions métaphysiques et les convictions profondes qu'il nourrit depuis l'adolescence. Schopenhauer est également persuadé, on le sait, que l'inutilité de la volonté n'est pas sans remède, et qu'on trouve le salut en se retirant du monde pour le regarder de l'extérieur. Ainsi tente-t-il d'articuler dans les termes de sa métaphysique les trois formes, de valeur inégale, qu'un tel détachement peut prendre : l'art, la morale et l'ascétisme. L'art permet d'échapper aux ennuis de la vie en nous amenant à contempler quelque aspect du monde pour lui-même, au lieu de le soumettre à nos intérêts. C'est à une distance moins grande de la vie, paraît-il, que doit se situer la morale. Selon lui, elle consiste à surmonter l'opposition des volontés individuelles par l'identification sympathique aux souffrances des autres, car les individus ne sont après tout que la manifestation d'une même réalité fondamentale. La libération la plus complète résulte de l'ascétisme, qui seul annule, non quelque expression de la volonté, mais la volonté elle-même et l'instinct de vivre qu'elle suscite.

Le mariage que Schopenhauer célèbre entre sa métaphysique et son éthique du salut n'est pourtant pas aussi idéal qu'il le croit. Car il faut se demander comment, la volonté étant la réalité fondamentale de tout, on peut s'en détacher. Est-ce qu'en prenant du recul pour regarder le monde de l'extérieur, on adopte littéralement le point de vue de nulle part ? Schopenhauer précise, il est vrai, qu'avec l'abolition complète de la volonté, le sujet disparaît aussi (vol. I, § 71). Mais comment expliquer l'effort même pour échapper à la volonté et le processus par lequel on s'approche de ce but, dans la morale, dans l'art, ou dans l'ascétisme ? Il dit (vol. I, § 69) que c'est la *connaissance* de l'essence du monde qui triomphe de la volonté, mais il en admet plus tard le paradoxe : « C'est comme si l'accident (l'intellect) maîtrise et annule la substance (la volonté) » (vol. II, § 30). Métaphysique de la volonté et éthique du salut s'avèrent finalement incompatibles, et la raison n'en est que trop évidente. Schopenhauer se trompe en faisant de ce qu'il veut surmonter le principe de tout.

La liberté

Le Monde comme volonté et représentation contient aussi des passages importants sur des thèmes plus spécifiques de la philosophie morale comme la liberté, l'obligation et la sympathie. Mais ces notions trouvent leur exposition définitive dans le livre que Schopenhauer fait paraître en 1840, *Les Deux Problèmes fondamentaux de l'éthique*. Cet ouvrage comprend deux longs essais – *Sur la liberté de la volonté* (la traduction française du titre, *Sur le libre arbitre*, est inexacte, pour des raisons qu'on verra), qui a remporté le prix de l'Académie norvégienne des sciences en 1839, et *Sur le fondement de la morale*, que l'Académie danoise a refusé de couronner l'année suivante, bien que Schopenhauer ait été le seul concurrent.

Dans sa signification vulgaire, la liberté consiste, note-t-il au début du premier de ces mémoires, à pouvoir faire ce qu'on veut. Personne ne dispute que dans une mesure variable nous sommes libres en ce sens. Le problème philosophique de la liberté surgit, selon lui, quand on veut savoir si nous sommes libres en voulant faire une certaine action. On entend alors par liberté ou « libre arbitre » l'absence de nécessité, de sorte que la question revient à demander si le motif qui définit ce que nous voulons faire est lui-même nécessité par des causes antérieures, ou si au contraire, tout en agissant selon un certain motif, nous aurions pu le refuser et nous comporter autrement. Il n'est pas étonnant que Schopenhauer nie l'existence de cette liberté de la volonté et fasse appel à un déterminisme universel. Toute notre connaissance du monde étant gouvernée par le principe de raison suffisante, il est incompréhensible que nos actions ne soient pas déterminées par l'ensemble des conditions données.

Cette façon de traiter le problème de la liberté n'est pas du tout inouïe, remontant à Hobbes par exemple (*Léviathan*, XXI), et dans le § 4 de cet essai Schopenhauer passe en revue le grand nombre d'auteurs qui l'ont anticipée. De plus, l'argument qu'il offre pour justifier sa position se réduit essentiellement à une simple application du principe de raison suffisante. L'intérêt particulier

de cet essai réside plutôt dans son explication de l'erreur qu'il combat (§ 3). C'est au fond, selon Schopenhauer, une différence importante entre stimuli physiques et motifs psychiques qui nous amène à faire de la volonté une exception au déterminisme universel. Dans le cas où notre action résulte des stimuli physiques, sa genèse causale est immédiate et visible, et sa nécessité palpable. Mais quand elle procède d'un motif, nous ne nous sentons plus à la merci de notre environnement présent, et les causes de nos motifs sont plutôt obscures. Il est alors facile de nous croire toujours capable d'agir autrement que nous ne le faisons. Cette impression est renforcée, ajoute-t-il, par un raisonnement fallacieux, mais commun : pouvant toujours imaginer une autre action que celle que nous faisons, et notant que nous aurions pu la faire si nous l'avions voulu, nous concluons à tort que nous aurions pu vouloir la faire. Le libre arbitre est une « illusion naturelle », dont on peut se désabuser le mieux en se rappelant que nous ne pouvons rien connaître qui soit soustrait au principe de raison suffisante.

Il reste pourtant une troisième notion de liberté dont Schopenhauer reconnaît ne pas avoir rendu compte jusqu'à présent. C'est le sentiment de responsabilité, ou la certitude que nous avons d'être les auteurs de nos actes. La liberté en ce sens ne se réduit pas à la capacité de faire ce qu'on veut, que Schopenhauer admet. Notre conviction d'être responsables de nos actes est aussi trop ferme pour qu'elle soit disqualifiée en même temps que la liberté d'agir autrement qu'on ne fait – liberté que Schopenhauer rejette. Ainsi est-il obligé, dans la dernière section (§ 5) de son essai, d'intégrer la notion de responsabilité aux autres éléments de sa théorie de la liberté.

Son argumentation procède ainsi. On se sent responsable de son action en tant qu'on peut dire « Je la veux ». Pour que ce « je » ait vraiment le droit de s'appeler l'auteur de l'action, il ne saurait être l'effet d'une cause antérieure. Mais l'action elle-même et les motifs qui la provoquent sont déterminés par des causes précédentes. Schopenhauer rattache donc le « je » à la volonté qui, constituant la réalité métaphysique du monde, n'a pas de cause. Et pourtant le sujet de l'action se conçoit aussi comme individuel, distinct des autres sujets semblables. Il doit donc consister, précise-t-il, dans une modalité spécifique de la volonté, qu'il appelle le « caractère » de l'individu. Dans son orientation fondamentale ce caractère s'avère différent pour chaque individu et inaltérable aussi, la variabilité du comportement venant des changements de croyances, lesquelles, une fois combinées avec le caractère, forment les motifs d'action. Ainsi serait-on l'auteur de ses actions en jouissant de la liberté, de l'indépendance de la causalité, que possède la volonté métaphysique. Mais la notion du libre arbitre ne serait pas réétablie pour autant, puisque cette liberté s'exprime dans le caractère individuel, d'où proviennent les actions de l'individu selon un déterminisme rigoureux.

On ne peut pas dire que cet effort pour réconcilier la responsabilité et le déterminisme soit un succès. Au contraire, l'analyse proposée du sujet de l'action est frappée d'équivoque. En tant que responsable, le sujet serait la volonté elle-même, échappant ainsi au principe de raison suffisante. Mais en tant qu'individuel – ce qui est pourtant essentiel à la notion de responsabilité –, le sujet ne saurait se réduire à la volonté comme telle (qui selon Schopenhauer, on l'a vu, se situe au-delà de toute individuation), mais en forme plutôt une manifestation spécifique, qui tombe sous ce même principe. Schopenhauer ne réussit pas à montrer comment l'individu peut à juste titre s'appeler l'auteur de ses actes.

Critique de l'éthique kantienne

Par le fondement de la morale Schopenhauer entend, non les principes suprêmes selon lesquels il faut se conduire, mais la raison pour laquelle ces principes ont de l'autorité. À son avis, les principes eux-mêmes ne sont pas un objet de dispute philosophique, se réduisant pour l'essentiel à la règle incontestable, *Neminem laede ; immo omnes, quantum potes, juva* (Ne nuis à personne ; mais aide les autres, autant que possible). Le fondement de ces principes, en revanche, soulève bien des controverses, et c'est à ce sujet qu'il consacre le second mémoire de son livre de 1840.

Sur le fondement de la morale commence par écarter toute solution théologique du problème (§ 2). On ne peut faire remonter à la volonté de Dieu l'autorité des principes moraux, insiste Schopenhauer, puisqu'aucune révélation divine n'est assez certaine ou claire pour s'imposer par elle-même ; au contraire, on établit l'authenticité d'une révélation supposée en l'examinant à la lumière de nos convictions morales. Une morale théologique favorise d'ailleurs l'idée que l'action bonne repose sur le calcul des peines et récompenses, alors que l'essence de la morale consiste à dépasser un tel égoïsme. À ces inconvénients s'ajoute finalement la destruction par Kant de la théologie spéculative, dont les prétentions excèdent les limites de notre connaissance possible. Schopenhauer repousse également les théories « eudémonistes » du fondement de la morale, qui identifient vertu et bonheur de l'individu ou supposent que son bonheur est la conséquence de la vertu. Dans le cas de cette approche aussi, son égoïsme le condamne, car le point de vue moral vise à élargir nos horizons au-delà de notre propre bonheur. C'est encore une fois à Kant que revient, selon lui (§ 3), le grand mérite d'avoir voulu purifier l'éthique de tout eudémonisme.

Il est d'autant plus regrettable, poursuit-il, que Kant, ayant tant fait pour lancer l'éthique dans la bonne voie, a si facilement trahi ses résolutions louables. Schopenhauer consacre la première moi-

tié de son essai à la critique de Kant, avant de procéder à l'exposition de sa propre théorie. L'erreur fondamentale de l'éthique kantienne apparaît clairement, dit-il, dans une déclaration de principe que fait Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (II) : « Dans une philosophie pratique, il ne s'agit pas de donner les raisons de ce qui arrive, mais les lois de ce qui devrait arriver, cela n'arrivât-il jamais. » Pourquoi supposer comme allant de soi que l'éthique doit prendre une forme impérative, qu'elle doit se composer d'un ensemble de lois ? L'idée qu'il existe des lois morales, indépendantes des lois civiles qu'instituent les hommes, ne peut avoir, objecte Schopenhauer, qu'une seule signification, à savoir religieuse, puisée dans des souvenirs du Décalogue. Ce qui à Kant paraît évident ne serait en réalité qu'un reste théologique.

Une conséquence de la forme impérative de son éthique est que Kant donne un rôle fondamental au concept d'obligation et met au centre de son système la notion d'impératif catégorique. Les lois morales, dit Kant, s'imposent à nous « catégoriquement », c'est-à-dire inconditionnellement, quels que soient nos intérêts ou nos possibilités de bonheur. Or, rétorque Schopenhauer (§ 4), cette idée d'un impératif catégorique est tout simplement une *contradictio in adjecto*. Tout impératif n'a de sens que s'il se rapporte à la menace d'une peine ou à la promesse d'une récompense (« Fais l'action X ; car sinon... »). Évidemment, c'était pour éviter une telle déformation instrumentaliste du point de vue moral que Kant a fabriqué sa notion d'un impératif inconditionnel, mais au lieu de plonger ainsi dans l'incohérence, il aurait mieux fait d'abandonner sa conception impérative de la morale. Car Kant lui-même, note-t-il, a fini par se plier à ce que toute notion d'impératif ne manque pas de connoter : de l'impératif catégorique il a tiré la nécessité de croire (par des « postulats pratiques ») à l'immortalité et à l'existence de Dieu pour que l'individu vertueux reçoive enfin sa récompense. Ainsi est-il retombé dans l'eudémonisme qu'officiellement il méprisait. Et de toute façon il n'y a rien de remarquable, plaisante Schopenhauer, à ce que Kant ait pu en arriver à cette « théologie morale », car l'élément théologique formait dès le début la base implicite de son éthique. « Le cas est assez semblable, remarque-t-il, à celui du magicien adroit qui nous étonne, en nous faisant trouver un objet dans un endroit, où prudemment à l'avance il l'avait glissé » (§ 4).

Bien sûr, à cette critique massive Kant aurait lui-même répondu que la source des lois morales, telles qu'il se les imagine, est, non Dieu (ou quelque souvenir de Dieu), mais la « raison pratique pure ». Mais voilà encore, selon Schopenhauer, un point où le maître s'est fourvoyé. La raison n'est qu'une capacité formelle pour l'organisation logique des matériaux qui nous viennent de l'expérience. Elle ne dispose donc pas elle-même, dans sa « pureté », des ressources suffisantes pour établir des lois d'une morale quelconque (§ 6). Aussi n'est-il pas surprenant, renchérit-il (§ 7), que, n'ayant pas les moyens d'atteindre le véritable point de vue moral, Kant ne pouvait présenter, pour déterminer ce que sont les lois morales, qu'un critère d'universalité qui, lui, repose sur des motifs prémoraux – c'est-à-dire égoïstes. Selon ce critère, par exemple, il ne faut pas faire des promesses que je n'ai pas l'intention de tenir, car si je voulais que tout le monde agisse selon cette maxime, cette universalisation aurait pour conséquence que les hommes ne se fieraient plus à des promesses, alors que par cette maxime je veux au contraire profiter de leur confiance.

Cette dernière critique n'est pas vraiment justifiée. Le critère kantien d'universalité fait appel, non simplement à des motifs égoïstes, mais à la volonté non égoïste de n'approuver que des motifs qui pourraient sans contradiction déterminer la conduite de tous. Toujours est-il que Schopenhauer ne se trompe sans doute pas en soutenant que la raison est une capacité trop formelle pour fonder par elle-même des principes moraux ou même un tel critère d'universalité. Son objection fondamentale à la conception impérative de la morale, l'idée qu'elle n'est qu'un résidu théologique, est aussi d'une grande actualité. Plus récemment, Elizabeth Anscombe a adressé la même objection non seulement à Kant, mais à la philosophie morale moderne en général, dans un essai qui est devenu un des textes clefs de la nouvelle « éthique des vertus » (« Modern moral philosophy », 1958). On n'a pas besoin d'accepter cette analyse de la notion d'impératif catégorique (voir par ex. Larmore, *Modernité et Morale*, 1993, chap. 2-3) pour reconnaître que Schopenhauer est parmi les premiers à poser une des questions brûlantes de l'éthique contemporaine.

La compassion et la pitié

Schopenhauer n'hésite pas à dénoncer la conception impérative comme une « morale d'esclaves » (*Le Fondement de la morale*, § 6, p. 31-32, éd. A. Burdeau). À ses yeux, elle a amené Kant à trahir ses plus nobles intentions, le faisant succomber aux deux erreurs – le primat de la théologie et l'appel au bonheur de l'individu – qu'il voulait tant éviter. C'est pour se débarrasser une fois pour toutes de ces erreurs que Schopenhauer propose de développer, dans la seconde moitié de son mémoire, une conception différente de la morale. À cette fin, il faut corriger, insiste-t-il, une dernière erreur de Kant, cette fois méthodologique, qui se manifeste aussi dans le passage cité plus haut des *Fondements de la métaphysique des mœurs*. L'éthique philosophique ne peut prétendre à prescrire, à s'occuper de « ce qui devrait arriver, cela n'arrivât-il jamais ». Elle est comme la philosophie entière une discipline descriptive, qui examine le monde tel qu'il est et donc le point de vue

moral tel qu'il se présente effectivement aux hommes. C'est d'avoir négligé cette règle, suggère-t-il (§ 4, 13 ; aussi *Volonté et Représentation*, vol. I, § 53), que Kant pouvait croire que la notion d'impératif moral garderait un sens, si en étant séparée du cadre théologique elle revêtait la forme d'une obligation inconditionnelle et donc irréductible à des motifs quelconques que l'expérience nous découvre.

C'est dans les sections § 14-16 que Schopenhauer déploie selon sa propre méthode et point par point l'argument pour déterminer le fondement de la morale. Lorsqu'on se réfère à l'expérience, dit-il, on trouve tout de suite que le motif principal de la conduite humaine est l'égoïsme. Chacun agit la plupart du temps selon son intérêt tel qu'il l'entend. On trouve aussi que seules des actions qui échappent à cette motivation sont l'objet de l'approbation morale. Aussi rares qu'elles soient, l'expérience nous en montre des exemples, Schopenhauer en est convaincu. La question est de savoir comment ces actions morales sont possibles, c'est-à-dire quel en est leur motif. Or l'expérience, poursuit-il, nous apprend que les motifs ont toujours rapport au bien ou au mal. Ainsi l'action bonne doit-elle avoir pour motif de procurer le bien à un autre être ou de lui éviter un mal. (Sans doute ici s'éloigne-t-il le plus de Kant, qui voulait chercher ce motif moral dans le respect pour la loi.) Cela n'est possible que si l'agent s'identifie à cet autre, traitant la différence entre lui-même et l'autre comme si elle n'existait pas. C'est donc, conclut-il, *la compassion* (ou la sympathie ; en allemand, *Mitleid*), un phénomène quotidien de notre expérience, qui constitue le véritable fondement de la morale.

Schopenhauer n'ignore pas combien ce résultat le sépare de bien d'autres philosophes (non seulement Kant) qui ont refusé à la compassion toute valeur morale. Il est aussi conscient des implications de cette conception qui vont à l'encontre de certaines opinions très répandues. Par exemple, une éthique de la compassion doit étendre sa sphère de responsabilité jusqu'aux animaux et à toute créature qui peut souffrir (§ 19). Ce sont des préjugés judéo-chrétiens, lance-t-il, qui nous empêchent de voir cette vérité, et ici comme souvent ailleurs il s'allie avec des doctrines bouddhistes.

Quoique fondée sur l'expérience, cette éthique, admet Schopenhauer, ne peut finalement se comprendre sans recours à la métaphysique. C'est que la compassion, toute familière qu'elle soit, constitue dans sa nature « le grand mystère de la morale » (§ 16). En quoi consiste précisément cette identification avec l'autre ? Il ne s'agit pas, remarque-t-il, de succomber à l'illusion de ressentir dans notre propre corps les douleurs de l'autre. Au contraire, la compassion consiste à ressentir la souffrance de l'autre dans sa personne. Toujours est-il que dans ce sentiment la différence entre nous et lui apparaît moins prononcée que d'ordinaire (quand nous agissons d'une façon égoïste). Dans la dernière section de son mémoire (§ 22), Schopenhauer va jusqu'à dire que dans l'action vraiment vertueuse cette différence s'évanouit. Une telle attitude, conclut-il, ne peut provenir que de la reconnaissance de la volonté comme la réalité métaphysique, où toute distinction entre individus disparaît.

En se lançant dans cette spéculation métaphysique, Schopenhauer semble pourtant avoir trop simplifié la phénoménologie de la compassion, et justement à un égard où il s'est déjà montré plus avisé. La compassion ne peut annuler la différence entre nous et l'autre, pour la bonne raison qu'elle n'oublie pas que l'autre souffre dans sa propre personne quand elle nous amène à souffrir avec lui. Toute analyse de la compassion doit respecter son caractère double – à la fois identification à l'autre et conscience de la distinction qui persiste entre nous et lui. En fin de compte, la métaphysique de Schopenhauer se montre plutôt un obstacle à sa philosophie morale. Elle fausse le phénomène de la compassion, tout comme elle rend inintelligible le sentiment de responsabilité et même l'éthique du salut à laquelle il tient le plus.

● *Sämtliche Werke*, 5 vol., éd. W. F. von Löhneysen, Francfort, Suhrkamp, 1986 (l'éd. allemande la plus accessible). — *Le Monde comme volonté et représentation* (1818), trad. A. Burdeau, revue par R. Roos, Paris, PUF, 1966. — *De la volonté dans la nature* (1836), trad. E. Sans, Paris, PUF, 1969. — *Essai sur le libre arbitre* (1839), trad. S. Reinach, Paris, Alcan, 1903, rééd, Paris, Aujourd'hui, 1977. — *Le Fondement de la morale* (1839), trad. A. Burdeau, introd. A. Roger, Paris, Aubier, 1978. — *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, trad. J. A. Cantacuzène, revue par R. Roos, Paris, PUF, 1964 ; rééd. PUF « Quadrige », 1983.

► ANSCOMBE E., « Modern moral philosophy », *Philosophy*, 33, 1958. — HAMLYN D. W., *Schopenhauer*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980. — LARMORE Ch., *Modernité et Morale*, Paris, PUF, 1993. — MAGEE B., *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford, Univ. Press, 1983. — MALTER R., *Arthur Schopenhauer Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, Stuttgart / Bad Carstatt, Fromman-Holzboog, 1991. — PHILONENKO A., *Schopenhauer : une philosophie de la tragédie*, Paris, Vrin, 1980. — PICLIN M., *Schopenhauer ou le Tragédien de la volonté*, Paris, Seghers, 1974. — ROSSET C., *Schopenhauer*, Paris, PUF, 1968. — SAFRANSKI R., *Schopenhauer et les années folles de la philosophie* (1987), trad. fr., Paris, PUF, 1990.

Charles LARMORE

→ *Amour ; Caractère ; Hegel ; Kant , Libre arbitre et déterminisme ; Pitié ; Relations interpersonnelles ; Vitalisme ; Volonté.*

SCIENCE

Science et éthique

Les relations entre éthique et science suscitent des interrogations diverses. Pendant longtemps, l'am-

bition a été de fonder scientifiquement la morale. Spinoza rédige son *Éthique* (1677) « à la façon des géomètres » ; Hume présente son *Traité de la nature humaine* (1739) comme une « tentative pour introduire la méthode de raisonnement expérimental dans les problèmes moraux ». Dans ses *Data of Ethics* (1879), Spencer indique l'urgente nécessité « d'établir des règles de conduite sur une base scientifique ». On est tenté de soupçonner, derrière de telles ambitions, la volonté de promouvoir des thèses morales sous couvert d'une science favorite (mathématiques ; physique newtonienne ; évolution darwinienne). Mais, encore aujourd'hui, se rencontrent de telles tentatives ; ainsi E. O. Wilson, J. Baird Callicott et H. A. Shenkin s'estiment en mesure de penser ou de repenser tout ou partie de l'éthique à la lumière, respectivement, de la sociobiologie, de l'écologie ou de la théorie de l'évolution. Les tentatives visant à utiliser les acquis scientifiques pour détruire les préjugés moraux (par exemple le racisme ou le sexisme) constituent une autre façon de penser les rapports entre science et éthique : l'héritage des Lumières est ici évident.

Mais l'expression « science et éthique » désigne surtout l'éthique *de* la science, à savoir les problèmes éthiques rencontrés par les chercheurs dans leur activité au sein d'une institution vouée à la recherche d'une connaissance universelle et objective, visant à dégager, par l'expérience, des lois relatives aux phénomènes et à organiser celles-ci en théories. Plus globalement, elle désigne les problèmes éthiques qui se posent du fait de l'existence même de la science comme institution.

La conception classique et ses limites

Toute une tradition affirme la neutralité axiologique de la science : on ne saurait tirer de conséquences à l'impératif des énoncés scientifiques qui sont à l'indicatif. En outre, le savant n'a pas à se plier, dans la conduite de ses recherches, à des exigences en provenance de la sphère politique ou religieuse, lesquelles constitueraient une censure ; il n'a pas à faire intervenir ses convictions personnelles dans son travail, ce qui serait une grossière violation de la méthode scientifique ; il doit faire preuve de prudence lorsqu'il intervient dans la vie publique (profiter du prestige acquis dans son domaine de recherche pour imposer des vues personnelles serait un abus d'autorité). Affirmer la neutralité axiologique de la science, c'est simplement affirmer la séparation entre science et conviction. Si la science est neutre quant aux valeurs, elle n'en a pas moins une valeur. Deux traditions vont dans ce sens. Aristote (*Éthique à Nicomaque*, X) affirme que l'activité théorique est précieuse pour elle-même. Il lui confère donc une valeur intrinsèque. Bacon (*Du progrès et de la promotion des savoirs*, II) appelle de ses vœux une philosophie naturelle qui « sera opératoire », qui « bénéficiera à la vie de l'homme et la dotera de richesses ». Il lui confère donc une valeur instrumentale.

Dans ces conditions, l'éthique du scientifique n'est autre que la moralité commune transcendée par une série de règles spéciales découlant de son appartenance à une profession tout entière consacrée à la promotion de cette valeur qu'est la connaissance rationnelle. R. K. Merton (1942) caractérise en quatre points cet *ethos* institutionnalisé des scientifiques : *1)* Universalisme : les questions relatives à la vérité scientifique sont discutées et arbitrées en fonction des critères impersonnels (par exemple, des présupposés théoriques et méthodologiques) qui ne dépendent en rien des idiosyncrasies du chercheur (sa race, sa classe sociale, son sexe, sa place dans l'institution). *2)* Communalisme : la science est une entreprise collective orientée vers le bien de la communauté ; c'est une société ouverte pour autant que les scientifiques sont tenus de rendre publiques leurs découvertes. *3)* Scepticisme organisé : l'argument d'autorité n'a pas de valeur dans les sciences. C'est l'expérience et le raisonnement qui tranchent ; en l'absence de preuves concluantes, la suspension du jugement s'impose. *4)* Caractère désintéressé de la recherche : il n'est pas nécessaire que les chercheurs soient mus par des motifs altruistes ; mais leurs efforts doivent tendre à l'extension du savoir, pas à la promotion de leurs propres intérêts.

Cet *ethos* s'incarne en règles qui peuvent être des *interdictions* (ne pas falsifier les résultats de ses expériences afin de les rendre plus favorables à sa théorie, etc.), des *obligations* (faire preuve de bonne foi dans les querelles de priorité ; reconnaître publiquement le travail de ses collaborateurs, etc.), mais aussi des *privilèges*, au premier rang desquels la *liberté scientifique*. Si, comme H. Putnam (1987), on justifie la liberté scientifique en affirmant que la liberté intellectuelle est constitutive de l'intégrité personnelle, on prouve sans doute trop : n'importe quelle liberté pourrait être défendue de la sorte. Il semble plus plausible de justifier comme suit ce prestige : la connaissance scientifique est un bien humain que tout le monde tient en haute estime ; mais, du fait de l'inégale distribution des compétences et des talents, seuls quelques-uns sont aptes à la promouvoir et même à reconnaître que cette promotion a effectivement eu lieu. Il s'ensuit que les scientifiques sont soumis au seul contrôle de leurs pairs : la société en général n'a pas à leur demander de comptes.

Cette approche de la question est de plus en plus difficile à soutenir. La compromission de certains scientifiques avec les plus détestables idéologies du XXe s. n'a pas été, contrairement à ce qu'on pourrait croire, déterminante. Au contraire, c'est pour contester à la science aryenne comme l'« Anthropologie » de E. Fischer (directeur du Kaiser-Wilhelm, Institut für Anthropologie, menschlische Erblehre und Eugenik à sa création en 1927, passé au nazisme par la suite) ou proléta-

rienne comme la « Génétique » de T. Lyssenko (président de l'Académie Lénine des Sciences agronomiques de l'URSS, auteur d'une théorie régressive, élaborée par la fraude et imposée par l'intrigue, selon laquelle l'hérédité n'est pas déterminée par les gènes mais par le milieu) le statut de sciences authentiques, que les auteurs classiques (R. K. Merton, M. Polanyi, K. Popper) ont développé leurs thèses. Selon K. Popper, par exemple, la communauté scientifique est le modèle de la société ouverte : toutes les sources de connaissance sont acceptables et peuvent être utilisées (principe démocratique) mais aucune n'a d'autorité unique et indiscutable (principe de critique).

Mais une pratique différente de l'histoire des sciences et de l'épistémologie a mis à mal l'image d'une science promue par des scientifiques qui produiraient, selon un processus permanent de conjectures et de réfutations, de la connaissance objective à propos de ce monde inconnu qui est le nôtre. Que l'on mette l'accent, comme I. Lakatos, sur des programmes de recherche dont le noyau dur est rendu infalsifiable par décision méthodologique de leurs protagonistes, ou, comme T. Kuhn, sur des paradigmes incommensurables manifestant de façon irréductible des présupposés éthiques et métaphysiques, le résultat est le même : tributaires d'une perspective nettement pragmatiste ou relativiste, ces descriptions de l'activité scientifique tendent à montrer que cette dernière est, pour une large part, déterminée par des intérêts et des valeurs qui lui sont extérieurs. Par ailleurs, il s'est avéré que les applications de la science ne sont pas toujours bénéfiques. La possibilité d'un conflit nucléaire, les problèmes environnementaux globaux, l'explosion démographique résultant de l'application de techniques destinées à limiter la mortalité (comme la vaccination) en l'absence de techniques destinées à limiter la natalité (comme la contraception) ou de techniques de développement économique : autant de phénomènes qu'on peut difficilement tenir pour des bienfaits.

Bref, sont mis en cause à la fois la rationalité et le caractère bénéfique de la science : dans ces conditions, la responsabilité éthique du savant ne se limite sans doute pas à faire de la bonne science, le reste lui étant donné de surcroît. On peut indiquer les enjeux éthiques nouveaux en distinguant, de façon évidemment un peu arbitraire, l'acquisition, la distribution et l'application du savoir scientifique.

Acquisition du savoir scientifique

D'après J. R. Ravetz (1971), on est passé d'une science d'amateurs (XVIIe s.) à une science universitaire (XIXe s.) pour aboutir à une science industrielle (XXe s.). Si tel est bien le cas, les scientifiques se trouvent statutairement dans une situation de compétition pour obtenir des ressources rares (crédits, matériel, locaux) ; les tentations de recourir à la fraude, au plagiat ou à d'autres procédés douteux sont multipliées dans un tel contexte. Par ailleurs, se pose de façon toujours plus aiguë la question du rapport scientifique à sa propre découverte : est-elle sa propriété ? On ne peut pas breveter des lois de nature, des phénomènes physiques ou des idées abstraites ; mais on a breveté des organismes nouveaux. Le communalisme dont se réclame l'éthique classique de la science s'accommode mal d'une science industrielle ou d'une science d'entrepreneurs. Le modèle classique de l'acquisition du savoir par l'expérience est inquisitoire : le chercheur est instruit par une nature spontanément muette « comme un juge en fonctions qui force les témoins à répondre aux questions qu'il leur pose » (Kant). Cette façon de voir les choses ne pose pas trop de problèmes lorsqu'il est question de sciences physiques. Mais lorsqu'on aborde les domaines des sciences de la vie, les problèmes liés à l'expérimentation ne sont pas aussi simples. « Convoquer comme témoins » des animaux dotés de sensibilité, des êtres humains autonomes ou des êtres humains dépourvus d'autonomie : autant de redoutables problèmes éthiques.

On doit mentionner le cas très particulier des recherches en sciences humaines qui impliquent une duperie de la part de l'expérimentateur : l'expérience n'est instructive que si les sujets ignorent son véritable objet (les expériences de S. Milgram sur l'autorité sont les plus célèbres, mais nullement les seules). De telles expériences semblent faire fi du consentement éclairé des sujets : sont-elles éthiquement justifiables ? Le deviennent-elles si, une fois l'expérience terminée, on explique aux dupes ce qu'on cherchait véritablement à savoir ? La vraie question est sans doute celle des méthodes alternatives : dès lors que l'on a affaire à des êtres sensibles et, *a fortiori,* à des êtres humains, l'éthique de la recherche impose des limites au droit d'expérimenter.

Se pose également le problème des savoirs dangereux : certaines études sont notoirement « explosives » (corrélation entre race et quotient intellectuel ou entre race et criminalité, par exemple). Ici, le minimum que puisse faire le chercheur est de procéder avec précautions et d'anticiper l'usage idéologique qui peut être fait de ses travaux.

Distribution du savoir

L'exigence de publicité est constitutive de l'éthique classique de la science ; mais, dans un contexte de compétition, elle se réduit souvent à une exigence de publication. De plus en plus de revues scientifiques soumettent les articles qui leur sont proposés à un contrôle éthique : elles éliminent ainsi les recherches triviales, redondantes, mal documentées et les résultats obtenus par des moyens douteux. La situation est loin d'être aussi claire lorsque la communauté scientifique s'adresse au grand public : on a souvent l'impression que les

exigences du rationalisme critique restent à usage interne et que peu est fait pour corriger, à l'extérieur, l'image d'une science allant de succès en succès par l'application de procédures intellectuelles et expérimentales infaillibles. Une éthique de la communication scientifique reste encore à définir, d'autant que certaines critiques atteignent l'idée même de communication scientifique. G. Hottois (1984), par exemple, estime que le projet scientifique contemporain est caractérisé par l'intrusion de l'opératoire : les théories scientifiques sont des outils pour l'action et la transformation de l'expérience, elles n'indiquent ni le sens, ni l'essence, ni la valeur des choses ; le langage de la science, en ce qu'il a de radical, est rebelle à toute communication.

Plus prosaïquement, l'exigence de publicité est extrêmement difficile à réaliser lorsque la recherche est financée, comme c'est de plus en plus le cas, par l'industrie ou par la défense. Le secret (militaire ou industriel) s'accommode mal de la libre publication et de la libre discussion des idées.

L'universalisme dont se réclame l'éthique classique de la science implique un accès égal à celle-ci. Mais les inégalités dans l'accès au savoir sont plutôt la règle que l'exception. À l'intérieur des États, certains groupes sont notoirement sous-représentés dans les carrières scientifiques : l'exemple le plus flagrant est celui des femmes. Mais, entre les États, on peut constater une disparité extrême : en 1995, sur les 132 prix Nobel de physique décernés depuis 1901, 60 sont revenus à des citoyens des États-Unis, 20 à des Britanniques, mais seulement 2 à des Chinois et un seul à un Indien. La rétention de la science dans la partie développée du monde et la « fuite des cerveaux » corrélative constituent un problème majeur. Certain(e)s interprètent la situation de façon encore plus radicale en considérant que la science est insidieusement porteuse de valeurs élitistes, antiféminines ou occidentales, ce qui rend vain tout espoir d'amélioration. Aborder ainsi le problème revient à accorder une plus grande importance aux particularités des sujets connaissants : l'intelligence à l'œuvre dans la constitution de la connaissance objective est celle d'un individu blanc, de sexe masculin, appartenant aux classes fortunées : l'inégale distribution du savoir a pour effet de mettre en évidence les biais qui président à son acquisition.

Application du savoir

Les problèmes posés par l'application du savoir scientifique sont, en fait, pour la plupart, les problèmes liés à l'existence d'une société technologiquement développée. Dans ces sociétés, les inconvénients résultant de l'application incontrôlée de la science (destruction des modes de vie traditionnels, extinction des espèces, réchauffement de l'atmosphère, etc.) sont tellement visibles qu'on est parfois tenté d'oublier les bénéfices apportés par celle-ci (éradication de certaines maladies, espérance de vie accrue, etc.).

L'optimisme issu des Lumières considérait que « toute découverte dans les sciences est un bienfait pour l'humanité », aucune n'étant stérile (Condorcet). Le progrès technique apparaissait donc comme le moyen d'améliorer la condition humaine. Mais ce moyen était censé rester extérieur à la condition humaine elle-même. On est, aujourd'hui, moins naïf. L. Winner (1979) affirme, par exemple, que « les technologies sont des structures telles que les conditions de leur mise en œuvre exigent la restructuration de leur environnement ». Toute la question est de déterminer la portée de cette restructuration.

N. Rescher insiste sur le phénomène des attentes croissantes : le progrès scientifique et technique provoque, au total, le mécontentement, parce qu'il suscite des attentes plus vite qu'il n'est capable de les satisfaire. Il n'y a donc pas lieu de congédier la rationalité scientifique ; bien au contraire, dans un monde aux ressources limitées, nous en avons plus que jamais besoin. Mais nous avons aussi besoin d'un nouveau réalisme : croire que la science et la technique peuvent résoudre nos problèmes une fois pour toutes est insensé.

Beaucoup plus radical, H. Jonas (1976) considère que la caractéristique de la science moderne est la fusion entre la théorie et la pratique. Il est illusoire de distinguer entre la théorie pure, essentiellement innocente, et les applications de celle-ci, éventuellement perverses. La dynamique du progrès technique, son pouvoir de réalisation de tous les possibles et de transformation de tous les existants sont tels que la présence de l'homme dans le monde n'est plus une donnée première : il importe de mettre en œuvre une éthique de la responsabilité destinée à préserver l'« image et la ressemblance ».

Plus prosaïquement, c'est le plus souvent de façon délibérée et planifiée que les applications de la science sont mises en œuvre ; les décideurs politiques évaluent l'opportunité de cette mise en œuvre en s'appuyant sur des analyses en termes de coûts et bénéfices pondérés par les risques. Mais, comme l'a montré K. Schrader-Frechette (1987, 1991), ces méthodes d'évaluation ne sont pas sans présupposés. L'éthique de la science rejoint ici l'éthique des choix politiques.

Affirmer que le développement de la rationalité scientifique a contribué au « désenchantement du monde » est devenu un lieu commun ; mais ce désenchantement semble frapper la rationalité scientifique elle-même. L'intérêt pour les questions d'éthique de la science témoigne peut-être de l'avènement d'une rationalité plus lucide et plus modeste, également éloignée de l'optimisme irréfléchi et du nihilisme irrationnel vers lesquels on incline si volontiers.

● Il existe, en France, un certain nombre de centres documentaires, plus spécialement compétents dans le domaine des sciences de la vie et de la santé : Centre de documentation en éthique (publications/produits documentaires), INSERM SC 12, 156, rue de Vaugirard, 75730 Paris, Cedex 15. — Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé (CCNE), 71, rue Saint-Dominique, 75007 Paris.

▶ AGAR N., *Life's intrinsic value : science, ethics, and nature*, New York, Columbia Univ. Press, 2001. — BOK S., « Deceptive social science research », *Lying. Moral Choices in Public and Private Life*, New York, Vintage Books, 1978, chap. XIII. — BULGER R., HEITMAN E. & REISER S. éd., *The Ethical Dimensions of the Biological Sciences*, Cambridge, Univ. Press, 1993. — FAGOT-LARGEAULT A., *L'Homme bio-éthique. Pour une déontologie de la recherche sur le vivant*, Paris, Maloine, 1985. — HOTTOIS G., *Le Signe et la technique. La philosophie à l'épreuve de la technique*, Paris, Aubier, 1984. — HUME D., *Traité de la nature humaine*, trad. fr. Leroy, Paris, Aubier-Montaigne, 1946. — JASONOFF Sh., MARKLE G., PETERSEN J. & PINCH T. éd., *Handbook of Science and Technology Studies*, Thousand Oaks, Sage Publ., 1995. — JONAS H., « Freedom of scientific inquiry and the public interest », *Hasting Center Report*, 1976, 6, 15-17. — KOVAC J., *The ethical chemist : Professionalism and ethics in science*, Upper Saddle River (NJ), Prentice Hall, 2003. — KELLER E., *Reflections on Gender and Science*, New Haven, Yale Univ. Press, 1985. — KUHN T., *La Structure des révolutions scientifiques*, trad. fr., Paris, Flammarion, 1972. — LADRIÈRE J., *Les Enjeux de la rationalité*, Paris, Aubier-Unesco, 1977. — LAKATOS I., « Falsification and the methodology of scientific research programmes », *in* LAKATOS I. & MUSGRAVE A. éd., *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Univ. Press, 1974. — MERTON R., « Science and technology in a democratic order », *Journal of Legal and Political Sociology*, 1942, 1, 15-26. — PUTNAM H., « Scientific liberty and scientific license », *in* LEHRER K. éd., *Science and Ethics*, Amsterdam, Rodopi, 1987, 43-51. — RAVETZ J., *Scientific Knowledge and its Social Problems*, Oxford Univ. Press, 1971. — RESNIK D. B., *The Ethics of Science. An Introduction*, Londres/New York, Routledge, 1998. — SCHRADER-FRECHETTE K., « Reductionist Approach to Risk », *in* MAYO D. G. & HOLLANDER R. D. éd., *Acceptable Evidence. Sciences and Values in Risk Management*, New York/Oxford, Oxford Univ. Press, 1991 ; « Risk - Cost - Benefit Analysis », *in* DURBIN P. T. éd., *Technology and Responsibility*, Dordrecht, D. Reidel Publ. Co., 1987. — SMITH J. & BOYD K. éd., *Lives in the Balance. The Ethics of Using Animals in Biomedical Research*, Oxford, Univ. Press, 1991. — SPENCER H., *The Data of Ethics*, New York, Thomas Y. Crowell & Co., 1879. — SPINOZA B., *L'Éthique*, in *Œuvres complètes*, trad. fr. Caillois, Francès & Misrahi, Paris, Gallimard, 1954. — TOULOUSE G., *Regards sur l'éthique des sciences*, Paris, Hachette, 1998. — WINNER L., *Autonomous Technology. Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought*, Cambridge/Londres, MIT Press, 1978.

Jean-Yves GOFFI

→ *Action collective ; Apel ; Économie ; Environnement ; Informatique ; Jonas ; Nanotechnologies ; Précaution ; Psychologie morale , Risques ; Sciences sociales ; Technique.*

SCIENCES SOCIALES

Problèmes éthiques liés à la recherche en sciences sociales

Dans la deuxième moitié du XIXe s. et au début du XXe, au moment même où ils jetaient les bases d'une approche scientifique des pratiques humaines qu'ils voulaient libre de toute attache et de toute visée normative, les fondateurs des sciences sociales, frappés par la diversité et la relativité des mœurs et par la profondeur de la crise morale, furent nombreux à se faire moralistes. En témoignent les derniers écrits d'Auguste Comte et des ouvrages comme les *Principles of Ethics* d'Herbert Spencer, les *Folkways* de William Graham Sumner, ou l'*Ethik* de Wilhelm Wundt.

Si quelques-uns, avec prudence comme Émile Durkheim dans toute son œuvre, ou avec intrépidité comme Lucien Lévy-Bruhl dans *La Morale et la science des mœurs* ou Albert Bayet dans *La Science des faits moraux*, cherchent à promouvoir un art moral rationnel dérivé de la connaissance scientifique, d'autres, comme Max Weber dans *Le Métier et la vocation de savant*, se font les avocats d'une neutralité axiologique, la science devant selon eux s'attacher à l'étude des moyens, et non à celle des fins, et s'interdire toute déduction ou toute prescription en matière de morale. Mais, faute d'avoir une expérience effective et une conscience claire des problèmes concrets que pouvait poser la mise en œuvre quotidienne et ordinaire des catégories, des méthodes et des techniques des sciences sociales, chacun restera, le plus souvent, dans le domaine des généralités.

Aujourd'hui, l'optimisme scientiste et le volontarisme éthique ne sont plus d'actualité, et la réflexion morale se veut moins ambitieuse et plus circonstanciée que par le passé. Abordant désormais la question de la légitimité et de l'innocuité éventuelle des catégories, des méthodes, des procédures et des relations mises en œuvre dans le cadre de la recherche, elle n'est plus l'affaire de petits cénacles universitaires, mais de communautés diversifiées et professionnalisées, amenées à développer la régulation éthique de leurs activités sous des formes diverses, codifiées parfois lorsqu'elles sont accompagnées de responsabilités publiques.

La situation en France

Les formes et les contenus de la réflexion morale des sciences sociales dépendent des conditions locales et historiques qui président à leur naissance et à leur développement. Toute comparaison internationale se présente donc comme une opération délicate qui ne peut aboutir que si les données nationales sont préalablement rassemblées et rendues compatibles. Ce n'est malheureusement pas le cas aujourd'hui. Il faudra donc se contenter d'esquisser ici l'état présent des choses en France.

Les circonstances professionnelles aidant, les chercheurs français s'interrogent rarement de la même façon. Les historiens et les sociologues, par exemple, se demandent comment la recherche doit se situer par rapport aux droits de l'homme, aux problèmes de société et aux enjeux du moment. Les statisticiens et les démographes s'attachent à préserver leur indépendance et leur liberté de jugement. Les psychologues sociaux s'emploient à définir les conditions qui rendent acceptable sur le plan moral toute expérimentation. Les anthropologues, quant à eux, respectueux des diversités culturelles, ne veulent pas sacrifier l'unité de l'homme. En fait, le questionnement moral – bien plus riche au demeurant – ne relève pas seulement des particularités disciplinaires, mais aussi des options théoriques et méthodologiques de chacun.

Une relation de confiance

Dégager les traits les plus courants ou les plus saillants de l'éthique commune aux sciences sociales est une opération hasardeuse et sans doute prématurée. Il est, toutefois, permis de s'interroger sur les conditions considérées comme moralement acceptables dans lesquelles s'établissent, d'une manière générale, les rapports entre les divers partenaires de la recherche.

Soumis, pour une part, aux contraintes objectives de toute pratique sociale, échappant, de ce fait, à la conscience et à la volonté des partenaires, ces rapports fonctionnent avant tout sur un mode impersonnel, mais ils se doublent de relations personnalisées relevant de la libre initiative de chacun et fondées sur une confiance réciproque. Pour qu'une relation confiante s'établisse, plusieurs conditions doivent être remplies. Les sujets devront être convaincus du sérieux de la recherche, de l'honnêteté, du désintéressement, de l'indépendance, et de la discrétion du chercheur. Celui-ci, de son côté, ne devra pas douter de la sincérité des sujets et, s'il doit, par souci d'efficacité, dissimuler, pour partie du moins, les fins et les moyens de son action, il devra pouvoir le justifier moralement à tout moment. Au fond, une sorte de convention liera les partenaires de la recherche. En dehors de quelques cas où des obligations légales strictes s'imposent, par exemple le respect de l'anonymat dans les recensements de population, elle se négociera sur le mode du sous-entendu et l'habilitation réciproque qui en découlera se délivrera toujours sous conditions.

En effet, les sujets ne s'engageront jamais gratuitement, ils attendront toujours quelque bénéfice de l'entreprise, même si celui-ci peut être différé ou ne pas les concerner directement. Les chercheurs qui tablent sur des contacts suivis et personnalisés avec des sujets concrets seront les premiers à en avoir conscience, mais ceux, moins directement concernés, qui travaillent plutôt sur des données quantitatives et des populations nombreuses, ne l'ignoreront pas non plus.

Le consentement éclairé

Pour s'établir, la relation confiante doit s'appuyer sur le consentement éclairé du sujet. Mais ce dernier est-il toujours en mesure de le donner tacitement ou de manière expresse ? La question se pose avec acuité lorsque le chercheur a affaire à une personne fragile, et dépendante non seulement du point de vue psychique ou juridique, mais aussi d'un point de vue social ou culturel. Dans des circonstances de ce genre, le chercheur pourra être amené à jouer le rôle d'un tuteur de fait, il devra s'y préparer sur le plan moral comme sur le plan technique.

Le consentement ne peut être éclairé que si les sujets disposent des informations nécessaires. Pour autant, le chercheur doit-il tout dire ? Doit-il, au contraire, soustraire à leur connaissance certains éléments sensibles ? La réponse n'est pas évidente quand l'étude ou l'expérimentation impliquent que soient présentées fallacieusement, du moins provisoirement, les raisons de la recherche et les propriétés réelles de certaines procédures. Comment concilier alors le devoir de rigueur et de méthode qui relève de l'éthique de la science et l'obligation d'informer qui relève de l'éthique de la recherche ou de la morale commune ? La confiance repose également sur la garantie de discrétion que le chercheur peut offrir. En effet, peut-il négliger l'éventualité que le sujet souffre de la révélation, au cours ou à l'issue de la recherche, de la réalité de son état personnel ou de sa situation sociale, avec pour conséquence une éventuelle mésestime de soi ou le sentiment d'une stigmatisation sociale ?

Le recueil du consentement éclairé soulève encore d'autres questions. Par exemple, celle du choix du moment opportun. Certains trouveront normal, et même nécessaire, de donner au sujet toute l'information requise dès le départ. D'autres, préféreront la lui distiller au fur et à mesure, voire ne la lui donner qu'à la fin du parcours. En fait, le choix du « bon » moment découlera d'un compromis axiologique et normatif entre des exigences d'ordre scientifique, les nécessités de l'empathie, les convenances sociales et les obligations morales, ces dernières n'étant pas nécessairement privilégiées. Enfin, le chercheur devra se faire une idée des conditions dans lesquelles pourront être obtenus le consentement des sujets et leur coopération sincère. Dans la relation qui s'instaurera entre les partenaires, quelle distance adopter ? Une distance trop marquée pourra se faire au détriment de la familiarité visée par le chercheur, une intimité trop poussée entraîner des distorsions néfastes. Mais la définition de la « bonne » distance relève-t-elle du seul souci de l'efficacité et de la rigueur scientifique ? Sans doute, pour se déterminer, certains s'en tiendront aux critères strictement techniques, mais d'autres considérant que, même dans les montages expérimentaux les plus élaborés et les

mieux contrôlés, la réalité vécue par chacun des partenaires ne peut être ignorée, ne négligeront pas les facteurs personnels, sociaux et culturels.

Avant de se fixer, la distance adéquate se négociera implicitement le plus souvent, et sans respect de la parité, les sujets étant généralement soumis aux contraintes les plus fortes. À cette occasion, une dialectique subtile s'établira entre distances proposées et distances attendues, les méprises et les faux-semblants n'étant jamais exclus. En fait, les chercheurs savent ou pressentent que la réponse aux demandes et aux attentes des sujets sera moralement dépendante de la démarche scientifique et des moyens qu'elle mobilisera. La chose leur semblera évidente quand il s'agira d'un échantillon, d'un groupe, ou d'une société de petite taille où chacun est soumis à l'observation directe, et traité comme une individualité unique et irremplaçable. Mais, en réalité, les conditions dans lesquelles le travail scientifique s'exercera retentiront sur l'éthique de la recherche dans toutes les circonstances, y compris lorsque le rapport aux sujets s'établira de manière indirecte. Au demeurant, la réflexion morale déborde largement le cercle étroit des partenaires immédiats. En effet, la recherche associe parfois des spécialistes venus de disciplines voisines ou pratiquant des métiers différents. Par ailleurs, elle n'est jamais pleinement indépendante de la société civile et des pouvoirs publics. L'éthique de la recherche ne peut donc ignorer les attentes et les exigences morales de son environnement proche ou lointain.

Au-delà de ce qui vient d'être évoqué, les sciences sociales se posent aujourd'hui en France deux grandes questions. La première se formule ainsi : peut-on emprunter impunément les concepts, les modes de raisonnement et les référents culturels de sa société, de son milieu d'origine, et de son époque pour étudier une société étrangère, un milieu différent, ou une autre période ? Confrontant dialectiquement ou opposant de manière dualiste explication et compréhension, communicabilité et incommunicabilité, universalisme et relativisme, parité et hiérarchisation, évolution et permanence, les réponses ne distinguent pas toujours clairement les options morales des partis-pris épistémologiques. La seconde est le fait d'un plus petit nombre qui pousse le scepticisme jusqu'à s'interroger sur la légitimité même des sciences sociales et qui se demande si l'on peut justifier et fonder moralement des disciplines qui se donnent pour objets de recherche les êtres humains, les collectivités, ou l'humanité tout entière.

D'une manière générale, le débat sur l'éthique de la recherche en sciences sociales reste largement ouvert. Il devrait s'approfondir et se préciser dans les années qui viennent en s'affranchissant progressivement des limites nationales.

▶ AUGÉ M., *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie*, Paris, Hachette, 1979. — BARBIER J.-M., *Statut des valeurs et de l'éthique en formation*, Paris, L'Harmattan, 2001. — BELLAH R. *et al.*, *Social Science as Moral Inquiry*, New York, Columbia Univ. Press, 1993. — BOURDIEU P. *et al.*, *La Misère du monde*, Paris, Le Seuil, 1993. — CALLAHAN D. & JENNINGS B., *Ethics, the Social Sciences and Policy Analysis*, New York, Plenum Press, 1983. — CONAN E. & ROUSSO H., *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Paris, Fayard, 1994. — DULONG R. & PAPERMAN P., *La Réputation des cités HLM. Enquête sur le langage de l'insécurité*, Paris, L'Harmattan, 1992. — ELIAS N., *Engagement et Distanciation*, Paris, Fayard, 1993. — GOSSELIN G., *Une éthique en sciences sociales*, Paris, L'Harmattan, 1992. — LACAN J., *Le Séminaire. Livre VII, l'éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986. — LECLERC G., *Anthropologie et Colonialisme*, Paris, Fayard, 1972. — MORIN E., *Science avec conscience*, Paris, Fayard, 1982. — PANOFF M., *L'Ethnologie, deuxième souffle*, Paris, Payot, 1977. — TERRENOIRE J.-P. dir., *Sciences de l'homme et de la société*, Paris, L'Harmattan, 2001. — TODOROV T., *Nous et les autres*, Paris, Le Seuil, 1989. — VIDAL-NAQUET P., *Les Juifs, la mémoire et le présent*, Paris, Maspero, 1981. — Coll. : « Débat sur un code de déontologie », *Anthropologie et sociétés*, vol. 8, 1984. — « La demande d'éthique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXXVIII, 1990. — « Ethnologie et racismes », *Ethnologie française*, n° 2, 1988. — « Éthique professionnelle et expérience de terrain », *Journal des anthropologues*, nos 50-51, 1992-1993. — « Éthique et science sociale », *L'homme et la société*, n° 2, 1987. — *Devant l'histoire. Les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des Juifs par le régime nazi*, Paris, Le Cerf « Passages », 1988. — « Éthique professionnelle », anthropologie, économie statistique, *Sociétés contemporaines*, n° 7, 1991.

Jean-Paul TERRENOIRE

→ *Consentement ; Durkheim ; Science ; Société ; Sociologie ; Weber.*

SÉNÈQUE, 4 av. J.-C. - 65 apr. J.-C.

Homme d'État, écrivain et philosophe

Sénèque, né à Cordoue, vint encore assez jeune à Rome où il étudia la rhétorique et mena d'abord une carrière d'avocat. Mais la philosophie l'attirait également. Il raconte lui-même (*Lettres à Lucilius*, 108, 14) que, lorsqu'il était l'élève enthousiaste du stoïcien Attale, il s'imposait une austérité rigoureuse, dont il a gardé, tout au long de sa vie, quelques pratiques, comme de coucher sur la dure, de s'abstenir de nourritures trop luxueuses, de se priver de vin. En écoutant un autre maître, Sotion, qui adhérait à ce que l'on appelait alors l'école des Sextii (père et fils), il s'était converti au végétarisme, mais il abandonna cette pratique sur les instances de son père, par crainte d'être accusé de superstition. Tout au long de sa vie, Sénèque continuera à lire les œuvres de Sextius le Père, qui se refusait à se considérer comme stoïcien, mais dont la philosophie comportait pourtant, à côté d'aspects pythagoriciens (végétarisme, examen de

conscience), une coloration stoïcienne (rigueur morale, mais aussi étude de la nature).

Sénèque souffrit toute sa vie d'une santé fragile et de crises asthmatiques, que, nous dit-il, les médecins appellent *meditatio mortis*, « apprentissage de la mort » (*Lettres à Lucilius*, 56, 1). Dans sa jeunesse, il dut, pour se soigner, séjourner en Égypte, chez sa tante, qui était la femme du préfet d'Égypte, C. Galerius. À son retour à Rome, grâce à sa tante, il obtient une charge de questeur (34-35) et commence ainsi à parcourir les étapes d'une grande carrière politique. Celle-ci semble pourtant s'interrompre en 41, lorsque l'empereur Claude l'exile en Corse, à la suite d'une accusation d'adultère avec Julia Livilla, fille de Germanicus et sœur de l'empereur défunt Caligula. Il est difficile de savoir si l'accusation était fondée, il est vraisemblable qu'il s'agissait plutôt d'une intrigue de cour. En 49, Agrippine, après son mariage avec l'empereur Claude, le fit rappeler d'exil et lui confia l'éducation de son fils Néron, alors âgé de onze ans. Après l'assassinat de Claude en 54, Néron est proclamé empereur : il n'a que dix-sept ans ; Sénèque et le préfet de la garde Burrus deviennent alors les conseillers du jeune souverain. Nous ne possédons pas de témoignage historique précis et détaillé sur l'influence exacte que Sénèque a pu exercer sur la manière de gouverner de Néron, pendant les premières années du règne. On s'accorde du moins à reconnaître que « ce furent des années de bonne administration » (P. Veyne, *Sénèque, Entretiens, Lettres à Lucilius*, 1993, p. XXVII), ce qui est déjà immense, quand on songe à la corruption et à l'arbitraire qui régnaient à cette époque. Après le meurtre d'Agrippine, en 59, puis la mort de Burrus, en 62, qui fut probablement un assassinat, Sénèque se retira de la vie politique et se consacra entièrement à l'activité philosophique. Compromis dans la conjuration de Pison, Sénèque se suicida en 65 sur l'ordre de Néron.

Originalité de la philosophie morale de Sénèque ?

« Les remèdes pour l'âme ont été trouvés par les anciens ; comment et quand les appliquer, c'est notre travail » (*Lettres à Lucilius*, 64, 8). Sénèque a défini en ces termes les limites de l'originalité de sa philosophie morale. Il se contente de reprendre les doctrines fondamentales de la tradition stoïcienne orthodoxe – et il faut préciser à ce sujet, à la suite de I. Hadot (*Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seeleleitung*, 1969, p. 71-78), que l'évolution du stoïcisme a été homogène et notamment que, d'une part, l'influence de Posidonius sur Sénèque n'a pas été aussi grande que certains historiens l'ont prétendu et que, d'autre part et surtout, la doctrine de Posidonius n'était pas aussi éloignée du stoïcisme orthodoxe qu'on ne l'a prétendu. La tâche du philosophe Sénèque consistera donc à appliquer, à son âme et à l'âme des autres, ces remèdes, trouvés par les Anciens, que sont les dogmes du stoïcisme. Ses œuvres n'ont pas la prétention de proposer un nouveau système de morale, mais de soigner les autres et lui-même en telle circonstance précise. Déjà les dix œuvres tragiques *(Hercule furieux, Les Troyennes, Les Phéniciennes, Médée, Phèdre, Œdipe, Agamemnon, Thyeste, Hercule sur l'Œta, Octavie)* sont destinées à inspirer l'horreur du vice, en dépeignant les conséquences catastrophiques de la folie humaine. Mais c'est surtout le but des œuvres philosophiques en prose. C'est évidemment le cas des *Consolations*, l'une adressée, lors de son propre exil en Corse, à sa mère Helvia, l'autre destinée à une certaine Marcia, à l'occasion de la mort de son fils. Le traité *De la clémence*, qui est une description du prince idéal, composé vraisemblablement peu de temps après l'avènement de Néron, veut être une exhortation à bien gouverner. Toute une série de traités, adressés à son frère Novatus ou à des amis, répondent à des questions que pose l'art de vivre. Comment maîtriser la colère *(De la colère)* ? Comment concilier philosophie et activité politique *(De la tranquillité de l'âme, De l'oisiveté, De la brièveté de la vie)* ? Comment donner et recevoir des bienfaits *(Des bienfaits)* ? Comment supporter les outrages *(De la constance du sage)* ? Dans le traité *De la vie heureuse*, adressé à son frère, Sénèque présente, en fait, sa propre apologie contre les critiques qui lui reprochaient d'être, par ses richesses et son ambition, infidèle à la théorie stoïcienne qui affirme que le seul bonheur consiste dans la seule vertu. Le traité *De la providence* est adressé à son ami Lucilius et répond à la question : si le monde est régi par une providence, pourquoi tant de maux arrivent-ils aux hommes ? C'est à ce même Lucilius, – correspondant fictif ou réel ? il est difficile de le dire –, que sont adressées les deux grandes œuvres de Sénèque. La première, les *Questions naturelles*, traitent de problèmes de physique : par exemple des feux dans l'atmosphère, de la foudre et du tonnerre, des tremblements de terre, des comètes. Cet ouvrage n'est pas destiné à faire progresser les sciences naturelles, mais à élever l'âme par la contemplation de la nature, à lui apporter la tranquillité et la paix en proposant des explications purement physiques des phénomènes qui effraient les hommes, et à dénoncer le néfaste usage que l'homme fait des richesses de la nature. La seconde, qui date des dernières années de la vie de Sénèque, les *Lettres à Lucilius*, propose un vaste programme de direction spirituelle, adapté aux étapes du progrès spirituel. Dans une première phase, il s'agit de convertir peu à peu Lucilius à la philosophie et à la philosophie stoïcienne. Pour cela, Sénèque commence par de courtes lettres d'exhortation, rehaussées de sentences. Selon les conseils de Chrysippe dans son *Discours de guérison des passions* (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, éd. H. von Arnim, t. III, § 474) qui recommandait de s'adapter d'abord, sans imposer de dogmes, aux dispositions particulières du disciple, Sénèque cherche les arguments

qui conviennent le mieux aux tendances épicuriennes de Lucilius et lui cite, pour cette raison, des sentences d'Épicure. On aurait tort de voir là de l'éclectisme. Dans une deuxième phase, Sénèque introduit peu à peu des précisions techniques sur plusieurs dogmes stoïciens, mais sous forme de résumés. Dans une troisième phase, les lettres deviennent beaucoup plus longues, et Sénèque prend le temps de polémiquer avec les adversaires de l'école, académiciens et péripatéticiens.

S'il y a une originalité dans le discours philosophique moral de Sénèque, elle consiste dans l'art consommé avec lequel le philosophe s'entend à lui donner une forme telle que ce discours devienne lui-même une action morale, utilisant toutes les ressources d'un style sentencieux et antithétique pour frapper l'âme de son lecteur. Comme le disait Montaigne (*Essais*, II, 31) : « Que Cicero, pere d'eloquence, traite du mespris de la mort ; que Seneque en traite aussi ; celui là traine languissant ; et vous sentez qu'il vous veut resoudre de chose dequoy il n'est pas resolu ; il ne vous donne pas de cœur, car luy-mesme n'en a point ; l'autre vous anime et enflamme. »

La sagesse ou l'élévation du moi individuel au moi transcendant

« Avant toute chose, voilà ce qu'il faut faire, mon cher Lucilius : fais l'apprentissage de la joie », c'est-à-dire apprends à ne trouver ton bonheur que dans ce qui dépend de toi « Sois heureux de ce qui est à toi, c'est-à-dire de toi-même et de la meilleure partie de toi » (*Lettres à Lucilius*, 23, 3-6). Ce serait un grave contresens d'écrire, comme le fait M. Foucault (*Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, p. 262) à propos de ce texte : « [Aux] plaisirs violents, incertains et provisoires, l'accès à soi est susceptible de substituer une forme de plaisir que, dans la sérénité et pour toujours, on prend à soi-même. » Tout d'abord, il ne faut pas confondre le plaisir et la joie, d'autant plus que, pour Sénèque, comme le montre le reste de la lettre, « apprendre à être heureux », c'est précisément apprendre à ne pas confondre le plaisir et la joie, puisque le plaisir nous échappe, parce qu'il ne se trouve que dans les choses qui ne dépendent pas de nous, tandis que la joie, « sévère » nous dit Sénèque dans la suite du texte, ne se trouve que dans la pureté de l'intention morale et la droiture des actions. Et surtout, la joie ne se trouve pas dans le « moi » individuel, par exemple dans le corps, ni même dans une âme qui serait en proie aux passions, mais dans « la meilleure partie du moi », c'est-à-dire dans l'âme et, mieux encore, dans la partie directrice de l'âme, la raison, et seulement dans la mesure où celle-ci se règle sur une norme transcendante, désire le vrai bien, en sorte, dit Sénèque, qu'elle atteigne la perfection de la raison : « Tu es un animal doué de raison, quel est donc le bien qu'il est en toi d'atteindre ? La raison parfaite. Ne te juge heureux que le jour où toutes tes joies naîtront d'elle » (*Lettres à Lucilius*, 124, 23, et voir 76, 15 ; 92, 3).

Le bonheur ne consiste donc pas à prendre du plaisir en soi-même, mais à s'élever du « moi » individuel à un « moi » transcendant et universel qui n'est autre que la raison elle-même, partie de la Raison universelle, qui est aussi bien intérieure à tous les hommes qu'immanente au cosmos. Cet état du « moi » individuel identifié à la Raison universelle n'est autre que la sagesse. Le vrai « moi » de l'individu transcende l'individu.

On retrouve ainsi tout au long des pages de Sénèque les équations fondamentales du stoïcisme (cf. tout spécialement, *De la vie bienheureuse*, IV, 1-V, 4). Identité entre le « bonheur » de l'homme et la « sagesse », entre le bonheur et la « vertu », – ce qui veut dire que la vertu se suffit à elle-même (*Lettres à Lucilius*, 92, 23) et que le seul bonheur pour l'homme, c'est la pure intention de bien agir –, entre le bonheur et la « raison parfaite » (124, 23), – car c'est en se plaçant au point de vue de la Raison universelle, donc à un point de vue transcendant et objectif que l'on pourra vivre selon la sagesse, c'est-à-dire juger avec rectitude, agir avec justice, et consentir au destin voulu par la Raison universelle. Et c'est parce que la Raison universelle dirige de l'intérieur la Nature que l'on pourra tout aussi bien définir le bonheur comme une « vie en accord avec la Nature » (41, 9 ; 124, 14). Et c'est parce que le propre de la Raison est d'être en accord avec elle-même et cohérente avec elle-même, que l'on pourra dire que la sagesse consiste dans la cohérence avec soi (20, 5 ; 31, 8 ; 89, 15), c'est-à-dire dans le fait de toujours vouloir la même chose et toujours ne pas vouloir la même chose, car, ajoute Sénèque, il serait insupportable de vouloir toujours la même chose si cette chose n'était moralement droite. La perfection morale est donc « immutabilité du vouloir », selon l'expression de A.-J. Voelke (*L'Idée de volonté dans le stoïcisme*, 1973, p. 171-175).

La vie bienheureuse, pour Sénèque, peut se définir aussi comme *securitas et tranquillitas animae* (*Lettres à Lucilius*, 92, 3). Comme l'a bien montré I. Hadot (*op. cit.*, p. 126-136), en alléguant notamment un texte des *Questions naturelles* (VI, 32, 4), il faut comprendre la *securitas* au sens d'une « force » propre à l'âme qui, voyant toutes choses dans la perspective de la Nature universelle, dominant ainsi les passions de la peur et de la colère, qui naissent d'une erreur sur la nature des véritables maux, est alors « sans crainte » et sans trouble. Quant à la *tranquillitas*, on peut en comprendre le sens grâce à la description que Sénèque donne de l'état d'âme qui lui est opposé : l'instabilité de la volonté (*Lettres à Lucilius*, 52, 1) et le mécontentement de soi (*De la tranquillité de l'âme*, II, 7). La *tranquillitas*, ce sera donc la cohérence avec soi, obtenue par la constance du jugement et de la volonté.

Nous avons décrit jusqu'ici l'essence de la sagesse : bonheur, raison parfaite, vertu, cohérence avec soi, *securitas*, *tranquillitas*. Il faut bien se rappeler que, pour les stoïciens, il ne faut pas confondre le philosophe et le sage, car, par rapport à la philosophie, la sagesse est une norme transcendante, un idéal presque inaccessible. C'est du *Banquet* (204 *a*) de Platon que les stoïciens ont hérité cette distinction radicale entre philosophe et sage : le philosophe n'est ni sage, ni insensé, il sait seulement qu'il est un non-sage. Il y a donc une opposition de contradiction entre le sage et le non-sage qu'est le philosophe ; ou l'on est sage, ou l'on est non-sage ; il n'y a pas de milieu et il n'y a pas de degrés. C'est seulement à l'intérieur de la non-sagesse, qu'il faut distinguer les non-sages, inconscients de leur état, et les non-sages, conscients de leur état, c'est-à-dire les philosophes, résolus à s'exercer à la sagesse. C'est là que réside le drame du philosophe, conscient d'être étranger à la fois à la sagesse et à l'inconscience, conscient d'être ainsi inclassable (*atopos* / ἄτοπος) comme Socrate. C'est le drame de Sénèque, écartelé entre l'idéal de la sagesse stoïcienne et sa vie de pouvoir et de richesse. Depuis le Socrate du *Phédon* qui veut apprendre à mourir, les philosophes ont toujours prêté à rire, et les historiens n'ont pas manqué de se gausser de Sénèque contemplant de manière extatique l'idéal inaccessible du sage : « irréalisme nostalgique et conscient de sa chimère », projection d'une « image exaltée de lui-même » (P. Veyne, *Sénèque*, 1993, p. CX). Tout le problème est de savoir si le philosophe – Sénèque en l'occurrence – se contente de bavarder sur l'idéal ou s'il a pris la décision, profonde, irréductible au langage, de s'exercer à la sagesse. Tout nous laisse supposer que Sénèque avait pris cette décision et elle mérite notre respect.

Exercices de la sagesse : concentration du moi sur le moment présent, expansion du moi dans le Tout

Il ne s'agit donc pas seulement de discourir sur la sagesse, mais de pratiquer des exercices par lesquels le philosophe s'efforcera de vivre, au moins à des instants privilégiés, selon la norme transcendante de la sagesse. Ce sont précisément ces exercices que Sénèque recommande à ses correspondants et tout spécialement à Lucilius.

Un des premiers exercices consiste à prendre conscience de l'urgence de la conversion. On ne sera jamais heureux si on ne l'est pas immédiatement. La mort est imminente. Non seulement elle est devant nous, mais elle est derrière nous ; tout le passé est déjà mort et, pourtant, nous ne vivons pas vraiment. Tandis que l'on attend de vivre, la vie passe (*Lettres à Lucilius*, 1, 2). La distinction stoïcienne entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous prend la forme d'une prise de conscience de la valeur du temps. La seule chose qui soit à nous, le seul point minuscule où nous puissions exercer notre liberté, c'est le temps, et, dans le temps, le présent (1, 3 ; *Des bienfaits*, VII, 2, 4-5). Il faut donc se concentrer sur le présent, non pas sur l'instant infinitésimal qui est toujours ou passé ou futur, mais sur l'action ou l'événement qui est en train de s'accomplir. Cette attitude correspond à un changement radical de disposition intérieure : il faut supprimer à la fois la crainte et la soif de l'avenir qui nous torturent et le souvenir ou remords du passé qui nous pèse. « Compte chaque journée pour une vie distincte... Celui qui considère chaque jour sa vie comme achevée, n'a ni craintes ni soucis » (*ibid.*, 101, 8-10). La concentration sur le présent est étroitement liée à la pensée de la mort. Il s'agit de vivre chaque jour comme s'il était le dernier. Sur ce point d'ailleurs, épicuriens et stoïciens étaient d'accord. Horace (*Odes*, III, 29, 42) avait écrit : « Celui-là passera sa vie maître de lui-même et joyeux, qui pourra se dire, jour après jour : "J'ai vécu". » Sénèque lui fait écho : « Au moment d'aller dormir, disons avec allégresse : "J'ai vécu, j'ai parcouru la carrière que m'avait assignée la Fortune". Il est pleinement heureux, il a tranquille possession de lui-même celui qui attend le lendemain sans inquiétude. Quiconque a dit le soir : "J'ai vécu" se lève le lendemain pour recevoir quelque chose d'inespéré » (*Lettres à Lucilius*, 12, 9). Si l'on peut dire le soir : « J'ai vécu », c'est que, dans la perspective stoïcienne, toute action morale est pleinement achevée à chaque moment de sa durée. À chaque instant, le bonheur du sage est parfait : un cercle n'est pas plus un cercle, s'il est minuscule ou s'il est immense (*ibid.*, 74, 27). Le bonheur ne s'accroît pas avec le temps : un instant de bonheur équivaut à une éternité de bonheur.

Pour les stoïciens, en vertu du mélange total de toutes choses en toutes choses, chaque instant, donc chaque événement présent implique toute la chaîne des causes qui l'ont produit, donc tout l'univers. C'est pourquoi la concentration sur le moment présent peut se transformer en un autre exercice spirituel qui consiste cette fois à voir les choses dans la perspective du Tout et qui permet de prendre conscience à la fois de la petitesse et de l'insignifiance du moi individuel et empirique, et de la transcendance du moi, devenu raison parfaite, dont la vision et le vouloir coïncident avec la Raison universelle. L'étude du Tout, c'est-à-dire la physique, prend ainsi une dimension éthique. D'une part, elle conduit l'âme au bonheur par la contemplation du monde qui l'invite à consentir à la volonté du Destin et de la Raison universelle, d'autre part, elle aide l'âme à mieux comprendre à quel point les choses d'ici-bas auxquelles nous attachons tant de valeur sont indifférentes.

Le sage « se plonge dans la totalité du cosmos » (*Lettres à Lucilius*, 66, 6) ; par un mouvement naturel l'esprit s'étend à l'infini ; sa patrie, c'est tout l'espace, c'est tout le temps (*ibid.*, 102, 21). On pourrait dire qu'il accède ainsi à la splen-

deur de l'existence universelle. L'âme plane au milieu des astres et sait alors qu'elle revient à sa source ; elle regarde d'en haut les fourmis humaines, le « gouffre sans fond du temps » et l'immensité de l'univers. Alors les richesses, les possessions, les frontières lui paraissent minuscules et ridicules (*Quest. nat., prolog.*, 12-13).

Dans cette perspective de la contemplation du monde, on trouve chez Sénèque une notation tout à fait remarquable, presque unique dans l'Antiquité, lorsqu'il écrit (*Lettres à Lucilius*, 64, 6) : « Pour ma part, j'ai l'habitude de prendre beaucoup de temps à contempler la sagesse ; je la regarde avec la même stupéfaction avec laquelle, à d'autres moments, je regarde le monde, ce monde qu'il m'arrive bien des fois de regarder comme si je le voyais pour la première fois. » Il faut donc, non seulement, comme nous l'avons vu, s'efforcer de percevoir et de vivre chaque moment du temps, comme s'il était le dernier, mais il faut aussi s'efforcer de le percevoir comme si c'était le premier. Sénèque laisse entrevoir ici la transformation qui s'opère dans la perception du monde, lorsqu'on le contemple comme si on le voyait pour la première fois. Alors stupéfaction et admiration remplissent l'âme. Et, dans cette perspective, la comparaison de la contemplation du sage et de la contemplation du monde est particulièrement instructive. Tout d'abord, comme on peut le constater en comparant ce texte avec la 41[e] *Lettre à Lucilius*, ce qui remplit Sénèque de stupéfaction, lorsqu'il contemple le sage et lorsqu'il contemple le monde, c'est la présence sacrée, c'est la présence divine (41, 2), intérieure au sage, intérieure au monde : « En chaque homme de bien, un dieu habite. Quel est-il ? Nulle certitude ; mais c'est un dieu. » Ainsi dans la profondeur des bois, à la source des grands fleuves, on pressent le divin (41, 3). Et, de même que pour contempler le monde en tant que monde, il faut, par un exercice de concentration sur l'instant, retrouver un regard entièrement neuf, afin de voir le monde pour lui-même et non comme un objet qui peut nous servir ou nous menacer, de la même manière, pour pouvoir contempler la sagesse, il faut aussi changer totalement sa manière de voir et de vivre. On pourrait dire, que, pour voir le monde, il faut s'exercer à être monde, et que, pour voir la sagesse, il faut s'exercer à être sage.

La morale des devoirs ou des fonctions
L'amour pour le genre humain

Cette figure idéale du sage, Sénèque sait qu'il ne pourra jamais la réaliser, il sait qu'il n'est qu'un philosophe, qu'il ne peut réussir tout au plus qu'un homme de bien de deuxième classe, en fait un progressant, car, l'homme de bien de première classe, comme le phénix, n'apparaît peut-être qu'une fois tous les cinq cents ans (*Lettres à Lucilius*, 42, 1). C'est pour cet homme de bien de seconde classe que les anciens stoïciens, et pas seulement les stoïciens tardifs comme on le pense quelquefois, ont élaboré ce qu'ils ont appelé la morale des devoirs *(officia)* ou des actions appropriées (à l'être raisonnable), qui prescrit ce qu'il est raisonnable de faire dans les rapports avec les dieux, avec les hommes et avec soi-même. Mais la vie morale ne consistait pas dans l'accomplissement scrupuleux des règles prescrites, mais dans l'utilisation de ces pratiques comme matière d'exercice de la raison et de la vertu. Dans cette morale des devoirs, qu'il expose par exemple dans les traités *De la clémence, Des bienfaits, De l'oisiveté*, et dans la *Lettre* 95 *à Lucilius*, Sénèque insiste fortement sur le fait que, dans nos rapports avec autrui, le résultat de l'action est toujours incertain, parce qu'il ne dépend pas uniquement de nous, mais finalement de l'enchaînement général des causes, donc du Destin : « Tout devoir *(officium)* doit aller par le chemin de la vraisemblance : c'est comme cela que nous semons, que nous naviguons, que nous nous marions, que nous avons des enfants » (*Des bienfaits*, IV, 32, 2). Nous devons nous décider selon ce qui nous paraît raisonnable et faire toujours la part des événements incertains, donc « agir selon une clause de réserve » (IV, 34, 4-5) : « Je veux faire cela, à condition que rien ne m'en empêche, c'est-à-dire à condition que le Destin le veuille. » L'intention stoïcienne n'en est pas pour autant ce que l'on appelle au sens péjoratif une « bonne intention », mais elle est une « intention bonne », une intention ferme et arrêtée de faire le bien et de pratiquer la vertu, si possible en réussissant l'action projetée, sinon en contournant l'obstacle ou, s'il est infranchissable, en consentant au Destin.

Nous n'entrerons pas dans tous les détails de la doctrine stoïcienne des devoirs. Mais nous nous en tiendrons à l'essentiel, comme dit Sénèque, à « l'abrégé du devoir humain » : « Nous sommes les membres d'un grand corps. La nature nous a créés parents, nous engendrant à partir des mêmes origines et en vue des mêmes fins. Elle a mis en nous un amour mutuel et nous a faits sociables. Elle a fondé l'équité et la justice. En vertu des ses lois, c'est une plus grande misère de nuire aux autres que de subir le mal » (*Lettres à Lucilius*, 95, 52-53). Et Sénèque résume cette doctrine en citant le fameux vers de Térence (*Heautontimoroumenos*, 54) : « Je suis homme et je pense que rien de ce qui touche à l'homme ne m'est étranger. » Pour Sénèque, l'« homme », l'être raisonnable, nous dirions : la personne humaine, a une valeur absolue, quel que soit son sexe, son rang social (*Lettres à Lucilius*, 47, 1, à propos des esclaves) ou sa valeur morale : parlant de criminels condamnés à mort, que l'on obligeait à s'entre-tuer, Sénèque emploie une formule frappante : « L'homme, chose sacrée pour l'homme *(homo sacra res homini)*, on l'égorge maintenant par jeu et par passe-temps » (95, 33).

L'amour pour l'être humain résume la théorie des devoirs, mais il résume aussi pour Sénèque le

stoïcisme : « Aucune école n'a plus de bonté et de douceur, aucune n'a plus d'amour pour les hommes, plus d'attention au bien commun. La fin qu'elle nous assigne, c'est d'être utile, d'aider les autres et d'avoir le souci, non pas seulement de soi-même, mais de tous en général et de chacun en particulier » (*De la clémence*, II, 3, 3).

● *Œuvres*, éd. et trad. R. Waltz, F. Préchac, A. Bourgery *et al.*, Paris, Les Belles Lettres, 1922-1973. — *Entretiens, Lettres à Lucilius*, révision de la trad. de l'édition des Belles Lettres, préface P. Veyne, Paris, R. Laffont « Bouquins », 1993. — *Consolations*, trad. C. Lazam, préf. I. Hadot, Paris, Rivages, 1992. — *De la tranquillité de l'âme*, trad. C. Lazam, préf. P. Veyne, Paris, Rivages, 1988.

► ALESSE F., *La stoà e la tradizione socratica*, Naples, Bibliopolis, 2000. — ARMISEN-MARCHETTI M., *Sapientiae facies, étude sur les images de Sénèque*, Paris, Les Belles Lettres, 1989. — AUBENQUE P. & ANDRÉ J.-M., *Sénèque*, Paris, Seghers, 1964. — BECKER L. C., *A New Stoicism*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1998. — BOBZIEN S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendom Press, 1998. — GOLDSCHMIDT V., *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 2e éd., 1983. — GRIFFIN M. T., *Seneca, a Philosopher in Politics*, Oxford, Clarendon, 1976. — GRIMAL P., *Sénèque ou la conscience de l'empire*, Paris, Fayard, 1991. — HADOT I., *Seneca und die griechischrömische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, De Gruyter, 1969. — HADOT P., « Le sage et le monde », *Le Temps de la réflexion*, X, 1989, 177-188. — INWOOD B. dir., *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2003. — MICHAUD G. (dir.), *Sénèque le philosophe*, Paris, Hachette, 1992. — ROSENMEYER T. G., *Senecan Drama and Stoic Cosmology*, Berkeley, Univ. of California, 1989. — SEDLEY D. N. dir., *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2003. — VOELKE A.-J., *L'Idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, PUF, 1973.

Pierre HADOT

→ *Antiquité ; Bonheur ; Courage , Direction de conscience ; Marc Aurèle ; Platon ; Stoïcisme ancien ; Stoïcisme jusqu'au XVIIe s.*

SENS DE LA VIE → Bonheur

SENS MORAL
Sens moral et conscience morale

Si le sens moral et la conscience morale sont réunis dans un seul article, c'est qu'ils ont un point fondamental en commun : ils caractérisent la capacité grâce à laquelle des êtres doués de raison perçoivent ou connaissent le bien et le mal, ce qui leur permet tant d'évaluer et de diriger leurs conduites que de se juger eux-mêmes. C'est à la description de cette capacité que nous allons nous attacher et, comme on le voit immédiatement, un des points que nous devrons élucider est de savoir pourquoi deux expressions ont été utilisées au lieu d'une seule, et pourquoi « sens moral » n'apparaît qu'au XVIIIe s., alors que « conscience » peut se réclamer d'une vénérable antiquité. Le meilleur moyen de le savoir est, bien sûr, d'examiner la genèse historique de ces concepts.

On l'aura déjà remarqué : la question qui va nous occuper est une question de psychologie morale, et non d'éthique normative. C'est pourquoi, comme le note justement Thomas Reid, s'il s'agit d'un point très important pour la philosophie de l'esprit humain, il n'en va pas de même pour l'éthique, en ce sens qu'il est tout à fait possible d'être en désaccord sur la psychologie et de s'accorder sur le contenu des règles morales, sur ce qu'il y a à faire (*Essays on the Active Power...*, essai V, chap. II).

Commençons par examiner ce qu'il en est de la conscience morale.

La conscience morale dans l'Antiquité et au Moyen Âge

C'est chez Démocrite qu'on la rencontre pour la première fois, sous le terme *suneidêsis* / συνείδησις, que l'on traduira plus tard en latin par *conscientia* (Diels, 68 B 297). Cette expression signifie chez lui la perception que nous avons des actions mauvaises que nous avons commises, perception qui engendre la crainte de châtiments dans l'au-delà, c'est-à-dire quelque chose comme le remords. C'est le sens que le terme conservera dans l'Antiquité grecque et latine, mais parfois en s'élargissant : si la conscience perçoit le mal et le juge, elle saisit aussi le bien et le sage en éprouve de la joie. On le voit, συνείδησις désigne ce que les scolastiques nommeront *conscience conséquente*, c'est-à-dire celle qui suit nos actes et les évalue ; quant à la *conscience antécédente*, qui préside à la conduite des actions futures, elle n'a pas de terme réservé, Démocrite – ainsi qu'Aristote – utilisant σύνεσις, terme qui peut être traduit de manière plus large par « intelligence pratique ». Plus tard, les deux expressions tendront à s'identifier et on voit que, dans les Épîtres de Paul, συνείδησις désigne à la fois la conscience antécédente et la conscience conséquente : discerner le bien et le mal permet en effet de juger les actions passées et de conduire les futures.

La pensée médiévale est connue pour avoir introduit de nombreuses distinctions à titre de clarifications. Cela est particulièrement vrai dans le domaine de la psychologie morale, où bien des facultés et dispositions ont été dégagées pour rendre compte des multiples opérations de l'esprit humain. En ce qui concerne notre question, deux facultés sont invoquées, la *conscience* et la *syndérèse*. Ce dernier terme est peut-être une corruption du grec συνείδησις, mais il est possible aussi qu'il soit la translittération de συντήρησις, mot assez rare par lequel Jérôme désigne l'acte de s'observer soi-

même. Quoi qu'il en soit de ce point, qui indique déjà que les deux termes ont un sens proche, il importe de savoir pourquoi il y en a deux et non un seul.

Jérôme va nous aider à le savoir, car c'est à partir de certaines de ses remarques que la distinction va être tracée. En effet, elles seront souvent citées par la suite, notamment parce que Pierre Lombard les reprendra dans son *Commentaire des Sentences*, ce manuel philosophique de la scolastique. Pour Jérôme, la conscience – c'est le terme « syndérèse » qu'il emploie pour la désigner – est une puissance de l'âme *sui generis,* s'ajoutant aux trois qui sont en général admises à la suite de Platon et d'Aristote : les puissances rationnelle, concupiscible et irascible ; la syndérèse se place au-dessus de ces dernières et nous permet de discerner si nous péchons ou non, c'est-à-dire si nous laissons ou non guider notre conduite par les puissances inférieures de l'âme (concupiscible et irascible).

Si la conscience est une puissance irréductible, alors l'homme ne peut pas la perdre sans cesser d'être un homme ; dès lors même Caïn la conserve après son forfait, bien qu'il ne manifeste jamais aucun signe de repentir. Pourtant, un peu plus loin dans le même texte, Jérôme affirme que la conscience s'éteint chez des individus particulièrement mauvais, citant pour l'établir certains passages de l'Écriture ! C'est de cette incohérence que les médiévaux voudront sortir en distinguant syndérèse et conscience, la première étant, selon les mots mêmes de Jérôme, « l'étincelle de la conscience » qui ne s'éteint jamais, la conscience pouvant, elle, être offusquée par le péché.

Comme cela reste encore vague, les scolastiques introduiront de nombreuses précisions qui, cependant, vont rapidement faire émerger des différences doctrinales. Quelles sont ces précisions ? Il faut d'abord savoir ce que signifie « ne pas pouvoir s'éteindre ». Manifestement, il s'agit de l'impossibilité de perdre toute notion de bien et de mal ; mais cela est insuffisant, car alors quelqu'un pourrait pécher continuellement en croyant faire le bien, et cela sans avoir aucune possibilité de s'en rendre compte : il faut donc que la syndérèse soit quelque chose de plus qu'une simple conscience du fait qu'*il y a* du bien et du mal, et que dans son domaine elle ne puisse se tromper, qu'elle soit infaillible donc, au contraire de la conscience. Certes, mais comment concevoir leur rôle respectif ? C'est Philippe le Chancelier qui, dans sa *Summa de Bono*, rédigée vers 1235, va proposer une conception qui fera référence : la syndérèse est la connaissances des règles morales générales et fondamentales, que la conscience applique aux cas particuliers. C'est donc dans l'application que l'erreur peut se glisser, soit que les passions la gauchissent, soit que la raison se trompe ; mais alors, la syndérèse manifeste sa présence « en murmurant contre le péché », car même lorsque nous nous trompons, le mal en tant que tel continue à nous déplaire.

Thomas d'Aquin suivra : la conscience applique les jugements généraux de la syndérèse, laquelle est un principe immuable qui teste toutes nos actions, résistant au mal, notamment en « murmurant » et donnant son assentiment au bien (*De veritate*, p. 16-17). Par contre, Bonaventure va modifier la distinction : relevant que, dans cette question, il y va de notre connaissance du bien – de ce que la loi naturelle nous enjoint – *et* de notre inclination à le faire, il utilise pour désigner ces deux aspects la distinction de la conscience et de la syndérèse : la première nous dit que faire, et la seconde nous donne le désir de le réaliser ; elle est, dit Bonaventure en s'inspirant d'une distinction d'Aristote, une tendance innée à choisir les biens honorables plutôt qu'utiles (*Commentaire sur le* Livre des Sentences *de Pierre Lombard*, 2, 39).

Comme on le voit, Bonaventure et Thomas articulent différemment la distinction commandée par Jérôme : s'opposent ici une *conception volontariste* de la conscience – pour le franciscain, elle appartient à la volonté – à une *conception intellectualiste* – pour le dominicain, elle s'inscrit, tout comme la syndérèse, dans le domaine de la connaissance. Et, comme le relève Gilson, on peut ranger avec Bonaventure tous ceux qui se réclament du courant augustinien, Henri de Gand allant jusqu'à faire de la syndérèse et de la conscience les « moteurs » de la vie morale (*L'Esprit de la philosophie médiévale*, chap. XVII). Cette question de l'articulation des aspects cognitifs et conatifs dans la vie morale sera encore un des lieux de divergence dans les Temps modernes.

Une seconde question arrête les médiévaux : conscience et syndérèse ont chacune leur fonction propre, mais comment s'articulent-elles dans l'économie des propriétés de l'âme ? Cette question est d'autant plus pressante qu'ils rejettent tous l'élévation de la conscience au niveau de quatrième puissance de l'âme, proposée par Jérôme, qui l'avait appuyée sur la vision d'Ezéchiel, apercevant quatre êtres vivants possédant une tête à quatre faces, celle d'un homme, d'un lion, d'un taureau et d'un aigle, représentant les quatre puissances de l'âme (la conscience étant l'aigle). La question est généralement posée dans les termes suivants : syndérèse et conscience sont-elles des *potentialités* ou des *dispositions (habitus)* ? Autrement dit, sont-elles des capacités innées, émanant de la substance de l'âme, ou des capacités acquises, portant en elles une tendance à l'acte ?

Philippe le Chancelier estime cependant que l'alternative n'est pas correcte ; en effet, d'un côté, la syndérèse appartient à la substance de l'âme, puisqu'elle ne peut être perdue, mais d'un autre côté, comme elle nous pousse au bien et juge la moralité de nos actes chaque fois que nous agissons, elle paraît bien être une disposition, c'est-à-dire qu'elle s'exerce dès que les conditions à cet

effet sont remplies. La solution de Philippe sera de dire que la syndérèse est une *potentialité dispositionnelle*, c'est-à-dire une disposition innée. Si Bonaventure retiendra la solution et l'expression, Thomas d'Aquin ne le fera pas : pour lui, la syndérèse est une disposition appartenant à une potentialité, la raison, dont l'actualisation n'est rien d'autre que la conscience elle-même ; c'est que l'application d'une connaissance générale à des cas particuliers ne peut être qu'un acte. Toutefois, une troisième notion vient compliquer le tableau : la *prudence* ; Thomas n'a pas précisé leur articulation, mais la scolastique s'y est attelée par la suite, car il est rapidement apparu que prudence et conscience antécédente avaient des fonctions très proches. Selon le révérend père Deman, il faut dire, en toute rigueur, que la conscience reste un point de vue cognitif abstrait sur l'acte, alors que la prudence lie concrètement connaissance et action en éclairant la première et en purifiant le désir. La prudence est donc plus proche de la réalisation que la conscience : elle est seule vraiment motrice, directrice de la conduite donc. Par la suite, cependant, on tendra à penser qu'il s'agit là d'une distinction qui ne fait pas de différence, et dans les manuels de théologie morale, dès le XVIe s., l'étendue respective des traités de la conscience et de la prudence sera inversement proportionnelle, le premier finissant par éclipser le second.

On voit que la tendance des médiévaux, une fois qu'ils ont abandonné la thèse de l'irréductibilité de la syndérèse / conscience comme puissance *sui generis*, est de la considérer comme une disposition de la raison, Thomas allant parfois jusqu'à l'identifier à la raison droite dont parle Aristote (*Somme théologique*, I*a* II*ae*, q. 19, a. 5), Bonaventure et les augustiniens faisant en partie exception – en partie seulement, car ils ne nient pas que la raison *connaisse* le bien et le mal –. La tradition scolastique est donc cognitiviste et rationaliste : il s'agit de connaître le bien et le mal, ce que la loi naturelle dicte, et cette connaissance est la contrepartie de celle des principes théoriques. Comme le dit Thomas, c'est chaque fois d'intellection des principes qu'il faut parler, tantôt dans le domaine de la spéculation, tantôt dans celle de la pratique ; toutefois il ne s'agit pas ici de la distinction de deux facultés – la syndérèse est une disposition, on l'a vu –, car il est accidentel à un principe intellectuel d'être ordonné ou non à l'action (*Somme théologique*, I*a*, q. 79, a. 11). Cette doctrine doit encore être comprise sur l'arrière-fond de la doctrine augustinienne de l'illumination, illustrée par Bonaventure lorsqu'il parle d'une lumière éclairant l'âme et mettant la conscience et les autres dispositions cognitives à même d'appréhender les formes.

Le rejet de la scolastique par les Modernes entraînera celui de l'articulation de la raison dans ses multiples *habitus* et la distinction de la conscience et de la syndérèse ; c'est dire que, après le Moyen Âge, on ne retrouvera cette dernière que chez les théologiens se référant à la tradition, par exemple chez Bossuet, considérant conscience et syndérèse comme des modes de la raison, la première nous détournant du péché, la seconde nous reprochant le mal que nous avons fait, étant le « remords de conscience » (*Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. 1). Si on retrouve ici effectivement la distinction médiévale, on voit aussi qu'elle s'articule différemment, désignant la conscience antécédente et la conscience conséquente ; mais surtout, on se rend compte que la Modernité est déjà passée par là, puisque la question des dispositions de l'âme a fait place à celle de ses modes, conscience et syndérèse se distinguant alors seulement comme ce qui tend à nous écarter du mal, soit dans le présent et le futur, soit dans le passé, par le remords. Et ce sont là effectivement les caractéristiques de la conscience qui survivront à toutes ces discussions, comme on peut encore s'en assurer chez Rousseau, particulièrement dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard* (*Émile*, livre IV), où le caractère d'infaillibilité de cette « voix intérieure » qui est « le vrai guide de l'homme » est aussi souligné.

Il nous faut cependant regarder les choses d'un peu plus près et demander ce qu'il est advenu de la conscience, cette capacité complexe, lorsque, au XVIIe s., la pensée va prendre son tournant épistémologique, question d'autant plus pertinente que, comme on l'a dit, le problème qui nous occupe touche la psychologie avant l'éthique.

Ce qui caractérise notamment l'épistémologie nouvelle, à partir de Locke en tout cas, c'est d'une part qu'elle conçoit de manière différente l'opposition entre la raison et les sens, et d'autre part qu'elle centre son intérêt sur la question de l'origine de nos connaissances. En effet, pour les Scolastiques, ce qui constitue le caractère rationnel (ils disent *spirituel* ou *intellectuel*) ou sensible d'une faculté ou d'une opération de l'âme, c'est la nature de son objet – la conscience est donc une faculté intellectuelle, puisque le bien et le mal moraux ne sont pas des objets sensibles –, alors que, pour les Modernes, c'est le fait que son contenu est conceptuel ou non. Ainsi, pour ces derniers, la question importante sera de savoir si nous recevons les idées morales (idées sensibles) ou si nous les avons en nous (concepts innés ou obtenus par construction). On voit que cette question est parfaitement parallèle à celle qui oppose Locke et Leibniz sur le plan de la raison théorique : c'est la controverse entre les empiristes et les rationalistes. En éthique, elle naîtra un peu plus tard, avec Francis Hutcheson qui, dès 1725, développe une doctrine du *sens moral* – l'expression avait été suggérée par Shaftesbury, qui l'emploie dans son *Inquiry Concerning Virtue* –, même si, comme on le verra, ce n'est pas d'abord en réaction au rationalisme qu'il l'a fait. On comprend alors aisément que, pour beaucoup, « sens

moral » est simplement le nom que reçoit la conscience dans la Modernité, comme le souligne Thomas Reid : « Le nom de *sens moral*, bien que plus fréquemment donné à la conscience depuis les écrits de Lord Shaftesbury et du D[r] Hutcheson, n'est pourtant pas nouveau. Le *sensus recti et honesti* est une expression qui n'est pas inhabituelle chez les Anciens » (*Essays*, III, partie II, chap. VI).

Hutcheson et le sens moral

Dans la tradition issue de Locke, parler de « sens » implique une référence à des idées simples de sensation reçues passivement. Comment comprendre cela lorsqu'il est question de morale ? Hutcheson le dit très clairement : le sens moral est cette faculté qui, à la suite de la perception de la qualité morale de nos actions, nous fait éprouver un sentiment d'approbation ou de condamnation. Cette qualité morale – bon ou mauvais, vertueux ou vicieux (car, à l'époque, ces deux termes ne désignent pas seulement des dispositions morales, mais qualifient aussi les actions qui en émanent) – est, plus précisément et dans son aspect positif, la bienveillance, c'est-à-dire la propriété qu'ont nos *actions* (et non pas ici les personnes) de contribuer ou non au bien du genre humain. On comprend alors que notre philosophe définisse aussi le sens moral comme la faculté de recevoir des perceptions autres que celles qui naissent de l'avantage, et qu'il dirige en conséquence force critiques contre l'égoïsme moral et la réduction de la motivation à l'amour-propre, doctrines alors souvent soutenues à la suite de Hobbes ; bref, lorsque quelqu'un agit ou porte un jugement moral sur une action, il ne le fait pas nécessairement *au nom d'*un intérêt propre (*Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, 2[e] traité, Introduction et section I).

Le sens moral n'est, pour Hutcheson, pas le seul sens « nouveau » ; en effet, il donne le nom de « sens », outre aux cinq habituels, à toute capacité de recevoir du plaisir ou de la peine à la contemplation d'idées ; or, une telle perception naît non seulement de la bienveillance, mais encore de la beauté ou de l'harmonie, et si notre philosophe réserve le nom de « sens moral » pour la première, il parle de « sens interne » pour les autres. En fait, cette dernière expression vaut aussi pour le sens moral : ce n'est pas un sens externe, mais « une perception du plaisir ou de la peine », dont l'approbation et la condamnation sont des espèces, qui accompagne la perception d'une action, comme le sens de la beauté repose sur celle d'un objet extérieur, voire parfois intérieur, comme un théorème (*Recherche*, préface). Locke, déjà, avait relevé que le plaisir et la douleur se trouvent unis à la plupart de nos idées (*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, livre II, chap. VII, § 2), étant liés par conséquent tant à la sensation qu'à la réflexion, même s'il écarte l'expression « sens intérieur » (*Essai*, II, I, § 4) ; et Smith parlera du sens moral de Hutcheson comme d'un « sens réflexif ou conséquent », dont l'objet est déjà une perception, soulignant que c'est exactement cela que Locke entendait par « réflexion » (*The Theory of Moral Sentiments*, 7[e] partie, section III, chap. 3, § 6). On voit encore que le sens moral est bien un sens interne, si l'on fait attention à ce que, pour Hutcheson, l'idée simple qu'il perçoit est une émotion : l'approbation ou la condamnation. Cela lui permet de donner la définition suivante du sens moral : il est « une détermination de nos esprits à recevoir des actions observées les idées simples d'approbation ou de condamnation, détermination qui est antérieure à toute opinion quant à l'avantage ou au dommage que nous pourrions en ressentir » (*Recherche*, 2[e], I, § 8). Cela confirme que c'est d'abord contre l'égoïsme que la doctrine du sens moral a été conçue, l'approbation étant une idée simple, c'est-à-dire quelque chose qu'on ne peut expliquer en termes d'amour-propre ou d'intérêt privé : quand j'approuve une action, une conduite ou une personne, je ne fais aucun détour explicite ou implicite sur moi-même, car le jugement que j'en porte dépend uniquement de la bienveillance que j'y perçois.

L'approbation, ainsi que les idées qui y sont opposées, sont donc les objets du sens moral, tout comme les qualités sensibles sont les objets des cinq sens. Hutcheson trace très explicitement le parallèle, précisant que leur objet est l'analogue des qualités secondes et non des qualités premières : comme on dit alors, ce sont des perceptions qui existent dans notre esprit, et non pas les images d'une qualité extérieure. Mais que signifie exactement ce parallèle ?

D'abord et essentiellement que la perception de leur objet ne dépend pas de notre volonté – le sens est passif – et qu'elle n'est médiatisée par aucune connaissance : l'approbation s'échappe, nécessairement et immédiatement – on dirait de nos jours : spontanément. Ensuite, que même si ce ne sont que des perceptions, cela ne les prive pas de réalité, tout comme il en va du plaisir et de la peine (*Illustration*, IV). Enfin, qu'elles sont parfois trompeuses et qu'aucun être humain n'en est privé. Relevons encore, même si Hutcheson ne trace pas explicitement cette analogie, que l'approbation est à la bienveillance ce que la couleur est à l'étendue ; en effet, la qualité de bienveillance d'une action lui appartient intrinsèquement : elle existe réellement dans la chose indépendamment de l'observateur, qu'il la perçoive ou non (*Illustration*, IV), tout comme l'étendue, et c'est elle qui cause l'approbation en nous, de même que l'étendue cause en nous l'idée de couleur.

L'analogie disparaît toutefois lorsqu'on prend en considération la nature du sens : externe pour les qualités secondes, il est interne pour l'approbation. Cela signifie d'abord que ce dernier n'a pas d'organe, et donc qu'on ne peut expliquer ses

illusions par un défaut physique, mais surtout que les qualités secondes sont des propriétés des objets extérieurs, contrairement à l'approbation. Mais qu'en est-il alors de la perception de la bienveillance des actions ? Il semble qu'il faille distinguer deux idées, appartenant à deux plans différents : la bienveillance, qualité perçue dans la chose, et l'approbation, objet propre du sens moral ; c'est là exactement ce que dit Hutcheson lorsqu'il parle des « qualités morales, bonnes ou mauvaises, que l'on pense appartenir aux objets et que la structure même de notre nature nous détermine à approuver ou à désapprouver, selon le sens moral » (*Recherche*, 2e, II, § 2). Toutefois, d'autres textes attribuent la perception de la bienveillance au sens moral lui-même : « Il y a dans les actions quelque chose qui est appréhendé comme absolument bon, à savoir la bienveillance et un désir du bonheur général naturel des agents rationnels [et] notre sens moral perçoit cette excellence » (*Recherche*, 2e, VII, § 5).

Mais cette faculté morale, pourquoi est-elle un sens et non pas la raison elle-même, en tant que pratique ? Hutcheson s'en explique dans l'*Illustration sur le sens moral*, ainsi que dans sa correspondance avec Gilbert Burnet qui, justement, l'attaque sur ce point. C'est que, pour le rationaliste, il manque une fondation à la doctrine du sens moral, car la vertu doit être fondée sur la vérité, c'est-à-dire sur la nature immuable des choses, que seule la raison peut découvrir.

En effet, la morale a besoin d'une universalité et d'une nécessité strictes, qu'un sens ne saurait assurer, pas plus d'ailleurs qu'un sentiment d'approbation, voire même une volonté divine, car elle aussi pourrait, du moins par hypothèse, changer. Ainsi, c'est par la considération de la vérité de la proposition « le bien du tout doit être préféré au bien du particulier », que nous fondons la moralité de la bienveillance (*Lettre à Hutcheson*, 10 avril 1725). Ce n'est pas d'ailleurs que Burnet nie l'existence du sens moral, bien au contraire, mais il considère qu'on ne peut juger de sa rectitude qu'à la lumière de la raison, parce que, en définitive, agir bien signifie agir rationnellement, c'est-à-dire conformément aux obligations édictées par la raison (31 juillet et 7 août 1725).

La réponse de Hutcheson est que la contemplation d'une vérité n'est jamais une justification ni un motif pour une action : un être entièrement égoïste, c'est-à-dire dépourvu de sens moral, ne se rendra jamais à la maxime proposée par Burnet, même s'il connaît toutes les vérités pertinentes à ce sujet. Bref, une règle générale est de nature spéculative et, si elle peut aider à *formuler* des maximes de conduite qu'un être moral approuvera, elle n'en est jamais une par elle-même. Autrement dit, Burnet n'a pas vu que la bonté d'une maxime morale ne suit pas de la vérité de propositions factuelles que la raison peut découvrir – comme Hume le dira, « doit être » ne dérive pas de « est » – à moins qu'on interpose entre les deux un sens moral. Et si cela suffit pour la *justification* d'une maxime, c'est encore insuffisant pour la *motivation* d'une conduite, pour laquelle un désir, une affection ou un instinct sont de plus requis, ainsi que le disait la *Recherche* : « Comme si la raison ou la connaissance de n'importe quelle proposition vraie pouvait jamais nous mettre en action lorsqu'il ne s'offre aucune fin et que nous n'avons aucune affection ni aucun désir qui nous porte à cette fin » (2e, III, § 15). La distinction précise entre ces deux plans, celui de la justification *(justifying reasons)* et celui de la motivation *(exciting reasons)*, sera introduite, en référence à Grotius, dans la lettre du 9 octobre et développée dans l'*Illustration*. On reconnaît dans cette problématique l'analogue moderne de l'opposition entre les intellectualistes et les volontaristes, à la différence que, pour un Moderne, l'incitation est toujours de nature sensible, car il place toute la vie émotionnelle à ce niveau.

Par ailleurs, Hutcheson concède de bon gré que le sens moral n'est pas infaillible. Mais, selon lui, cela n'indique pas tant une défaillance de ce sens ou une variation de son fonctionnement d'un individu à l'autre, qu'une divergence dans les opinions qui influencent l'approbation : selon le contenu de nos croyances concernant le bonheur, la divinité, selon nos coutumes, nous jugeons différemment, mais, chaque fois, la cause est à chercher ailleurs que dans notre sens moral (*Recherche*, 2e, IV, § 3). On voit ainsi quel est le rôle de la raison en matière de morale : rectifier les croyances erronées, lutter contre les préjugés et l'ignorance ; l'approbation n'est décidément pas de son ressort (*Illustration*, section I). Bref, il n'est pas question de juger le sens moral par la raison, et si, effectivement, nos désirs et affections doivent être évalués, le sens moral est tout à fait adapté à cet effet.

Les réponses de Hutcheson ne satisferont pas Burnet, qui maintiendra que si la raison et les passions peuvent entrer en conflit, il faut bien qu'il y ait en nous un pouvoir *moral* ultime qui ne soit pas un sens et qui perçoive dans l'évidence les propositions morales (27 novembre et 25 décembre 1725).

On le voit, on retrouve dans cette controverse bien des éléments de l'opposition moderne entre l'empirisme et le rationalisme, de même que de la distinction des sens et de la raison qu'elle suppose, controverse dans laquelle un médiéval refuserait de se laisser entraîner, car il nierait que la raison ait pour seule fonction de connaître des vérités. Hutcheson le sait d'ailleurs très bien, puisqu'il rappelle que, pour les Anciens, la volonté était un appétit rationnel, supérieur aux appétits sensibles ; mais il relève que cette conception de la volonté a ensuite été oubliée, si bien que certains – les rationalistes – ont attribué le choix, le désir et l'amour à l'intellect, c'est-à-dire à la faculté de connaître les vérités, ce contre quoi Hutcheson s'élève, sans toutefois revenir aux conceptions anciennes (*Illus-*

tration, section I). Il reste donc qu'il existe pour notre philosophe un aspect affectif-donc-sensible dans le phénomène moral que les rationalistes ont complètement méconnu.

Mais ce sens moral, en quoi est-il différent de la conscience invoquée dès l'Antiquité ? Il est en tout cas clair qu'il partage avec elle certaines fonctions, notamment celle de juge intérieur, puisqu'il peut, précise Hutcheson, « nous rendre inquiets et mécontents de nous-mêmes » lorsque nous agissons en nous laissant mener par des motifs intéressés, d'où l'insatisfaction et le remords. Cela n'est d'ailleurs pas très éloigné de ce que Locke disait, qui parlait de la conscience comme de « l'opinion que nous avons de nous-mêmes de ce que nous faisons » (*Essai*, I, II, § 8), et qui mentionnait peu après le remords. Mais ici encore, le philosophe de Glasgow insiste sur l'analogie avec les autres sens, puisqu'il éclaire cette affirmation par une comparaison avec le goût, qui, lui aussi, peut s'opposer à l'intérêt personnel lorsque ce dernier commande d'avaler un médicament infect (*Recherche*, 2e, IV, § 2). Si le sens moral peut ainsi nous désapprouver, c'est qu'il y a chez tout homme une tendance naturelle à la bienveillance qui, en tant que naturelle, est indéfectible ; le sens moral l'est donc aussi, tout comme la syndérèse, bien qu'il n'ait aucun rapport à des principes moraux généraux : « Ce sens moral [...] il semble à peine possible de l'éteindre complètement » (*Recherche*, 2e, VII, § 1) ; « à peine possible » plutôt que « complètement impossible », car, conformément à la leçon de l'empirisme lockien, nous ne connaissons pas l'essence des êtres – si bien que le sens moral, « disposition naturelle à approuver et à admirer, ou à haïr et à honnir les actions, est [...] une qualité occulte » (*Recherche*, 2e, VII, § 3) – et ne pouvons que nous appuyer sur une généralisation d'induction, qui nous apprend que seules « des habitudes longues, invétérées » et vicieuses pourraient étouffer ce sens moral. Reste que ce n'est pas la loi morale, mais des sentiments, qui sont indéfectiblement en nous.

Quelques figures du sens moral

L'influence de Hutcheson sur la question du sens moral a été très grande chez les moralistes écossais. Voyons ce qu'il en a été chez David Hume, et chez ses deux successeurs à la chaire de Philosophie morale de Glasgow : Adam Smith et Thomas Reid, car cela permet de bien mettre en lumière les enjeux de cette conception.

La doctrine de Hume paraît de prime abord très proche de celle de Hutcheson ; en effet, il soutient que la raison est inerte, que la morale ne peut donc en dériver et qu'il faut à cet effet un sens moral, explicitement nommé « sens interne », caractérisé par l'approbation et la désapprobation, qui sont un plaisir et une douleur particulières. En outre, ce sens est analogue aux sens externes : vices et vertus sont similaires aux sons et aux couleurs en ce que ce ne sont pas des qualités des objets, mais des perceptions dans l'esprit (*A Treatise of Human Nature,* livre III, 1re partie, sections I & II). Si, dans son argumentation, il est plus cavalier, cela a l'avantage de bien mettre en évidence l'erreur que, à la suite de Hutcheson, il commet ici et que lui reproche Jonathan Harrison : Hume ne voit pas que, du fait que la raison n'est pas un principe d'action, il ne s'ensuit pas qu'elle ne perçoive pas les qualités morales, qu'il faille donc un sens à cet effet (*Hume's Moral Epistemology*, chap. I) ; et cela reste vrai même si, pour Hume, la fin de toute réflexion morale est de nous enseigner quel est notre devoir (*An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, section I, § 136).

Cela dit, il existe pourtant une différence d'accent entre les deux auteurs : si Hutcheson utilise en général l'expression « sens moral », Hume lui préfère habituellement celle de « sentiment », et s'il le fait, c'est parce que, pour lui, il est essentiel de souligner que le sens moral n'a aucune fonction cognitive : nous *sentons* ou, mieux, nous *éprouvons* le caractère vertueux d'une action lorsqu'elle nous plaît, nous ne l'inférons pas ni ne le constatons. Cela, d'après notre auteur, est plutôt bienvenu, car nous dispense de rechercher dans les choses la présence de relations ou de qualités incompréhensibles : vertus et vices ne sont pas plus dans les actions et les personnes que la beauté n'est dans le cercle – c'est pourquoi Euclide n'en parle pas –, ce sont des sentiments que nous éprouvons et projetons dans les choses. D'où le nom de *projectivisme* que cette doctrine a reçu : nous teignons et dorons les objets naturels des couleurs de nos sentiments, effectuant par là une sorte de création (*Enquiry*, appendice I, § 242 & 246). Bref, les jugements moraux ne sont pas descriptifs ou, s'ils le sont, ils décrivent uniquement certaines réactions émotionnelles de ceux qui jugent.

L'émotivisme de Hume et le fait bien connu de l'influence que Hutcheson a eue sur lui ont poussé nombre de ses interprètes, et singulièrement William Frankena, à remettre en question l'interprétation classique que l'on a longtemps donnée du sens moral comme étant une faculté cognitive percevant une propriété réelle. Ce qui l'a notamment permis, c'est la prise en considération de ce que la notion de « perception » n'avait pas nécessairement, au XVIIIe s., un caractère intentionnel, mais signifiait aussi « éprouver une émotion », comme dans l'expression « percevoir un plaisir », souvent utilisée – ainsi que Reid le fera remarquer, les simples sentiments n'ont pas d'objet (*Essays*, VI, chap. VII) –, si bien que, lorsque Hutcheson dit : « Cette approbation ou perception de l'excellence morale » (*Recherche*, 2e, I, § 1), on ne peut trancher sans nuance et faire comme si l'approbation était cognitive.

Il s'agit donc de savoir si le sens moral perçoit ou éprouve. Ce que nous avons vu permet d'y répondre aisément : fondamentalement, il éprouve,

car son exercice est d'approuver et de condamner – ce sont les idées simples du sens moral – qui sont des émotions du type du plaisir et de la douleur. Il n'est donc pas un organe de connaissance et ses idées ne renvoient à aucune réalité extérieure : anti-cognitivisme et anti-réalisme donc. Toutefois, il arrive aussi à Hutcheson de dire, on l'a vu, que le sens moral perçoit la bienveillance des conduites, qui est une propriété axiologique connue et réelle : cognitivisme et réalisme donc. La réponse à la difficulté réside donc simplement dans l'étendue que notre philosophe est prêt à donner au sens moral et, s'il incline à le limiter aux réactions émotives, ce n'est pas là une leçon constante chez lui. Ce qui est en jeu et demeure inexpliqué en définitive, c'est le statut des propriétés axiologiques telles que la bienveillance : Hutcheson paraît hésiter entre l'affirmation qu'il y a quelque chose de bon à connaître dans la situation et celle qu'il n'y a rien de bon à y connaître, car c'est l'approbation elle-même qui y projette le caractère de bonté ou de bienveillance, sur la base de la perception d'une propriété non axiologique.

Cette hésitation, Hume n'y est pas sujet, même si, lui aussi, parle de « perception », car il dit explicitement que la bonté ou la malice d'une action est non pas découverte, mais sentie par un sens interne ou un sentiment à l'occasion de la réflexion sur l'action elle-même (*Treatise,* III, 1e, sect. I). Ainsi, lorsqu'on lit que l'approbation est produite par la considération des sentiments d'humanité, c'est-à-dire de la bienveillance, il ne faut pas attribuer la perception de la bienveillance au sens moral lui-même, ni concevoir cette qualité comme une propriété objective (*Enquiry*, IX, § 233). Et cela, en définitive, atténue la critique formulée par Harrison dont nous avons parlé : si posséder un sens moral, c'est éprouver des émotions, et que percevoir les qualités morales n'implique rien de plus, alors on comprend le reproche que, à la suite de Hutcheson, il a adressé aux rationalistes.

Dans l'exposition de ses conceptions morales, Smith reconnaît dès l'abord que deux questions fondamentales ont été tranchées : le rationalisme éthique a été réfuté par Hutcheson, et tant ce dernier que Hume ont définitivement fondé la morale sur les sentiments. Certes, Smith n'est pas totalement d'accord avec eux, et il reproche particulièrement au premier d'avoir eu recours à une faculté inédite, alors qu'il aurait dû voir que la sympathie permet d'expliquer l'approbation et la désapprobation (*The Theory of Moral Sentiments*, 7e partie, section III, chap. III) ; Hume, d'ailleurs, pensait déjà que le sentiment d'utilité remplissait ce rôle.

Cela dit, il reste cependant un certain nombre de *desiderata*, celui-ci notamment : les idées simples du sens moral sont l'approbation et la condamnation ; mais le sens moral de chacun n'est pas toujours optimal, que ce « chacun » désigne un individu ou un groupe ; dès lors, il s'agit de dire en quoi consiste un sens moral droit, ou qui a autorité pour juger. Hutcheson et Hume ont donné quelques éléments de réponse, lorsque par exemple ils ont indiqué que la bienveillance la meilleure est celle qui s'étend à toute l'humanité ou qu'ils ont mentionné le rôle déformant des préjugés et de certaines croyances, mais ils n'ont pas été beaucoup plus loin. Smith, lui, va faire la théorie de ce problème et répondra : le sens moral droit est celui d'un spectateur impartial.

Or, ce spectateur impartial, Smith le nomme aussi « juge intérieur » ou « conscience » *[conscience]*. C'est qu'il ne représente pas une personne réelle, mais cette faculté que nous avons de pouvoir juger nos conduites et nous-mêmes. N'est-il donc rien d'autre que le sens moral en tant que droit ? Pas exactement : il présuppose certes un tel sens, par lequel nous approuvons ou désapprouvons des conduites, mais il y ajoute quelque chose : la conscience *[consciousness]* d'avoir agi conformément ou non à ce que nous dit le sens moral (*Theory*, 7e, III, 3, § 15). La conscience est donc une faculté qu'on peut appeler réflexive – elle reprend certains attributs de la conscience conséquente des scolastiques –, et, dans un passage, Smith va jusqu'à l'appeler « raison » (*Theory*, 3e, III, 3, § 4).

S'agit-il d'un abandon de l'empirisme ? Notons d'abord qu'être empiriste en éthique n'implique aucun rejet de la raison, et Smith tient à montrer tout son travail dans la formation inductive des règles générales de conduite (*Theory*, 7e, III, 2, § 5-6) ; mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit ici : l'assimilation de la conscience à la raison irait bien plus loin. Ce texte reste toutefois plutôt isolé et se trouve dans un passage où on devine la vieille opposition platonicienne et paulinienne des sentiments et de la raison : nos sentiments passifs sont égoïstes, par opposition à nos principes actifs, la « faible étincelle de la bienveillance que la nature a allumée dans notre cœur » étant bien incapable de lutter contre les premiers.

Chez Reid, par contre, la raison va décidément revenir, lorsqu'il insiste sur la maîtrise de soi *(self-government)*, nécessaire pour vaincre les passions – à cet effet il emploie les termes mêmes de l'Écriture – et sur le fait que la nature nous a doués d'affections, c'est-à-dire de principes d'action bienveillants qui, cependant, doivent encore être dirigées par la raison. Et quand il en va ainsi de la bienveillance sociale, alors on peut dire qu'elle est l'image même de Dieu en nous (*Essays*, III, part. II). Quel est alors le rôle du sens moral, dont on sait que, pour Reid, il est l'autre nom de la conscience ? D'approuver la bienveillance, bien sûr, mais pas seulement : « Par un pouvoir particulier de l'esprit que nous appelons *conscience* ou *faculté morale*, nous acquérons la conception du bien et du mal dans la conduite humaine, du mérite et du démérite, du devoir et de l'obligation morale, ainsi que les autres conceptions de la morale, et, par la même faculté, nous percevons

que certaines choses sont bonnes et d'autres mauvaises dans la conduite humaine ; les premiers principes de la morale sont dictés par cette faculté et nous avons la même raison de nous y conformer que de suivre les déterminations de nos sens ou de nos autres facultés naturelles » (*Essays*, III, part. III, chap. VI). Le sens moral a, en gros, retrouvé tous les pouvoirs de la conscience des Médiévaux, et Hamilton mettra en note de ce passage que c'est là à peu près la même chose que la raison pratique de Kant. Reid peut toutefois sans difficulté conserver le terme de « sens », car, pour lui, un jugement accompagne nécessairement toute sensation : le sens juge, et il reproche à ses prédécesseurs d'avoir pensé différemment, dégradant ainsi les sens. Cela n'empêche pas qu'il préfère en général parler de « faculté morale » et qu'il aille jusqu'à dire que la conscience est un pouvoir de l'esprit qui est à la fois actif et intellectuel (chap. VIII) ; c'est qu'elle n'est en définitive rien d'autre que notre esprit lui-même, en tant qu'il s'applique à la conduite pour l'évaluer (acquitter, condamner, punir) et la motiver ou la guider, cela avec une insistance particulière sur la notion de loi, la conscience étant la loi de Dieu gravée dans notre cœur (*Essays*, V, chap. I). Bien sûr, elle s'applique aussi à nous-mêmes, d'où la bonne conscience, joie la plus pure que nous puissions éprouver.

On observe donc bien avec Reid un retour de la raison et, avec lui, du cognitivisme. Il objecte d'ailleurs à l'émotivisme de Hume que « *x* a bien agi » ne peut signifier « l'action de *x* me donne un sentiment agréable », car d'une part la première n'exprime pas un fait, au contraire de la seconde, et d'autre part s'il est loisible de contester la première, il serait injurieux de le faire pour la seconde, car cela laisserait entendre que le locuteur ne sait pas ce qu'il ressent (*Essays*, V, chap. VII). À cela s'ajoute un retour au réalisme « naïf », puisque pour Reid les qualités sensibles, esthétiques et morales sont toutes des propriétés réelles des objets : la beauté est une qualité du cercle, car elle est immédiatement perçue par un bon goût. Et si Euclide n'en parle pas, cela ne milite en rien contre sa réalité, mais signale tout simplement que ce n'est pas une propriété mathématique, ce dont personne de sens rassis n'a jamais douté.

Retour de la raison chez Reid donc, mais retour du rationalisme proprement dit chez Kant. En effet, pour le philosophe de Königsberg, le sens moral n'est qu'un sentiment qui, comme tel, ne saurait déterminer la loi du devoir énoncée par la raison pratique. Il n'est qu'un sentiment : « quant au sentiment moral, ce prétendu sens particulier », lit-on dans les *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, ce qui signifie, d'après les précisions données dans la *Doctrine de la vertu*, que si un sens est « une faculté théorique de perception », un sentiment « est quelque chose de simplement subjectif, qui ne procure aucune connaissance » (introduction, § XII, *a*). Il n'a donc pas la moindre fonction cognitive, conformément à ce que Hume pensait ; mais l'essentiel est ailleurs : il n'est qu'un sentiment, donc il ne saurait déterminer la loi du devoir. Cela est étayé par trois arguments (*Critique de la raison pratique*, livre I, chap. I, § 8, rem. 2 et *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, 2[e] section, « Division de tous les principes de la moralité ») :

1) Le concept de la moralité doit *précéder* les sentiments ; sinon, pourquoi désapprouverait-on le vice ? Cela ne serait effectivement pas possible si, ainsi que la vertu, il était constitué par nos réactions émotionnelles. Autrement dit, pour éprouver approbation ou désapprobation, il faut déjà être une personne morale, car seul un être ainsi fait peut se réjouir de « la conscience de l'accord de ses actes avec le devoir ».

2) Le principe du sentiment moral est un principe *matériel* et non point *formel* comme l'est celui de l'autonomie de la volonté. Or, une loi universelle ne peut être établie en vertu de conditions empiriques, ce que sont justement des sentiments, tels que l'approbation et la désapprobation. C'est que de telles conditions n'ont aucune fixité et qu'elles varient indéfiniment.

3) En tant qu'empirique, le sens moral est apparenté au principe du bonheur personnel, qui est « le plus condamnable ». Autrement dit, sur le plan de la motivation, il substitue les mobiles de la sensibilité aux motifs de la raison ; et même si ceux-là sont désintéressés dans le cas de la sympathie – contrairement à la recherche égoïste du bonheur –, ils n'en restent pas moins des intérêts empiriques, c'est-à-dire déterminés par l'agrément ou le déplaisir que les actions procurent.

On le voit, pour Kant comme pour les rationalistes du temps de Burnet, il n'est pas possible d'assurer du côté d'un sens ou d'un sentiment une universalité morale décentrée par rapport à soi-même et à ses inclinations : ni l'agir droit ni la motivation ni la justification ne peuvent avoir de fondement légitime hors de la raison pratique : « Des sentiments qui par nature se distinguent les uns des autres par une infinité de degrés ne fournissent guère une mesure égale du bien et du mal, sans compter que celui qui juge par son sentiment ne peut point du tout juger valablement pour les autres ». Toutefois, cela ne revient pas à nier l'existence d'un tel sentiment, ni même sa valeur, au contraire, une fois qu'il a été mis à sa juste place, et Kant va jusqu'à dire que « c'est un devoir d'établir et de cultiver ce sentiment » *(Critique de la raison pratique)*.

Pourquoi cela ? La *Doctrine de la vertu* va nous le faire comprendre. À la lecture des textes, on se rend compte rapidement que le sentiment moral est, en définitive, de nature assez particulière. En effet, s'il reste vrai qu'il ne peut l'emporter sur la raison pratique dans l'ordre de la

justification, ni régir le libre-arbitre dans celui de la motivation, il entretient néanmoins un lien particulier avec les facultés rationnelles en ce qu'il suit naturellement la représentation de l'action inspirée par le devoir ; en cela il n'est pas un sentiment *pathologique*. Autrement dit, il est « au plus haut point suscité par une simple représentation rationnelle » (introduction, § XII, *a*), si bien que, en définitive, il caractérise « la *capacité* d'être mû dans notre libre arbitre par la raison pure pratique (et sa loi) ». Le sentiment moral est un relais motivant psychologiquement, suscitant notre intérêt pour l'action que la loi du devoir nous impose. Dès lors, on comprend qu'il existe une obligation de le cultiver et que si, par impossible, une personne en était dépourvue, « elle serait moralement parlant morte » : insensible au devoir et à la loi, elle ne pourrait être motivée par eux et, en conséquence, serait inapte à éprouver ce contentement de soi-même qui caractérise celui qui agit ordinairement en conformité avec l'impératif catégorique.

Rationalisme, réalisme et cognitivisme

Jusqu'ici, nous avons tenté de mettre en évidence les motivations philosophiques qui ont déterminé l'introduction de la conscience morale et du sens moral : articulation des phénomènes de la psychologie morale en réponse à des impératifs théologiques d'une part, lutte contre le rationalisme et contre l'égoïsme d'autre part : nous approuvons spontanément et naturellement la bienveillance des conduites, sans arrière-pensée concernant nos propres intérêts, tout comme nous éprouvons du plaisir lors de certaines perceptions. C'est encore dans cet esprit que l'abbé Yvon, dans l'*Encyclopédie*, écrit : « J'appelle *sentiment moral* cette approbation du bien, cette horreur pour le mal, dont l'instinct ou la nature nous prévient antérieurement à toutes réflexions sur leur caractère et sur leurs conséquences. C'est là la première ouverture, le premier principe qui nous conduit à la connaissance parfaite de la morale, et il est commun aux *athées* aussi bien qu'aux théistes » (art. *Athées*) ; toutefois, pour l'abbé, cela ne suffit pas pour garantir la rectitude morale des actions, car il y manque encore le caractère d'obligation qui réclame l'intervention d'un législateur suprême : l'athée ne peut être donc véritablement moral, sinon par accident.

On le voit, peu d'auteurs se satisfont d'un sens moral laissé à lui-même : il faut l'épauler, et qui mieux que Dieu ou la raison est apte à le faire ? Dans le contexte pluraliste et sécularisé qui est devenu le nôtre, c'est bien sûr la dernière qui remporte la palme ; ainsi, de nos jours, on rencontre un rationalisme chez des auteurs comme John Rawls et Charles Larmore, le second maintenant notamment que « les faits moraux peuvent se concevoir comme des *raisons*, donc comme faisant partie de l'ensemble des raisons de croire et d'agir que nous pouvons reconnaître, non par la perception, mais par la *réflexion* » (*Modernité et Morale*, chap. I, § 1). Kant reste une des grandes références des moralistes contemporains, mais c'est toutefois un Kant modifié, particulièrement sur un point ; en effet, son rationalisme moral se caractérise notamment en ce qu'il est formel et n'admet l'existence que d'un *seul* principe moral suprême. Cette conception a cela de séduisant que, pour celui qui l'accepte, l'existence de conflits éthiques définitifs et insolubles devient impossible ; mais ce qui faisait la force de l'universalisme formel au XVIII[e] s. fait aujourd'hui sa faiblesse, et bien rares sont ceux qui se réclament encore d'un tel « monothéisme » éthique, la préférence étant donnée à une pluralité de principes plus substantiels, à un « polythéisme » éthique, pour parler encore à la manière de Engelhardt.

Cela dit, il serait erroné de conclure que le rationalisme a eu définitivement gain de cause sur la question qui nous occupe et que Hutcheson n'a plus de disciples, car la perception a toujours conservé des partisans, tant en phénoménologie où la figure de Max Scheler vient immédiatement à l'esprit, qu'en philosophie analytique, où John McDowell, particulièrement, souligne à son tour le parallélisme entre les valeurs et les qualités sensibles que nous percevons dans le monde : si nous voulons nous comprendre nous-mêmes, si nous voulons saisir le sens des réponses que nous faisons à la réalité, nous devons admettre l'existence de couleurs et de propriété axiologiques indépendantes de nos expériences particulières : ce n'est pas la peur qui rend un objet effrayant, mais c'est parce qu'il est effrayant qu'il nous fait peur (*Values and Secondary Qualities*).

La question du rationalisme n'est toutefois qu'un aspect de notre problème, même si ce fut l'un des premiers dans la Modernité, et chemin faisant nous avons vu surgir d'autres interrogations qui, dans la pensée contemporaine, ont pris une grande importance. C'est surtout le cas du projectivisme, mentionné à l'occasion de l'étude de la position de Hume, qui entre dans une problématique plus large, délimitée par deux oppositions, celle du réalisme et de l'antiréalisme moral (existe-t-il des valeurs morales qui soient indépendantes de nous ?), ainsi que celle du cognitivisme et du non-cognitivisme (les énoncés axiologiques ont-ils une valeur de vérité ou non ? décrivent-ils le monde ou non ?). Le projectivisme de Hume, ainsi que l'émotivisme qui l'accompagne, est une position exprimant le premier terme de chaque opposition ; Kant aussi se range dans le même camp, d'autant qu'il précise : « Nous n'avons pas plus pour le bien et le mal (moral) un *sens* particulier que nous n'en avons pour la *vérité* » (*Doctrine de la vertu*, introduction, § XII, *a*) : il n'existe pas de qualités morales dans les choses que nous percevrions, que ce soit par les sens ou par la raison. Par contre, Reid, Scheler et McDowell se placent de l'autre côté, le cognitivisme du premier étant même une forme d'intuitionnisme, affirmant que

les principes moraux ne sont pas déductibles de prémisses non morales, mais sont des principes *sui generis* : « Les premiers principes de la morale ne sont pas des déductions. Ils sont auto-évidents ; et leur vérité, comme celle des autres axiomes, est perçue sans raisonnement ou déduction » (*Essays*, V, chap. VII).

Sur ce dernier point d'ailleurs, Hutcheson le rejoint lorsqu'il dit que le sens du mot « juste » nous est donné par notre sens moral (*Illustration*, IV) ; en revanche, il est beaucoup plus difficile de dire s'il faut l'entendre dans un sens cognitiviste ou non, on l'a vu. On trouve ici à la fois l'indication d'une progression, d'un progrès même, dans la formulation des enjeux philosophiques, autant qu'une limite de l'interprétation rétrospective des auteurs du passé, lorsque les questions que nous nous posons ne recouvrent pas celles qui les préoccupaient, et cela même si celles-là se fondent sur celles-ci et leur empruntent une partie de leur motivation et de leur signification. C'est encore particulièrement vrai de la notion de conscience morale ; en effet, on aura peut-être été étonné de ne plus la voir mentionnée dans la problématique contemporaine ; mais c'est que, hors de la tradition néo-scolastique, sa signification s'est neutralisée au cours de la Modernité, en ce sens qu'elle en est venue à désigner tout simplement notre faculté morale ; Reid, on l'a vu, effectue explicitement l'identification. Cela, toutefois, en conservant un accent particulier sur son aspect de voix intérieure indéfectible, comme on l'a observé avec Rousseau et ainsi que Kant encore le souligne : « La conscience est la raison pratique représentant à l'homme son devoir pour l'acquitter ou le condamner » (*Doctrine de la vertu*, introduction, § XII, *b*). Par là, elle s'est pour ainsi dire lexicalisée et a perdu dans les *débats* actuels la place centrale qui était la sienne, tout en devenant particulièrement féconde dans la *rhétorique* morale.

► BONAVENTURE, *Commentaire sur le* Livre des Sentences *de Pierre Lombard*, in *Opera omnia*, vol. 2, Florence, Quaracchi, 1885. — BOSSUET J. B., *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, in *Œuvres complètes*, vol. 10, Paris, Lefèvre & Gaume, 1836. — COHON R. éd., *Hume : Moral and political philosophie*, Aldershot, Ashgate, 2001. — DARWALL S., *The British Moralists and the Internal Ought*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1995. — DEMAN Th., *Prudence et Conscience*, *in* THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, La Prudence, La Revue des Jeunes, 1949. — DONAGAN A., *The Theory of Moralists*, Univ. of Chicago Press, 1977. — FRANKENA W., *Hutcheson's Moral Sense Theory*, in *Journal of the History of Ideas*, vol. XVI, 1955/3. — GAUTHIER R.-A. & JOLIF J.-Y., *La Conscience*, *in* ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, Paris, Nauwelaerts, 1970, t. II-2. — GILSON É., *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1944. — HARRISON J., *Hume's Moral Epistemology*, Oxford, Clarendon Press, 1976. — HOPE V. M., *Virtue by Consensus*, Oxford, Clarendon Press, 1989. — HUME D., *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1967 ; *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1902. — HUTCHESON F., *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, trad. A.-D. Balmès, Paris, Vrin, 1991 ; *Illustrations on the Moral Sense*, Cambridge (Mass.), Belknap Press of Harvard UP, 1971. — KANT E., *Critique de la raison pratique*, trad. F. Picavet, Paris, PUF, 1983 ; *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Vrin, 1980 ; *Métaphysique des mœurs*, « Doctrine de la vertu », trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1985. — LARMORE Ch., *Modernité et Morale*, Paris, PUF, 1993. — LOCKE J., *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. Coste, Paris, Vrin, 1972. — MCDOWELL J., Values and Secondary Qualities, *in* HONDERICH T., *Morality and Objectivity*, Londres, RKP, 1985. — MCNAUGHTON D., *Moral Vision*, Oxford, Blackwell, 1988. — PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de Bono*, *in* LOTTIN O., *Psychologie morale aux XIIe et XIIIe s.*, vol. 2, Gembloux, J. Duculot, 1948. — POTTS T., *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge, Univ. Press, 1980. — PRICHARD H. A., *Moral Obligation*, Oxford, Clarendon Press, 1949. — RAPHAEL D. D. éd., *British Moralists, 1650-1800* (1969), 2 vol., Indianapolis, Hackett, 1991 ; *The Moral Sense*, Oxford Univ. Press, 1947. — REID T., *Essays on the Active Power of the Human Mind*, in *Philosophical Works*, Hildesheim, Olms, 1983. — ROUSSEAU J.-J., *Émile*, in *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, Gallimard « Pléiade », 1969. — SCHNEEWIND L., *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998. — SMITH A., *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford, Clarendon Press, 1976. — THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, in *Opera omnia, jussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, Rome, t. IV ; Paris, Le Cerf, 2 t., 1984 ; *De Veritate*, in *Questions disputées*, t. I, Turin, Marietti, 1953.

Bernard BAERTSCHI

→ *François d'Assise et Bonaventure ; Hume, Intuitionnisme ; Kant ; Moyen Âge, Prudence ; Smith ; Thomas d'Aquin.*

SENTIMENTS

Sentiments moraux

Moralité et sensibilité : du fondement passionnel au langage symbolique des affects

La tentative visant à mettre en évidence le rôle capital joué par les sentiments dans la vie morale s'oppose aux puissants courants d'inspiration rationaliste qui ont largement régné sur la réflexion philosophique relative à la morale. Ce courant rationaliste s'est certes exprimé sous la forme de variantes fortement différenciées, et à bien des égards, on pourrait se demander si la persistance du terme de raison ne masque pas une altérité profonde qui oppose plus qu'elle ne rapproche les concepts stoïcien, cartésien ou kantien de la raison. Il demeure que la rationalité, caractérisée dans une topique des facultés de l'esprit par son opposition aux passions, constitue bien le fondement de la moralité chez Kant comme chez Descartes, dans un cas par l'intermédiaire de la théorie des principes de la raison pure pratique (c'est-à-dire de la reconnaissance de la dimension

pratique de la raison pure, de sa capacité à déterminer *a priori* la faculté de désirer au moyen de la seule forme des principes déterminants de la volonté), dans l'autre par l'intermédiaire d'une théorie du jugement et d'une réflexion sur la hiérarchie des perfections (voir notamment *Lettres à la princesse Élizabeth du 15 septembre* et *du 6 octobre 1645*, et *Les Passions de l'âme*, articles 152 et *sq.*).

Toute approche rationaliste de la morale n'implique pas nécessairement l'élimination totale de la sensibilité : en témoigne avec éclat le rôle central de la générosité – à la fois passion et vertu – dans la dernière présentation que Descartes donne de sa réflexion morale (l'article 161 des *Passions de l'âme* utilise la formule de « vertu de générosité », et précise qu'elle est « comme la clef de toutes les autres vertus »). Mais de manière générale, le sentiment et la passion ne peuvent jouer de rôle fondateur dans l'éthique rationaliste et sont pensés comme obstacles à l'exercice de la vertu, ce que confirme d'ailleurs le statut ambivalent de la générosité cartésienne, simultanément passion et remède général contre les dérèglements des passions. La réflexion de Kant fournit à cet égard un cas limite : dans l'analyse criticiste de la morale, la part dévolue aux sentiments moraux, si elle n'est pas absolument nulle, est toutefois limitée à une extension minimale. Seul le respect se voit attribuer un rôle légitime dans la vie morale ; mais Kant précise clairement que ce privilège s'explique par le statut spécifique de cette instance, qui n'est justement pas à proprement parler un sentiment : « Le respect pour la loi morale est un sentiment qui est produit par un principe intellectuel, et ce sentiment est le seul que nous connaissons parfaitement *a priori*, et dont nous pouvons apercevoir la nécessité » (*Critique de la raison pratique*, « Des mobiles de la raison pure pratique », p. 77). Le respect n'est donc pas une inclination pathologique, et un véritable sentiment moral originaire serait pour Kant un non-sens : « Il n'y a point antérieurement dans le sujet de sentiment qui le déterminerait à la moralité » (*ibid.*, p. 79). En d'autres termes, c'est la loi morale elle-même qui est un mobile de l'action morale en ce qu'elle provoque dans le sujet un « sentiment favorable à l'influence de la loi sur la volonté » *(ibid.)*. On assiste donc, avec la pensée criticiste, à la réduction maximale du rôle du sentiment dans l'éthique, la moralité étant assimilée à la pure législation de la raison.

Face à ces courants se développe une analyse des phénomènes moraux qui s'efforce de contester l'élucidation rationaliste de la morale, et ce de deux manières. La première voie, suivie notamment par certains penseurs empiristes britanniques, consiste à opérer une interversion des rôles respectifs des facultés de l'esprit dans la production du jugement moral aussi bien que dans le déclenchement de l'action de manière générale : la raison, pure capacité de l'esprit à effectuer des enchaînements et des transitions, est ainsi reconnue pour indifférente – inapte à opérer spontanément un choix, et donc à produire un jugement de valeur au sujet d'un acte ou d'une situation concrète –, et simultanément pour impuissante – donc inapte à se traduire de manière efficace par une dynamique pratique, c'est-à-dire à déclencher par elle seule une action. Elle devient dans ces conditions « l'esclave des passions », suivant la formule frappante lancée par Hume (*Traité de la nature humaine*, livre II, 3[e] partie, section 3, p. 524). Le « principe » de la moralité ne peut donc plus être qu'une passion, pour Hume une passion calme, qu'il désigne tantôt par le terme de sympathie *(Traité de la nature humaine)*, tantôt par celui de bienveillance *(Enquête sur les principes de la morale)*.

Hume n'est toutefois pas le seul avocat de cette position anti-rationaliste, largement représentée dans la philosophie britannique du XVIII[e] s. où elle connaît plusieurs variantes : avant lui, Hutcheson avait défendu l'existence, à côté d'un sens naturel orienté vers l'intérêt propre de l'individu, d'un véritable sens moral originel, caractéristique de la nature humaine, et à l'exercice duquel se ramène la vertu : ce sens moral spécifique, que *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* identifie à la « bienveillance » (2[e] traité, section III, VI, p. 175), recouvre ainsi un amour général pour l'humanité, producteur des sentiments d'attrait ou de répulsion face aux différents types de conduites, qui donc se trouve être la source principale des jugements d'approbation ou de désapprobation. Après Hume, Adam Smith prolonge à son tour la contestation du rationalisme en défendant dans sa *Théorie des sentiments moraux* une élucidation de la morale enracinée cette fois non plus dans un sens moral *stricto sensu*, ni dans une passion directrice, mais dans un principe primitif dont l'originalité est d'être antérieur à toutes les passions, notamment à l'amour de soi ou au souci de l'intérêt personnel : « Quelque degré d'amour de soi qu'on puisse supposer à l'homme, il y a évidemment dans sa nature un principe d'intérêt pour ce qui arrive aux autres, qui lui rend leur bonheur nécessaire, lors même qu'il n'en retire que le plaisir d'en être témoin » (1[re] partie, section I, chap. 1, p. 1). À ce principe, Adam Smith donne le nom de « sympathie ». Le point essentiel est peut-être que la sympathie, principe bien plus puissant en cela que la bienveillance, une fois relayée par le travail de l'imagination, se traduit concrètement par une sortie de l'individu hors de lui-même qui aboutit à un véritable échange intersubjectif des sentiments : « Il est donc évident que la source de notre sensibilité pour les souffrances des autres est dans la faculté que nous avons de nous mettre par l'imagination à leur place, faculté qui nous rend capables de concevoir ce qu'ils sentent et d'en être affectés » (1[re] partie, section I, chap. 1, p. 2-3). À la faveur

de cette communication affective, le principe primitif se développe en une série de sentiments moraux qui fondent le processus d'approbation ou de condamnation morale, au premier rang desquels se trouvent la reconnaissance et le ressentiment : « La reconnaissance et le ressentiment sont donc les passions qui nous portent le plus immédiatement et le plus directement à récompenser et à punir » (2e partie, section I, chap. 1, p. 75). Le jeu complexe des sentiments qu'engendre la sympathie s'appliquant, à l'occasion de chaque action, d'une part à son auteur, et d'autre part à son bénéficiaire, suffit ainsi à expliquer, hors de toute référence à la raison, la fixation progressive de règles stables qui structurent le champ de la morale et lui confèrent son objectivité : « C'est ainsi que les règles générales de la morale ont été formées. Elles sont fondées sur ce que nos facultés intellectuelles, et notre sentiment naturel du bien et du mal, nous ont fait approuver ou désapprouver constamment dans une suite de circonstances particulières. Nous n'approuvons originellement ni ne désapprouvons aucune action, parce qu'en l'examinant elle paraît conforme ou opposée à certaines règles générales : mais les règles générales, au contraire, se sont établies en reconnaissant, par l'expérience, que les actions d'une certaine nature et composées de certaines circonstances, sont généralement approuvées ou désapprouvées » (3e partie, chap. 4, p. 179-180). Le sentiment du devoir, enfin, apparaît alors comme l'adhésion affective aux règles de conduite fixées par l'expérience répétée de l'approbation et de la désapprobation sur la base de la sympathie.

Le second type de contestation est quant à lui beaucoup plus radical puisqu'il repose sur la récusation de toute partition topique des pouvoirs de l'esprit humain, et plus fondamentalement sur le rejet entier de la problématique des facultés de l'esprit : c'est incontestablement Nietzsche qui a poussé le plus loin cette deuxième approche. Et c'est dans ce cadre que se déploie avec le plus d'ampleur la tentative visant à définir la spécificité des sentiments moraux, à penser le statut de l'affectivité dans les phénomènes moraux, et à ramener l'ensemble de l'éthique au jeu conflictuel de ces sentiments. Car un clivage sépare encore les adversaires de la lecture strictement rationaliste de la morale : il tient avant tout à l'irruption de la sphère de l'infraconscient, c'est-à-dire des processus inconscients, dans la réflexion philosophique. Avant Nietzsche, les instances affectives opposées à la rationalité sont toujours pensées comme « passions », de sorte que la canonique opposition de la raison et de la sensibilité demeure intacte. Si Nietzsche utilise parfois les termes classiques de passions *(Leidenschaften)* ou de sentiments *(Gefühle, Empfindungen)*, il leur préfère en règle générale celui d' « affects » *(Affekte)* ou, principalement dans quelques formules figées, celui de « pathos ». L'évolution de la terminologie est loin d'être insignifiante : il devient possible de mettre en évidence le rôle des affects comme facteurs fondamentaux de l'éthique, sans réduire ceux-ci aux simples passions, et sans recourir à l'intervention d'une faculté ou d'un sens spécifique. La seconde ligne de fracture qui sépare Nietzsche des courants antérieurs tient à l'impossibilité d'opérer un strict partage des processus de pensée au sens large en termes de sensible et d'intelligible : « Sous chaque pensée gît un affect » (*Fragments posthumes*, t. XII, 1 [61]) : toute forme de dualisme est vigoureusement récusée et les concepts moraux (à commencer par le bien et le mal), comme toutes les instances prétendument intellectuelles, peuvent donc être rapportés à des sources productrices d'ordre pulsionnel et affectif. Enfin, l'analyse humienne en témoigne, l'exigence de remonter à un fondement ou à un principe unique continue à gouverner les approches, notamment empiristes, qui ramènent la morale à la sensibilité. Or, aux yeux de Nietzsche, il ne suffit pas de réduire la moralité à une passion pour échapper aux difficultés de l'analyse rationaliste de l'éthique. L'introduction de la multiplicité – *les* sentiments ou affects moraux, et non *la* passion-fondement ou *le* « sens moral » – est capitale pour donner toute sa puissance d'élucidation à la théorie des sentiments moraux : elle permet de poser pour la première fois le problème du type de relation qu'entretiennent les instances qui sont à la source des phénomènes moraux, en échappant au préjugé découlant de la problématique des facultés de l'esprit, qui privilégiait systématiquement le mode de la conciliation, ou la subordination bien réglée entre raison et passion – en écartant d'emblée la possibilité que la morale soit plutôt le résultat d'une confrontation, d'une lutte entre instances concurrentes.

Quant à l'insuffisance de l'analyse rationaliste de l'éthique, elle est mise en lumière en particulier à partir de la reconnaissance du décalage entre la prodigieuse richesse de la sensibilité morale d'une part, et la pauvreté de l'approche spécifiquement philosophique d'autre part, que Nietzsche caractérise comme la prétention de fonder une science de la morale. En évoquant la finesse de la sensibilité aux nuances et aux colorations particulières que décrit la vie affective dans la sphère des phénomènes moraux, Nietzsche fait allusion en particulier à la matière inépuisable qu'offre la tradition littéraire de l'analyse psychologique, songeant aux moralistes classiques, mais aussi aux textes de Stendhal ou de Dostoïevski : « Dans l'Europe d'aujourd'hui, la sensibilité morale est aussi délicate, atavique, complexe, subtile, que la "science de la morale" qui doit aller de pair avec elle est encore jeune, tâtonnante, lourde et grossière, contraste excitant qui se matérialise quelquefois dans la personne même d'un moraliste » (*Par-delà bien et mal*, § 186). Ce décalage est l'un des indices essentiels du primat de l'affectivité sur le concept dans les phénomènes

moraux. Il montre en outre la nécessité de redéfinir les modalités de l'analyse de l'éthique, en écartant la problématique jugée simplificatrice de la recherche du fondement de la moralité (elle-même trop rapidement assimilée à une essence univoque), au profit d'une enquête généalogique sur le rôle fondamental joué par la sensibilité et ses manifestations les plus élémentaires – les « affects » – dans la vie morale, c'est-à-dire sur les sources pulsionnelles productrices des interprétations morales – car les morales sont multiples.

De ce déplacement du mode de questionnement sur la morale résulte le primat de l'analyse psychologique, puisque la psychologie est l'étude des manifestations de la volonté de puissance sous forme d'affects et d'instincts : « le commandement revient ici à cette science qui s'enquiert de l'origine et de l'histoire des sentiments moraux », affirmait déjà *Humain, trop humain* (I, § 37). Une formule ultérieure explicite en termes plus rigoureux la nature de toute éthique : « Les morales ne sont pas autre chose que le *langage symbolique des affects* » (*Par-delà bien et mal*, § 187). L'analyse nietzschéenne revient donc à dégager le statut d'interprétations des morales, interprétations engendrées par la cristallisation d'affects et de pulsions caractéristique d'un type d'homme, en d'autres termes à reconnaître que toute morale exprime et pose ainsi sous forme de valeurs les conditions de vie propres à un type d'organisme.

Sentiment des mœurs et moralité des mœurs

L'originalité du questionnement nietzschéen sur la morale consiste à mettre en œuvre une réflexion généalogique, simultanément recherche des origines pulsionnelles productrices des interprétations morales de la réalité, et élucidation de la valeur des valeurs propres à chacune d'elles. Mais en outre, la reconnaissance du caractère évolutif de toute morale fait que se superpose à la stricte généalogie une enquête sur l'histoire des morales et de leur développement. À ce titre, l'enquête nietzschéenne met en évidence une forme originaire – une « préhistoire » – de la morale (mais non un fondement absolu), la plus ancienne morale, mais surtout celle qui a régné le plus longtemps sur terre, et qui a donc exercé une action formatrice déterminante, fixant les traits fondamentaux du caractère de l'homme tel qu'il existe aujourd'hui : à cette forme originaire, Nietzsche donne le nom de « moralité des mœurs » (voir notamment *Aurore*, livre I, et *La Généalogie de la morale*, II, § 1-3). Or, ce qui fait la détermination fondamentale de la moralité, c'est l'obligation absolue qui est imposée, au sein d'une communauté humaine, de se conformer strictement aux mœurs en vigueur : « La moralité n'est rien d'autre (et donc, surtout, *rien de plus*) que l'obéissance aux mœurs, quelles qu'elles soient ; or les mœurs sont la façon *traditionnelle* d'agir et d'apprécier. Dans les situations où ne s'impose aucune tradition, il n'y a pas de moralité » (*Aurore*, § 9). Ce premier cadre d'analyse permet à Nietzsche de souligner le primat d'un type spécifique d'affectivité : la moralité, identifiée au sentiment des mœurs, est définie comme le sentiment de respect pour l'antiquité des mœurs, la soumission aux mœurs. C'est bien le sentiment, ou l'affect, qui joue un rôle directeur dans la mise en œuvre des conduites considérées comme morales au sein d'une communauté donnée, plus précisément un sentiment affermi par la longue durée, l'habitude, entretenu et transmis de génération en génération (la référence à la durée étant ici essentielle pour comprendre l'autorité régulatrice de ce sentiment de respect et d'obéissance : « [...] la moralité (la manière héréditaire, traditionnelle, instinctive de se conduire *d'après des sentiments moraux*) » (*Humain, trop humain II*, « Le voyageur et son ombre », § 212).

Le fait capital tient dans ces conditions à ce que l'obligation de soumission est imposée pour elle-même, sans même être appuyée sur une amorce de justification rationnelle. Avec cette forme originaire de la moralité, on a donc affaire à une situation de violence ou de tyrannie qui vise exclusivement à imposer une régularité de conduite et à prévenir toute variation : « Les mœurs représentent l'expérience acquise par l'humanité antérieure sur ce qu'elle estimait utile ou nuisible – mais le *sentiment des mœurs* (moralité) ne se rapporte pas à cette expérience en tant que telle, mais à l'antiquité, la sainteté et l'indiscutabilité des mœurs. Ainsi ce sentiment s'oppose à ce que l'on fasse de nouvelles expériences et corrige les mœurs : c'est-à-dire que la moralité s'oppose à la naissance de mœurs nouvelles et meilleures : elle abêtit » (*Aurore*, § 19). La moralité apparaît donc fondamentalement comme un processus d'éducation – Nietzsche dira plus volontiers de « dressage ». Cette dimension formatrice de toute morale explique pourquoi « l'histoire des sentiments moraux est totalement différente de l'histoire des concepts moraux » (*Aurore*, § 34). En effet, seuls se transmettent les sentiments, c'est-à-dire les réactions affectives se manifestant sous forme d'inclination ou de répugnance. Les concepts moraux n'ont quant à eux aucune autorité régulatrice fondamentale : ils n'apparaissent et ne jouent un certain rôle qu'à un stade tardif, de l'histoire de la morale, et la transmission de la moralité propre à une communauté s'effectue essentiellement par l'éducation de l'affectivité au moyen de l'habitude, c'est-à-dire par la création de régularités infraconscientes, ce que Nietzsche nomme des instincts. Cette analyse est effectuée en particulier à propos de la morale de l'aspiration à se distinguer, ramenée à un sentiment de cruauté, mais peut être étendue à tout type de morale : « Lorsqu'on hérite sous forme d'habitude d'une manière quelconque de se distinguer, on n'hérite pas en même temps de l'arrière-pensée qui l'accompagne (on n'*hérite* que de sentiments, non de pensées) : et sauf si

l'éducation vise à inculquer de nouveau cette arrière-pensée, cette façon d'agir ne procure déjà plus un plaisir de cruauté à la seconde génération, mais seulement le plaisir de l'habitude elle-même. Mais ce plaisir-*là* est le premier degré du "bien" » (*Aurore*, § 30). Bien que plus fondamentaux que les concepts moraux, les sentiments moraux ne sont toutefois pas des termes ultimes, et reposent eux-mêmes sur des instances encore plus originaires : les valeurs ; car ce sont bien les appréciations de valeur qui fixent les mouvements élémentaires d'inclination et de répugnance (voir notamment *Aurore*, § 35).

Si l'affectivité est d'emblée l'élément de la morale, et si le sentiment de respect et d'obéissance est premier, on voit que n'importe quel sentiment, y compris le plus « immoral », le plus révoltant au regard de la moralité telle qu'elle est conçue dans l'Europe contemporaine, est susceptible de recevoir une consécration en tant que « contenu » de la moralité. Et telle est bien la leçon de l'histoire, comme Nietzsche le souligne à loisir. La vengeance, par exemple, peut ainsi devenir le sentiment moral par excellence : « Avoir de la morale, des mœurs, cela signifie obéir à une loi ou à une tradition fondées en ancienneté. Que l'on s'y soumette avec peine ou de son plein gré, peu importe, il suffit qu'on le fasse. On appelle "bon" celui qui, comme tout naturellement, à la suite d'une longue hérédité, donc aisément et volontiers, agit en conformité avec la morale telle qu'elle est à ce moment (exerce par exemple la vengeance quand exercer la vengeance entre, comme chez les Grecs anciens, dans les bonnes mœurs) » (*Humain, trop humain I*, § 96).

Loin de posséder une essence immuable, la moralité se caractérise donc par une extrême diversité de formes, qui varient en fonction de la qualification affective des pulsions : « Un même instinct devient un sentiment pénible de *lâcheté* sous l'impression du blâme que les mœurs ont répandu sur lui, ou bien un sentiment agréable d'*humilité*, dans le cas où des mœurs telles que le christianisme l'ont pris à cœur et l'ont déclaré *bon*. C'est dire que selon les cas il entraîne la bonne ou la mauvaise conscience ! En soi, *comme tout instinct* il est étranger à tout cela et ne possède aucun caractère ni dénomination morale » (*Aurore*, § 38). Le résultat capital est qu'il n'y a donc pas de sentiment intrinsèquement moral, pas plus que de source passionnelle unique de la morale. On peut dire en revanche que l'ensemble de l'affectivité joue un rôle dans les phénomènes moraux. Si les textes de Nietzsche sont sur ce point particulièrement riches et font intervenir un spectre d'affects extrêmement large, ses analyses accordent toutefois un privilège à quelques-uns de ces sentiments infra-conscients, qui permettent de décrire les rouages essentiels des comportements susceptibles d'une appréciation morale : ainsi, on ne peut qu'être frappé par l'insistance avec laquelle sont évoqués les sentiments de peur et de cruauté.

Peur, cruauté, ressentiment

En s'interrogeant sur le succès de la moralité des mœurs et la persistance d'autorité des systèmes de valeurs morales, Nietzsche précise l'analyse de leur mode de transmission, et réfère cette permanence à une détermination psychologique : « Toutes nos actions se rattachent à des appréciations de valeur, toutes les appréciations de valeur sont soit *personnelles*, soit *acquises* – ces dernières étant de loin les plus nombreuses. Pourquoi les adoptons-nous ? Par peur – c'est-à-dire que nous croyons plus avantageux de faire comme si elles étaient aussi les nôtres – et nous nous habituons si bien à cette dissimulation qu'elle devient finalement notre seconde nature » (*Aurore*, § 104). Ainsi le dressage à l'obéissance que représente la moralité des mœurs est-il secondé par le rôle du sentiment de peur : c'est dans cet affect que s'enracine la tendance à combattre l'influence de l'individuel, de ce qui échappe à la règle, et par conséquent est susceptible de menacer l'autorité des évaluations traditionnelles. L'histoire des morales est donc avant tout une histoire de la peur, et ce parce que l'époque fondamentale de l'histoire humaine a été elle-même « une époque de la crainte – la plus longue de toutes les époques – » (*Le Gai Savoir*, § 48 ; cf. *Humain, trop humain*, I, § 169). Si c'est dans la préhistoire de l'homme (le règne de la moralité des mœurs) que le rôle de la crainte est le plus manifeste, Nietzsche montre cependant que cet affect demeure le soubassement de la morale à tous les stades de son développement, au point que certains textes semblent en faire la source unique de toute interprétation morale : « La crainte est la mère de la morale » (*Par-delà bien et mal*, § 201 ; voir aussi § 197 et 198).

On comprendrait mal cependant que Nietzsche accorde un tel privilège à la peur si l'on ne soulignait la dimension psychologique de son analyse : car comme tout affect, la peur ne prend son sens que rapportée à la pensée de la volonté de puissance, qui constitue la détermination essentielle de la réalité dans toutes ses manifestations. Si la volonté de puissance peut être caractérisée comme un processus fondamental d'accroissement de puissance, c'est-à-dire de maîtrise et d'assimilation d'un certain *quantum* de puissance par un autre *quantum* de puissance, il apparaît que la peur n'est finalement rien d'autre que le nom donné au processus de perception d'une force appréciée comme équivalente ou supérieure, et donc comme une menace potentielle, susceptible de mettre en échec le processus de maîtrise. Or, le sentiment de peur, s'il concerne particulièrement les rapports de l'homme avec la nature (Nietzsche voit dans cette situation l'une des origines du phénomène religieux), caractérise également l'essentiel de la sphère des rapports inter-humains. Dans ce cadre, sa source est à chercher dans tout ce qui échappe au contrôle de l'individu, notamment tout ce qui relève de

l'inconnu, et donc ne se prête pas à une forme aisée de contrôle, et d'abord de prévision : « Pour toutes les formes d'humanité primitive, "mauvais" est synonyme d'"individuel", "libre", "arbitraire", "inhabituel", "imprévu", "imprévisible" » (*Aurore*, § 9). Dire que la crainte est la mère de la morale, c'est donc affirmer que cette dernière n'est jamais qu'une traduction du processus universel qu'est la volonté de puissance, et que son influence consiste essentiellement à prévenir les variations de comportement de façon à écarter l'inconnu et à maintenir une situation de maîtrise sur la réalité et sur autrui. De sorte que la généalogie ramène les valeurs morales qui se donnent pour les plus altruistes à des préoccupations de puissance, qui en constituent la source : « L' "amour du prochain" est toujours chose secondaire, en partie conventionnelle, arbitraire et illusoire en comparaison de la *peur du prochain* » (*Par-delà bien et mal*, § 201).

Le rôle essentiel joué par le sentiment de peur dans la morale permet alors de caractériser les concepts moraux fondamentaux, par exemple la notion originelle du mal, qui doit être définie comme source d'un sentiment d'impuissance : « Dans l'économie intérieure de l'âme *primitive* prédomine la *crainte* devant le *mal*. Quest-ce que le mal ? Il est de trois sortes : le hasard, l'incertain, le soudain. [...] Or toute l'histoire de la culture représente une diminution de la *crainte devant le hasard*, l'incertitude, la soudaineté. Culture signifie en effet apprendre à *calculer*, à penser causalement, à prévenir, à croire à la nécessité. Avec la croissance de la culture, l'homme en vient à se dispenser de cette forme *primitive* de soumission au mal (dite religion ou morale), de cette "justification du malheur" » (*Fragments posthumes XIII*, 10 [21]). Il en découle que l'homme « bon » est avant tout celui dont on n'a rien à craindre, celui qui ne suscite pas ce sentiment de peur, voire de terreur, précisément parce que son comportement est « calculable », « prévisible », bref, soumis à une régularité bien connue. Et c'est bien dans ce sentiment de peur que Nietzsche décèle l'une des principales sources affectives de ce qu'il nomme péjorativement la morale grégaire, morale de la faiblesse, de l'opposition à l'exception et avant tout à l'individualité indépendante et souveraine. On pourrait s'étonner de voir Nietzsche dramatiser à ce point les rapports interhumains, mais il ne faut pas oublier que la pensée de la volonté de puissance interdit toute forme de stabilité ou d'indifférence dans le monde des forces, qui ne connaît que croissance ou déclin, donc sentiment de puissance ou sentiment d'impuissance et de peur.

De manière étrange, un second affect semble toutefois concurrencer le rôle reconnu à la peur dans la constitution de la morale : la cruauté. Ce sentiment apparaît tout d'abord pour caractériser le processus de formation à l'œuvre dans la moralité des mœurs, et souligner l'extrême brutalité des moyens auxquels elle recourt (les pratiques religieuses, notamment sacrificielles, les prescriptions juridiques, les lois pénales ne sont à cet égard que des instruments au service de la moralité des mœurs). Cette cruauté n'est pas pour autant gratuite : elle vise toujours à imposer des formes de régularité, de « prévisibilité » dans les comportements humains. L'exemple le plus frappant de cette création tyrannique de régularité est la construction de la mémoire dans l'individu, imposée par « les exigences primitives de la vie sociale », en particulier l'exigence du respect des contrats et engagements (*La Généalogie de la morale*, II).

La notion de mémoire, de capacité à promettre, recouvre ce que le langage idéaliste nomme la conscience morale, ainsi que la responsabilité. Devenir responsable, se faire une conscience, cela signifie d'abord échapper à l'engloutissement dans le présent, être capable de répondre de ses comportements ultérieurs. Or la moralité des mœurs procède de cette idée que sans l'aiguillon permanent de la souffrance, qui permet de fixer durablement des valeurs, de rappeler constamment le partage entre ce qui est permis et ce qui est prohibé au sein d'une communauté, la constitution de la mémoire n'est pas possible. On comprend alors ce fait paradoxal que sans exercice de la cruauté, sans utilisation de la souffrance en vue d'imposer une régularité aux actes, il ne saurait y avoir d'émergence de quelque forme de morale que ce soit. Sur la base de cette analyse, en revanche, les notions de faute (pensée comme une dette résultant de la rupture d'un contrat) et de châtiment (compensation entraînée par la rupture d'un contrat) sont intégralement explicables à partir du sentiment de cruauté (*La Généalogie de la morale*, II). Cette réflexion sur la cruauté dans la morale, si fortement soulignée par les premiers paragraphes du second traité de *La Généalogie de la morale*, revêt une importance décisive en ce qu'elle montre que la souffrance joue comme valeur d'échange dans la vie morale : la souffrance infligée à l'auteur de la « faute », c'est-à-dire à l'individu sans mémoire, au violateur du contrat, procure à la victime du préjudice une compensation pour le dommage subi. Le sentiment de cruauté, qui doit alors être reconnu pour une source de plaisir, rend ainsi applicable le schéma économico-juridique que Nietzsche présente comme modèle d'intelligibilité de la vie sociale dans le paragraphe 4 du second traité.

Mais pas plus que le sentiment de peur, la cruauté n'est propre aux stades anciens de l'humanité ni à l'époque de la moralité des mœurs, elle exprime une dimension intrinsèque de toute morale. À en croire Nietzsche, Kant lui-même en apporterait, bien involontairement, la preuve : « Et n'est-il pas permis d'ajouter qu'au fond ce monde a toujours gardé une certaine odeur de sang et de torture ! (même chez le vieux Kant : l'impératif catégorique sent la cruauté) » (*La*

Généalogie de la morale, II, § 6). Plus profondément, d'ailleurs, l'affect de cruauté ne caractérise pas seulement le *processus* de dressage à l'obéissance qui fait le fond de la moralité des mœurs, il est encore à l'œuvre dans le comportement même de tout individu qui prétend agir moralement, bien qu'il soit susceptible de se manifester sous des formes extrêmement différenciées, depuis la violence physique la plus barbare jusqu'aux expressions les plus spiritualisées. L'analyse généalogique montre en particulier que loin de se fonder sur le désintéressement, les comportements jugés vertueux traduisent une aspiration à se distinguer du prochain tout en lui imposant le sentiment de son infériorité, et se ramènent toujours à l'exercice d'une cruauté raffinée envers autrui (*Aurore*, § 30 et 113).

On voit que l'élucidation des phénomènes moraux à partir des sentiments de peur et de cruauté présuppose la réduction de toute activité humaine à la détermination d'équivalences et donc, plus profondément, à l'évaluation de degrés de puissance. À cet égard, le paragraphe 8 du second traité de *La Généalogie de la morale* joue un rôle essentiel : en établissant précisément que l'homme doit être défini comme animal qui mesure, il fournit le moyen terme sans lequel le rôle de la cruauté dans la morale ne serait pas compréhensible, tout en permettant d'enraciner ces analyses dans la théorie fondamentale de la volonté de puissance : « Établir des prix, mesurer des valeurs, inventer des équivalences, échanger – tout cela a préoccupé à tel point la toute première pensée de l'homme que ce fut en un sens la pensée *tout court* : c'est là qu'apprend à s'exercer la plus ancienne espèce de perspicacité, là que pourrait se situer la naissance de la fierté humaine, du sentiment de la préséance de l'homme sur les autres animaux. Peut-être le mot allemand *Mensch (manas)* exprime-t-il précisément quelque chose de *cet* amour-propre : l'homme se désigne comme l'être qui mesure des valeurs, qui évalue et qui mesure, l' "animal estimateur par excellence" » (*La Généalogie de la morale*, II, § 8 ; voir aussi *Humain, trop humain II*, « Le voyageur et son ombre », § 21).

Caractériser l'homme comme animal qui évalue revient à ramener son activité aux déterminations fondamentales de la volonté de puissance, que Nietzsche définit comme affect (*Fragments posthumes XII*, 2 [151]), ou encore comme « pathos », c'est-à-dire activité originaire de perception des *quanta* de puissance articulée à la recherche de l'assimilation et de la maîtrise, et donc à l'accroissement du sentiment de sa propre puissance (« la volonté de puissance, non un être, non un devenir, mais un *pathos*, est le fait le plus élémentaire », *Fragments posthumes XIV*, 14 [79]). Ce que l'homme apprécie et mesure, c'est donc son sentiment de puissance, plus exactement, ce sont les variations de ce sentiment de puissance. En termes psychologiques, au sens où Nietzsche entend ce terme, toute la sphère des phénomènes moraux apparaît ainsi comme la lutte complexe de *quanta* de puissance qui perçoivent leurs propres variations et évaluent les forces auxquelles ils se trouvent confrontés tout en cherchant à les maîtriser : suivant les termes, approximatifs, de la psychologie empirique, elle est le jeu permanent de la peur et de la cruauté, ces « sentiments » désignant en réalité la perception d'une régression ou au contraire d'un accroissement du sentiment de puissance.

Il n'y a donc nulle contradiction dans le fait de rapporter généalogiquement la morale tantôt au sentiment de peur, tantôt au sentiment de cruauté, pourvu que ceux-ci ne soient pas hypostasiés ni considérés comme des principes absolus. La psychologie empirique serait ici trompeuse : la cruauté n'est pas la motivation ultime des actions humaines, l'homme ne cherche pas à infliger la souffrance pour elle-même. Car tout comme le sentiment de plaisir, cette dernière n'a de sens que rapportée à la psychologie de la puissance, en tant que langage figuré au moyen duquel le *pathos* qu'est la volonté de puissance traduit ses propres variations. C'est donc le caractère intrinsèquement affectif de la volonté de puissance qui explique que l'ensemble des phénomènes moraux soient analysables en termes de sentiments et d'affects, comme jeu de la peur et de la cruauté, qui repose lui-même sur la tendance fondamentale à intensifier le sentiment de sa propre puissance – que ce soit au moyen d'actes considérés comme vertueux, ou de pratiques jugées immorales : « À faire du bien ou du mal aux autres, on exerce sur eux sa puissance – on ne désire rien de plus ! [...] Que nous fassions des sacrifices à faire du bien ou du mal, ne modifie en rien la valeur ultime de nos actes ; dussions-nous mettre en jeu notre vie comme le martyr en faveur de son Église, – c'est toujours un sacrifice que nous faisons à *notre* soif de puissance ou pour conserver au moins le sentiment que nous en avons » (*Le Gai Savoir*, § 13).

En présentant la cruauté comme une source pulsionnelle à l'œuvre dans toutes les morales, Nietzsche n'entend pas seulement contester le privilège fréquemment accordé à la pitié, notamment par Rousseau, qui y voyait une « vertu naturelle » de l'homme *(Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes)* ou par Schopenhauer qui l'identifiait au fondement de la morale (*Le Fondement de la morale*, § 16). Plus profondément, c'est le dualisme constitutif de la morale ascétique, d'origine platonicienne et chrétienne, considérée par la tradition philosophique comme la morale en soi, qu'il récuse : les actions jugées bonnes, altruistes par celle-ci, reposent tout autant sur la cruauté que les actions condamnées comme mauvaises. Tout au plus existe-t-il une différence de degré dans les manifestations de cette cruauté, qui vise toujours à imposer une forme de

domination. Confirmant ainsi l'idée fondamentale de la psychologie nietzschéenne, à savoir la solidarité fondamentale des « bons » et des « mauvais » instincts (*Par-delà bien et mal*, § 23), la théorie des sentiments moraux met donc en lumière les origines foncièrement immorales de toute morale.

Sentiment et valeur : le pathos de la distance contre le ressentiment

Si la peur et la cruauté représentent les ressorts fondateurs de toute interprétation morale, Nietzsche prolonge son analyse en précisant le mode de constitution des cristallisations morales les plus fréquemment observées dans l'histoire des cultures, et fait alors intervenir d'autres affects « moraux » pour rendre compte de la mise en place des principales valeurs morales. Les textes qui abordent ces questions avec le plus grand luxe de détails sont incontestablement les deux premiers traités de *La Généalogie de la morale*, qui s'emploient très largement à montrer qu'il ne saurait y avoir de position d'une axiologie morale sans un accompagnement affectif des valeurs. L'ambition du premier de ces traités (« "Bon et méchant", "bon et mauvais" » ; cf. *Par-delà bien et mal*, § 260) est de mettre en évidence la prédominance de deux types historiquement récurrents de morales, postérieurs à la moralité des mœurs : c'est de la confrontation de ces deux modes d'évaluation, et de l'évolution qui s'opère en chacun d'eux à cette occasion, que naîtra la forme d'interprétation relativement stable que la culture européenne désigne comme *la* morale. Or, ce qui oppose au premier chef ces deux types de morale, ce n'est pas tant une divergence conceptuelle qu'une différence dans le mode d'affectivité qui est à la source de la position des valeurs. C'est d'ailleurs ce primat de l'affectivité qui permet d'expliquer l'asymétrie, étonnante au premier abord, qui caractérise les deux processus de fixation des couples de valeurs : dans un cas, en effet, c'est la valeur « bon » qui est posée comme première – la valeur « mauvais » restant seconde et accessoire –, alors que dans l'autre, c'est la valeur « méchant » qui jouit d'une priorité absolue.

Nietzsche rapporte la divergence de ces deux modes d'évaluation à une différence d'ordre social, rapidement complétée par une opposition psychologique bien plus essentielle. Le premier couple axiologique (bon/mauvais) serait ainsi apparu dans des castes dominantes, en particulier dans des aristocraties militaires : les termes les plus anciens qui couvrent le champ sémantique de « bon » désignent d'abord l'appartenance à un rang social supérieur, exprimant par exemple la prééminence militaire et politique (les puissants, les maîtres, les chefs de guerre), ou encore économique (les riches, les possédants). Un second groupe de termes renvoie à « un trait de caractère typique », et indique une prééminence cette fois spirituelle, revendiquée également avec orgueil. Le point essentiel est qu'à l'origine, la notion de « bon » n'a donc aucune résonance spécifiquement morale ; elle désigne simplement l'appartenance à un rang éminent en lui attachant une forte nuance de fierté, et c'est bien ce sentiment qui joue un rôle prépondérant dans la fixation du premier couple de valeurs : « Toute morale est une habitude de glorification de soi grâce à laquelle une espèce d'hommes est satisfaite de son type et de sa vie : elle écarte par là l'influence d'hommes d'un autre type, de façon à sentir ces hommes comme "inférieurs" » (*Fragments posthumes XI*, 34 [235]). Et de fait, la valeur antagoniste (« mauvais », référé linguistiquement à « simple », « plébéien », mais aussi « malheureux ») traduit quant à elle le sentiment de distance ou de hauteur éprouvé par ces aristocraties guerrières à l'égard des classes occupant une position sociale inférieure, mais – l'analyse menée par Nietzsche dans le premier traité demeure incompréhensible si l'on méconnaît ce point – cette hauteur est dénuée de tout sentiment d'hostilité, au point que s'y associe parfois une nuance de pitié.

Le sentiment fondamental qui gouverne la constitution de cette première axiologie morale dans son ensemble est désigné par Nietzsche du nom de « pathos de la distance » (parfois « pathos de la noblesse et de la distance »), manifestation pulsionnelle d'affectivité qui se traduit par la mise en place spontanée d'une hiérarchie, le plaisir à effectuer des partages entre ceux que l'on reconnaît pour ses pairs, envers qui on se sent tenu à une certaine forme de respect ou d'obligation, et ceux qui ne sont pas reconnus pour des égaux (cette justification repose sur l'analyse de l'aristocratie présentée dans les § 257, 263 et 287 de *Par-delà bien et mal*). Implicitement, la thèse nietzschéenne fait donc intervenir une nouvelle fois la notion de volonté de puissance comme source de distinction entre la force et la faiblesse, l'apparition du jugement de valeur « bon » étant pensable à partir de la spontanéité de la volonté de puissance, de la force forte telle qu'elle s'incarne dans les aristocraties dirigeantes à des stades historiques très anciens.

Le second couple axiologique fondamental, en revanche, n'apparaît pas spontanément : il ne se constitue que progressivement, à l'occasion de la confrontation entre une noblesse guerrière active et les groupes auxquels elle s'oppose en leur imposant sa domination, par exemple une caste sacerdotale rivale (que Nietzsche caractérise psychologiquement par son « impuissance » ou son moindre degré de puissance, dont témoignent son hostilité à l'action et son attirance pour la vie contemplative) ou encore une population extérieure soumise par la conquête. Cette double situation d'infériorité et de domination interdit au groupe dominé toute action véritable, c'est-à-dire toute extériorisation spontanée de sa volonté de puissance et de ses instincts.

Nietzsche décrit le processus psychologique résultant de cette situation en affirmant que

l'impuissance engendre la haine, et qu'incapable d'action spontanée à la manière de la noblesse guerrière, la faiblesse est susceptible en revanche d'engendrer une action purement réactive. En effet, l'opposition entre la force et la faiblesse se traduit psychologiquement par une opposition entre la capacité d'oubli et l'empoisonnement (*La Généalogie de la morale*, I, § 10), Nietzsche désignant par l'« empoisonnement » la persistance d'une souffrance que l'on ne parvient pas à surmonter. L'impuissance débouche ainsi sur une forme d'intériorisation obsédante, de haine rentrée et de rancune à l'égard de la source de cette souffrance, alors que l'oubli est au contraire un symptôme de force. On voit ainsi prendre forme un sentiment dans lequel se cristallisent la réactivité propre à l'impuissance, la haine intériorisée, et la volonté de vengeance : le ressentiment. C'est ce type spécifique d'affectivité qui constitue la source du second couple fondamental de valeurs morales. Il faut toutefois attendre le troisième traité de *La Généalogie de la morale* pour voir préciser le statut du ressentiment, que Nietzsche fait d'abord intervenir de manière assez brutale en s'en tenant à quelques indications laconiques qui pourraient le faire passer pour une sorte de fait brut de la nature humaine. Il en va en réalité de même que pour le sentiment de peur ou de cruauté : le sens de cet affect n'apparaît pleinement qu'une fois interprété à partir de la psychologie de la volonté de puissance, en l'occurrence une fois élucidé le lien qui l'unit à la souffrance. Car le ressentiment, auquel Nietzsche reconnaît pour cette raison une fonction « physiologique » de narcotique, est essentiellement une réaction visant à faire cesser une souffrance, et ce en faisant souffrir à son tour, processus qui fonde dans son ensemble le second type fondamental de morale, dans lequel entre par exemple la morale ascétique du christianisme. Au cœur de cet affect se trouve donc en quelque sorte un phénomène d'échange de la souffrance : « Celui qui souffre cherche instinctivement à sa souffrance une cause ; plus précisément, il lui cherche un auteur, plus exactement encore, un *coupable* lui-même susceptible de souffrance – bref un être vivant quelconque sur lequel il puisse, réellement ou en effigie, et sous n'importe quel prétexte, décharger ses passions [...] Voilà, à mon sens, où se trouve la seule véritable cause physiologique du ressentiment, de la vengeance, et de tout ce qui lui est apparenté, à savoir le désir d'*étourdir la douleur par la passion* » (*La Généalogie de la morale*, III, § 15). Le ressentiment ne peut être, par conséquent, considéré comme une donnée immédiate de l'analyse de la morale (il est capital de préciser que Nietzsche n'en fait en aucun cas l'« essence » de la morale, c'est-à-dire de *toute* morale : la prépondérance qui semble parfois accordée à cette notion ne fait en réalité que refléter l'importance de la place consacrée dans ses textes à la critique de la forme dualiste et ascétique de la morale, que Nietzsche désigne parfois, il est vrai, comme « la morale » pour souligner l'extraordinaire permanence de son autorité, du moins dans l'aire culturelle européenne).

Il reste à comprendre comment le ressentiment, traduction psychologique de l'impuissance, peut devenir à son tour créateur de valeurs morales. Il faut se référer sur ce point à la théorie nietzschéenne des instincts : un instinct qui ne peut s'extérioriser librement est susceptible d'une manifestation déplacée, imaginaire ou spiritualisée. Dans le contexte d'une manifestation brute de puissance, d'un conflit physique, l'aristocratie guerrière remporterait nécessairement la victoire sur la caste sacerdotale, caractérisée par sa force moindre. Il s'agit donc pour cette caste sacerdotale de trouver un mode de manifestation de la puissance qui lui permette de faire tourner cette infériorité à son avantage, c'est-à-dire d'imaginer une stratégie d'extériorisation déplacée pour parvenir à faire triompher ses pulsions, sans être bloquée par la puissance supérieure qui lui est opposée : la haine réactive spiritualisée se substituera à la manifestation ouverte de l'hostilité. Nietzsche décrit très précisément ce processus dans un texte posthume : « Comment fait-on la guerre aux affects virils et à leurs évaluations ? L'on ne dispose pas de moyens de violence physique, on ne peut mener qu'une guerre de ruse, d'ensorcellement, de mensonge, bref une guerre “de l'esprit” » (*Fragments posthumes XIII*, 10 [157]). Telle sera bien la logique propre du ressentiment. La vraie force de la faiblesse tient à son « esprit », c'est-à-dire à son ingéniosité dans l'art de déplacer l'affrontement. La manifestation spiritualisée du ressentiment, « l'acte de vengeance intellectuel par excellence », consistera en un renversement des valeurs aristocratiques : grâce à l'élaboration de la théorie de la liberté de la volonté et de la notion de responsabilité, le « bon » de la première morale devient non pas simplement mauvais, mais proprement « méchant » – en ce qu'il est jugé libre de ne pas manifester sa puissance et donc responsable – dans la morale réactive qui s'élabore désormais. L'identification de la valeur aristocratique « bon » à noble, beau, heureux et enfin aimé des dieux, est renversée en une équivalence entre bon, misérable, souffrant et qui ne détient pas la puissance : c'est le mauvais de la première morale qui est réinterprété comme bon dans la morale du ressentiment.

C'est l'élaboration d'une valeur à la fois prioritaire et négative, l'ennemi méchant, produite généalogiquement à partir d'une pulsion d'hostilité et de vengeance, qui représente la création fondamentale de la morale du ressentiment. En d'autres termes, alors que le premier geste de la morale aristocratique est de dire oui au semblable, le premier geste de la morale des esclaves est de dire non au différent. On constate donc l'opposition d'une logique affective de l'affirmation à une logique affective de la négation : la tonalité de sen-

timent propre à la création forte est fondamentalement l'acquiescement, la satisfaction et même la fierté, alors que celle de la faiblesse est le ressentiment, qui unit insatisfaction et condamnation haineuse. Il est clair dans ces conditions que pour être « spiritualisé », le renversement des valeurs (opéré en particulier par le christianisme primitif à l'encontre de l'aristocratie romaine, Nietzsche soulignant le rôle essentiel joué par saint Paul dans *L'Antéchrist*) n'est pas une simple manipulation théorique ; la dimension affective qui l'accompagne en livre le sens véritable : la volonté de vengeance.

La pensée de la volonté de puissance induit un déplacement radical de l'approche philosophique de la morale : toute morale peut être caractérisée généalogiquement de deux manières, selon que l'on va de l'interprétation au corps qui en est la source, ou du corps à l'interprétation : soit comme un ensemble de *valeurs* posées par un corps (c'est-à-dire un système pulsionnel) qui exprime ainsi ses conditions d'existence, soit encore comme le *langage figuré des affects* exprimant un état spécifique du corps et ses besoins fondamentaux. Suivant le second axe, toute morale est intégralement descriptible à partir d'une série de « sentiments moraux », c'est-à-dire d'affects foncièrement amoraux, mais dont les confrontations produisent les interprétations morales de la réalité. Le sentiment de peur, la cruauté, le *pathos* de la distance, le ressentiment et son corollaire, la volonté de vengeance, apparaissent alors comme les principaux affects mis au jour par la réflexion nietzschéenne sur la morale. Ils ne constituent cependant pas des instances autonomes, tous étant réductibles en dernière analyse au jeu multiple du sentiment de puissance – dimension affective du *pathos* qu'est la volonté de puissance. Mais plus profondément, la double approche dont est susceptible la morale est l'indice d'une réciprocité fondamentale : il n'y pas d'acte de position des valeurs sans accompagnement affectif déterminant, le *pathos* de la distance et le ressentiment en témoignent chacun à leur manière.

► **Sentiments moraux :** BAIER A., « Actions, passions and reasons », *Postures of the Mind. Essays on Mind and Morals*, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1985. — BLUM, *Friendship, Altruism and Moralities*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980. — CRAWFORD C., *Nietzsche's Mnemotechnics, the Theory of Ressentiment and the Psychical Apparatus*, in *Nietzsche Studien*, Berlin / New York, De Gruyter, 1985. — DESCARTES R., *Les Passions de l'âme*, in *Œuvres philosophiques* et *Lettres à la princesse Élisabeth*, Paris, Garnier, 1967, t. 3. HUME D., *Traité de la nature humaine*, rééd., Paris, Aubier, 1983. — *Enquête sur les principes de la morale*, Paris, Flammarion, 1991. — HUTCHESON F., *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, Paris, Vrin, 1991. — KANT E., *Critique de la raison pratique*, rééd., Paris, PUF, 1985. — KAUFMANN W. A., *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton Univ. Press, 1950. — MALHERBE M., *La Philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Vrin, 1984. — NIETZSCHE F., *Œuvres philosophiques complètes*, éd. G. Colli & M. Montinari, Paris, Gallimard, 1968 et *sq.* — RAPHAËL D. D. éd., *British Moralists : 1650-1800*, 2 vol., Indianapolis, Hackett, 1991. — RORTY A., *Explaining Emotions*, Los Angeles, Univ. of California Press, 1980. — ROUSSEAU J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard « Pléiade », t. 3, rééd., 1985 ; *Émile ou de l'éducation*, *ibid.*, t. 4, rééd. 1980. — SCHACHT R., *Nietzsche*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983. — SMITH A., *La Théorie des sentiments moraux*, Paris, 1798, rééd. Paris, Les Introuvables, 1982. — STAMBAUGH J., *Thoughts on Pity and Revenge*, in *Nietzsche Studien*, Berlin / New York, De Gruyter, 1972. — WOTLING P., *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995.

Peur, cruauté, ressentiment : ALQUIÉ F., *La Conscience affective*, Paris, Vrin, 1979. — ARENDT H., *Eichmann à Jérusalem*, trad. fr. A. Guérin, Paris, Gallimard, 1991. — BUCHANAN J., « Pathological forms of the will-to-power », *Philosophy today*, 1983, 27, n° 1-4, 52-65. — FROMM E., *The Autonomy of Human Destructiveness*, Greenwich (Conn.), Fawcett, 1975. — GANS E., « The culture of resentment », *Philosophy and Literature*, 1984, 8, n° 1, 55-66. — GIBBARD A., *Sagesse des choix, justesse des sentiments*, Paris, PUF, 1996 (trad. de *Wise Choices, Apt Feelings*, 1990). — HALLIE Ph., *Cruelty*, Middletown (Conn.), Wesleyan Univ. Press, 1982. — MILLET L., *L'Agressivité*, Paris, Éditions universitaires, 1970. — MONTAIGNE, « Sur la cruauté », *Œuvres complètes (Essais, journal de voyage)*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1967. — REEDER J. éd., *On moral sentiments : Contemporary responses to Adam Smith*, Bristol, Thoemmes Press, 1997. — SCHELER M., *L'Homme du ressentiment*, Paris, Aubier, 1958. — SHKLAR J. N., *Ordinary Vices*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1984. — STRAWSON P., *Freedom and Resentment and Other Essays*, Londres, Methuen, 1974.

Patrick WOTLING

→ *Courage ; Culpabilité ; Descartes ; Émotions ; Hume ; Kant ; Mœurs , Nietzsche ; Nietzschéisme ; Pitié ; Respect ; Utilitarisme , Vitalisme.*

SEXUALITÉ

La morale et la sexualité

Nous donnerons ici une présentation d'ensemble des principales questions normatives et philosophiques qui ont trait à la sexualité. Nous expliquerons d'abord pourquoi la moralité sexuelle paraît importante ; nous verrons ensuite s'il peut exister des principes éthiques exclusivement applicables à l'activité sexuelle ; enfin, nous étudierons les démarches intellectuelles qui président à l'évaluation morale du comportement sexuel.

L'importance de l'éthique sexuelle

C'est la sexualité qui nous révèle la déconcertante – ou inexistante – relation entre notre corps et notre moi ou individualité. En raison de considérations relevant aussi bien de la biologie que de la dimension sociale de l'existence humaine, l'activité sexuelle s'assortit d'une vulnérabilité phy-

sique au contact et à l'impact de l'autre, d'une tendance à se laisser facilement envahir et d'une fragilité psychologique face à son regard, son rire, son aversion ou sa trahison. La sexualité nous confronte également à nos inexprimables fantasmes et peurs, aux ambiguïtés de notre histoire et à nos frêles espérances. Ces phénomènes nous fournissent d'excellentes raisons de prendre l'éthique sexuelle au sérieux, d'autant que l'activité sexuelle peut avoir diverses conséquences ; la vie d'un enfant *in utero* et après la naissance, la transmission de maladies, des joies extatiques, mais également la jalousie, l'angoisse, l'envie, la rancune et la tristesse.

Certes, la sexualité est une part importante de notre vie, et l'évaluation morale du comportement sexuel est une affaire sérieuse, mais cela n'implique pas que l'éthique sexuelle doive s'appliquer d'une manière excessivement prohibitive. Pourtant, compte tenu de la psychologie et des effets de l'interaction sexuelle, on pourrait affirmer – comme certains l'ont fait – que l'activité sexuelle ne peut se justifier que si l'on a recours à d'importantes considérations non sexuelles et qu'il faut satisfaire à de rigoureuses conditions avant de s'y engager. Si par exemple le désir sexuel était de nature à transformer l'autre en objet nous poussant à rechercher le plaisir sans aucune considération pour nos partenaires, et si les puissantes pulsions sexuelles entraînaient tromperie, manipulation et indifférence à l'individualité de l'autre, il apparaîtrait alors que seules certaines circonstances particulières pourraient justifier moralement qu'on cède au désir sexuel et qu'on s'adonne à la sexualité. Si, comme le suggère Sartre (*L'Être et le Néant*, 3e partie, chap. 3, sect. 2), la désintégration, au cours de l'activité sexuelle, de la réciprocité d'incarnation qui contient le désir sexuel mutuel risque de nous mener au sadomasochisme, il semblerait plausible de soumettre l'activité sexuelle à un strict contrôle prudentiel, voire moral. En outre, si l'on en croit Petronius Arbiter (« L'acte est un plaisir dégoûtant et court ») ou Shakespeare (« L'esprit dispersé dans un abîme de honte – c'est le plaisir en acte », 129e sonnet), l'activité sexuelle serait un comportement qui ne conviendrait pas à un caractère vertueux. De nombreux philosophes, théologiens, psychologues, sans oublier les personnes ordinaires, croient, pour ce type de raisons, qu'une éthique de restriction sexuelle est nécessaire, et que l'activité sexuelle ne peut être rachetée que par l'amour et le mariage. (Pour une étonnante défense de l'exigence d'un lien amour-mariage, à la fois kantienne, phénoménologique et catholique, voir K. Wojtyla [Jean-Paul II], 1978.)

Ces différentes conceptions de la sexualité humaine évoquent un aspect plutôt sombre de la question ; elles émanent principalement, mais non exclusivement, de penseurs fondamentalistes, conservateurs et religieux, et même aux États-Unis, tant de sexistes misogynes que de certaines féministes. La morale sexuelle prohibitive qui se dégage d'une vision aussi prude de la sexualité est rejetée par les libéraux et les humanistes, qui refusent l'idée que le désir sexuel serait nécessairement égoïste et la recherche du plaisir sexuel automatiquement suspecte. (Cette division de la philosophie sexuelle en courants traditionnel, conservateur ou religieux d'un côté et libéral, tolérant ou humaniste de l'autre, est bien entendu trop schématique. Une analyse plus fine des philosophies qui traitent de la sexualité naturaliste, gnostique et jéhoviste est développée par Davis, 1983.) À l'opposé, la sexualité peut donc être considérée comme un mécanisme d'attachement naturel qui forge un intérêt commun à partir de deux intérêts indépendants, et qui peut permettre miraculeusement à certains de dépasser les tensions psychologiques et morales entre égoïsme et générosité. Le désir et l'activité sexuels peuvent conjuguer le don et la réception de plaisir, et de tels échanges sont à même d'engendrer gratitude et affection. De plus, le plaisir sexuel est un bien estimable, sinon précieux, en soi, et sa recherche ne nécessite aucune justification externe. Qu'une personne qui semble dotée de toutes les vertus – compassion, courage, courtoisie, responsabilité, équité, délicatesse, tolérance, probité et intégrité – puisse rechercher (avec modération bien sûr) le plaisir sexuel en tant que tel n'a rien de contradictoire. De ce point de vue, il n'est pas nécessaire de justifier l'activité sexuelle par l'amour, le mariage ou autre engagement, et si l'on y perd les illusions et les formes d'hypocrisie à l'égard de soi-même qui encombrent trop souvent notre vie sexuelle, ce n'est pas une mauvaise chose. (Pour une présentation complète de ce point de vue, voir Vannoy, 1980.) Il faudrait alors encourager la pratique du plaisir sexuel pour tous, indépendamment de l'âge, de la forme physique, du choix sexuel et du niveau d'éducation, et concevoir des dispositions sociales et légales qui limitent les éventuelles conséquences fâcheuses de l'activité sexuelle. Il semblerait donc que l'éthique de la sexualité ne soit ni plus ni moins importante que l'éthique de toute autre chose. Ou alors, l'importance même de la sexualité en tant qu'affirmation fondamentale du bienfait de l'existence physique imposerait d'envisager des interdictions morales exceptionnellement légères. Il ne s'agit toutefois pas de refuser de condamner une mauvaise conduite sexuelle (l'adultère par exemple) ou toute autre mauvaise conduite dont la raison serait liée à la sexualité (comme par exemple un avancement ou une rétrogradation professionnelle fondés sur l'attrait sexuel). La sexualité est certes un domaine à part, mais pas suffisamment unique pour légitimer qu'aucune considération morale n'y ait cours.

Une éthique sexuelle sui generis

Le fait que nous pardonnons plus souvent une mauvaise conduite sexuellement motivée qu'une

conduite similaire autrement motivée suggère que nous adoptons une éthique *sui generis* de la sexualité. Si la sexualité tient un rôle aussi unique et significatif dans notre vie, il devrait être possible d'élaborer des principes moraux exclusivement applicables au comportement sexuel. Par exemple, si « nos relations à l'autre les plus intenses sont sexuelles » (Nozick, 1989, 61), alors peut-être existe-t-il des principes moraux particuliers qui s'appliqueraient uniquement dans ce cas, et peut-être faudrait-il pardonner plus facilement les offenses sexuelles. Toutefois la sexualité n'est pas un cas unique quant à la profondeur des relations interpersonnelles qu'elle rend possibles ; en effet, des mouvements réciproques de colère peuvent être intenses aussi et une profonde haine mutuelle peut durer toute une vie ; dans ces deux cas nous ne pouvons ni ne devrions excuser plus facilement la personne qui, poussée par la colère ou la haine, agit violemment. Il se peut que l'originalité de la sexualité réside, au contraire, dans sa capacité à submerger la raison par l'émotion et à soumettre la logique à la passion : « [Éros] celui qui rompt les membres, et qui, dans la poitrine de tout dieu comme de tout homme, dompte le cœur » (Hésiode, *Théogonie,* 120). Ou encore, dans le même ordre d'idée, « c'est en éprouvant le désir sexuel que nous sommes le plus frappés par la distinction entre les pulsions vertueuses et vicieuses » (Scruton, 1986, 337), entre, par exemple, une tendance à prodiguer l'affection doublée d'une attention toute dévouée à l'objet de notre désir sexuel, et la pulsion sauvage qui nous pousse à le posséder et qui réussit à s'imposer occasionnellement. Mais le contraste entre nos impulsions vertueuses et nos impulsions vicieuses peut s'imposer à nous aussi fréquemment, souvent plus violemment, et éventuellement avec des conséquences plus graves, dans les domaines de la politique, de l'ambition et de l'argent (comme le fait d'être tiraillé entre la générosité et l'avarice). Par ailleurs, la sexualité n'est pas l'unique source d'intenses joies, peines et confusions. Certes, le désir sexuel – contrairement à la simple excitation sexuelle – se fixe sur un objet particulier, tandis que la faim est moins exclusive, mais cela ne suffit pas à donner au désir sexuel ce caractère unique ; il existe en effet d'autres désirs et d'autres intentions qui sont également « individualisants ». À aucun de ces égards, la sexualité ne semble suffisamment unique pour mériter une éthique qui lui soit propre ou légitimer une exemption particulière. Nous pouvons, en effet, aller jusqu'à affirmer que le désir sexuel se distingue à peine du désir de manger, auquel cas le comportement sexuel doit être soumis aux principes moraux qui s'appliquent au comportement humain en général. On pourrait aussi aborder la question sous l'angle théologique : si le sens premier de la procréation est de permettre à un couple de contribuer à la création divine en cours, et si c'est le domaine privilégié et sacré dans lequel les humains se rapprochent de Dieu et participent à son projet, alors la sexualité devient très importante et doit absolument être gouvernée par des règles restrictives, qui seraient des principes moraux *sui generis.*

On a parfois tendance à associer communément l'éthique et le sexuel : l'éthique s'appliquerait essentiellement au comportement sexuel, laissant à la justice le soin de gérer les multiples autres aspects du comportement humain. Dans un sens faible, il existerait alors une éthique sexuelle *sui generis,* si l'éthique ne s'applique qu'à la sexualité, et si elle est la seule éthique existante. Il est possible qu'une certaine vérité se cache sous cette tendance. Freudiens et non-freudiens suggèrent que la personnalité sexuelle est au centre de la personnalité morale, et que notre façon de percevoir notre partenaire sexuel et de nous comporter à son égard reflète et influence notre perception et notre comportement général face à l'autre. De ce fait, l'incapacité à maîtriser la recherche du plaisir sexuel peut nuire à l'élaboration d'un caractère vertueux. (Il ne s'agit pas de confiner l'activité sexuelle à un contexte affectif, mais, à moins de façonner ou de maîtriser correctement l'impulsion sexuelle, l'amour lui-même ne serait pas possible.) Même si la sexualité ne couvre pas l'ensemble du domaine moral, du moins confère-t-elle certains fondements ou modèles à l'action, morale ou immorale, dans le monde. Cependant, cela signifie tout au plus que l'éthique sexuelle et l'éducation corporelle sont des éléments fondamentaux, et non que l'éthique sexuelle est *sui generis.*

Si nous nous limitions à évaluer la sexualité en termes utilitaristes, calculant les coûts et profits de l'activité sexuelle pour les participants et la société, alors, bien entendu, il ne saurait être question d'éthique sexuelle *sui generis.* L'idée générale est que si une éthique sexuelle *sui generis* doit exister, elle doit être déontologique plutôt que conséquentialiste. Le fait de causer des peines inutiles et de traiter les autres de manière inconsidérée ou injuste est souvent considéré comme un mal intrinsèque (indépendamment des conséquences) et irréductible ; l'injustice est un mal par le seul fait d'être injustice, et le fait de traiter l'autre comme un objet est un mal par le seul fait d'être une objectification, et non parce que ces défauts relèvent d'autres choses qui sont immorales. Lorsque le désir ou le comportement sexuels sont objectifiants, cruels ou égoïstes, l'immoralité de l'activité sexuelle dérive de l'immoralité de l'objectification, de la cruauté ou de l'égoïsme, sources d'immoralité qui sont loin d'être cantonnées au seul domaine sexuel. Par conséquent, l'aspect déontologique de l'éthique sexuelle est nécessaire mais non suffisant pour qu'elle soit *sui generis.* Une éthique *sui generis* n'est possible que si certains actes sexuels sont immoraux de façon intrinsèque et irréductible, non en tant qu'instances de mal, d'égoïsme, de tromperie, d'insensibilité, d'infidélité, etc., mais simplement en

leur qualité d'actes sexuels ou en vertu de propriétés morales qui n'appartiennent qu'à la sexualité. Toutefois, il est difficile d'affirmer que certains actes sexuels sont un mal en soi, par le fait même qu'ils sont sexuels.

Prenons comme exemple le coït hétérosexuel accompagné de moyens contraceptifs, tels que diaphragme ou préservatif. On peut avancer, selon des arguments kantiens (ce que fait Wojtyla dans *Amour et Responsabilité*) que l'acte sexuel avec contraception est un mal moral car, du fait qu'il recherche uniquement le plaisir et de ce fait réduit le partenaire à un moyen, il est dégradant et conduit à l'exploitation. Pourtant l'acte sexuel avec contraception qui, pour ces raisons, est un mal, ne l'est pas en vertu de son seul caractère sexuel. En effet, même si Thomas d'Aquin a raison d'affirmer que la fin naturelle de l'émission du sperme est la procréation, il s'ensuit d'une telle affirmation que l'acte sexuel avec contraception est immoral parce qu'il contredit le dessein de la nature (*Somme théologique*, 2-2 ae, 153, 3). Le mal provient du fait qu'il s'agit d'activité sexuelle opposée à la fin naturelle de la sexualité et non d'activité sexuelle tout court. De la même façon, le viol est généralement condamné parce qu'il comporte des aspects condamnables tels que les menaces ou l'usage de la contrainte. De nombreux exemples similaires permettent d'aboutir à la conclusion suivante : « Ce n'est jamais le fait qu'un acte est sexuel qui en fait un mal ou qui accentue son caractère immoral, s'il s'agit d'un acte immoral par d'autres aspects » (Goldman, « Plain Sex », *in* Soble, 1991, 85). Il semble pourtant qu'en raison de la nature spécifique de la sexualité sur les plans social et psychologique, le fait de contraindre l'autre à accomplir un acte sexuel est moralement plus grave que de le forcer à donner son bien ou son argent ; par exemple le viol peut engendrer la honte et l'humiliation, contrairement à une agression ordinaire. Dans ce cas, alors, une éthique sexuelle *sui generis* pourrait être possible, dans le cas où l'immoralité de l'acte proviendrait en partie de sa nature sexuelle. Il s'ensuit alors que l'acte est un mal, aussi parce qu'il est sexuel.

Quatre questions morales sur la sexualité

L'homosexualité, la promiscuité, le sexe en groupe, l'adultère, le coït avec contraception, la bestialité, le déguisement pendant l'acte, la prostitution, la pornographie, la masturbation – comment peut-on juger ces activités comme immorales si elles sont accomplies en connaissance de cause par des adultes consentants, sans dommage pour les participants ou d'autres personnes ? Cette question, qui a souvent été posée sur le plan rhétorique, peut être posée avec tout le sérieux philosophique (d'ailleurs Thomas d'Aquin la pose pour introduire son analyse de la morale sexuelle dans *Somme contre les gentils,* III, 122) et ouvrir à de véritables réponses. Néanmoins, au terme des deux derniers siècles, en philosophie comme en théologie, on ne trouve qu'un débat fastidieux dans lequel se répètent à l'infini les mêmes arguments sur la morale liée à ces pratiques sexuelles et à la sexualité elle-même. Spécialistes et profanes ont fini par trouver ces débats inutiles et se réjouissent qu'on renonce à chercher la moindre vérité dans l'éthique en général et dans l'éthique sexuelle en particulier (Wilson, 1965). Toutefois, étant donné l'importance de la sexualité, et aujourd'hui du discours sexuel, il est plus sage de persévérer ; en outre, il y a de véritables leçons conceptuelles à tirer d'un examen soigneux des principales doctrines ayant trait à la sexualité.

La morale sexuelle de Thomas d'Aquin, fondée sur la doctrine de la loi naturelle, est toujours opposée à la conception libérale et humaniste héritée de Kant et des utilitaristes anglais. La vision humaniste justifie une éthique sexuelle permissive en s'appuyant sur les valeurs de choix autonome, d'autodétermination et de liberté, tandis que le courant catholique justifie une éthique sexuelle prohibitive en se référant au dessein de la nature (biologique et suprabiologique) à laquelle le comportement humain doit se conformer. Si les actes sexuels *pervers* sont des actes *contre nature,* alors ces actes sont, dans ce système éthique et pour cette raison précise, immoraux. À la liste classique des raisons pour lesquelles un acte sexuel pourrait être immoral – malhonnêteté, usage de la contrainte, manipulation, infidélité, égoïsme, cruauté, danger par négligence, exploitation, objectification et injustice (Hunter, 1980) – ceux qui se réclament de Thomas d'Aquin ajouteraient la caractéristique « contre nature ». À l'opposé se trouvent les utilitaristes et les kantiens d'aujourd'hui – contrairement à Kant qui condamne de nombreux actes sexuels, dont la masturbation, comme *crimina carnis contra naturam* (*Doctrine du droit,* § 24 ; Ak. VI, 278 ; Pl. III, 536 ; *Doctrine de la vertu,* § 7 ; Ak. VI, 424 ; Pl. III, 709). La question se pose de trouver une définition cohérente et plausible du « naturel » qui caractérise la nature sexuelle *humaine.* Selon la sociobiologie actuelle, la tendance des hommes à avoir des partenaires multiples et le penchant des femmes pour la monogamie sont le pur résultat de l'évolution naturelle, et de ce fait, le cas de l'homme marié pour lequel « il n'existe pas de plus grande joie qu'une aventure extra-conjugale » (Taylor, 1982, 72-73) illustre une attitude qui se situe aux antipodes du recours que les catholiques font à la nature. Si les recherches actuelles, qui suggèrent que l'homosexualité est en partie d'origine génétique, se confirment, l'Église devra accepter que de tels désirs et comportements sexuels font, après tout, partie du dessein de la nature, et elle devra conférer une acceptabilité morale à l'Union et aux relations homosexuelles (Jung & Smith, 1993).

L'autre problème qui se pose est de déterminer si, en l'absence de dommage pour un tiers, le fait

que deux adultes s'engagent volontairement dans un acte sexuel suffit pour que cet acte soit moralement permissible. Pour les thomistes, la réponse est un non catégorique, au moins parce que l'acte pourrait être contre nature. Pour les autres courants de la tradition religieuse, la réponse est également non ; ce n'est que dans une relation qui engage les parties (généralement le mariage) que des partenaires sexuels peuvent éviter l'asservissement et l'objectification. En outre, une morale paternaliste pourrait avancer que même si un acte sexuel n'est pas dommageable pour des tiers, il pourrait l'être pour l'un des participants au moins, et qu'il est immoral pour A de faire du mal à B, ou à B de permettre à A de faire du mal à B, en dépit de la participation volontaire de A et B. Cet argument n'est pas nécessairement d'inspiration religieuse, et il révèle que l'on peut poser la question de savoir si le caractère volontaire d'un acte est, à l'intérieur des conceptions kantienne et utilitariste, un critère suffisant. Un kantien pourrait en conclure qu'un acte sexuel sadomasochiste, aussi consensuel fût-il, met en danger l'individualité des participants, et l'utilitariste pourrait en déduire que ce type d'acte produit plus de mal que de bien à long terme, tant pour les partenaires que pour la société. De même, les féministes ne sont pas unanimes dans leur évaluation politique et morale du sadomasochisme consensuel dans un couple d'hétérosexuels ou de lesbiennes (Linden *et al.*, 1982 ; Samois, 1981).

Pour un humaniste pur ou un défenseur de la liberté totale en morale, le fait que les partenaires sexuels s'engagent dans une activité volontaire implique automatiquement qu'ils se traitent mutuellement comme fins et non comme moyens, et que chacun respecte forcément l'autre comme sujet autonome et capable de jugement sur la valeur de l'activité en question (Belliotti, 1993, chap. 4 et 7 ; Baumrin, *in* Baker & Elliston, 1975, 116-128). À l'opposé de cette conception, certains prétendent que l'on peut affirmer de manière parfaitement cohérente qu'en dépit de leur participation volontaire, A et B s'utilisent mutuellement. On peut alors souligner *soit que* le caractère volontaire de l'activité l'emporte sur le fait qu'il s'agit d'une simple utilisation mutuelle, et que par conséquent l'acte est acceptable moralement, *soit que* deux utilisations mutuelles ne peuvent en aucun cas produire un acte vertueux. C'est l'avis de Kant et de Jean-Paul II : permettre qu'on soit utilisé, c'est se transformer en objet, et l'objectification de quiconque est immorale. Ainsi pour Scruton, qui se rapproche là de Kant, il n'y a aucune façon par laquelle un être humain peut être transformé en objet de convoitise par un autre, excepté la pulsion sexuelle... L'amour sexuel... n'est que convoitise. Il est en soi une dégradation de la nature humaine... en tant qu'objet de convoitise la personne devient chose. Kant en conclut que ce n'est qu'au sein du mariage, engagement par lequel les personnes se donnent l'une à l'autre et accomplissent par appropriation mutuelle une « volonté unifiée » (*Doctrine du droit,* Ak. VI, 272 ; Pl. III, 529), que l'activité sexuelle dépasse son caractère d'utilisation de l'autre. Pour Jean-Paul II, « seul l'amour peut exclure l'utilisation d'une personne par une autre » (1978, 22), du fait que l'amour est une unification accomplie par le don mutuel de soi.

La troisième question, qui se pose spontanément, est celle du sens de « volontaire » et de « consentement ». À l'exception des adeptes de la philosophie sexuelle de Sade – pour lesquels chacun a le droit à la satisfaction sexuelle et personne ne peut refuser les avances de l'autre –, tout le monde admet que la participation à un acte sexuel ne doit pas être imposée par la contrainte ou l'intimidation, et que la tromperie, l'ignorance ou le mensonge doivent en être bannis. Le consentement libre et authentique est en général reconnu comme moralement nécessaire. C'est pourquoi l'acte sexuel entre un adulte et un enfant prête à de très graves objections du fait que l'accord verbal de l'enfant, quand il existe, ne peut être pris au pied de la lettre, non qu'il faille s'inquiéter que l'enfant ne puisse opérer un choix raisonnable, mais parce qu'il n'a pas les moyens de donner ou de refuser son consentement. Néanmoins, une fois les cas aisés résolus, certains problèmes demeurent. Premièrement, quel doit être le degré de *spécificité* du consentement pour qu'il s'agisse d'un engagement volontaire dans un acte sexuel ? Lorsque A accepte d'« avoir une relation sexuelle » avec B, à quoi précisément consent-il ? À toute position ou à toute caresse proposée par B ? En vue d'éviter tout malentendu qui aboutirait à une agression sexuelle, peut-être le consentement devrait-il être particulier à chaque acte sexuel. Deuxièmement, à quel point le consentement doit-il être explicite pour signaler un choix volontaire ? Le consentement peut-il être sous-entendu par un comportement non verbal ? Là encore, pour éviter les malentendus il serait prudent ou moral d'attendre et de fournir un consentement verbal explicite. Enfin, l'exercice de la moindre pression équivaut-il à une contrainte qui rend l'acte immoral ? Selon l'exemple que nous avons à l'esprit, il serait plus raisonnable d'affirmer qu'un certain degré de pression n'équivaut pas forcément à la contrainte (par exemple, le mari qui harcèle sa femme pour qu'elle couche avec lui, en menaçant peut-être de la quitter), ou encore qu'un certain degré de pression équivaut à une contrainte moralement non répréhensible (par exemple, la femme qui se marie pour des raisons économiques). Mais ces exemples sont sujets à controverse, et indiquent que notre façon de comprendre la notion de volontaire influence notre jugement particulier concernant les interactions et arrangements sexuels. Si une participation résolument libre à l'activité sexuelle entre adultes requiert une véri-

table égalité économique, sociale et psychologique entre les partenaires, alors, dans la mesure où nous percevons l'existence de profondes et innombrables inégalités, nous sommes plus enclins à porter un jugement négatif sur les pratiques sexuelles actuelles. D'où le débat qui secoue, par exemple, les rangs des libéraux, socialistes et féministes au sujet de la prostitution. La prostituée est-elle victime de pressions économiques injustes ? Les hommes qui lui proposent de l'argent pour coucher avec eux exercent-ils une contrainte à son égard ? Est-ce une contrainte répréhensible ?

Enfin, dans quelle mesure les effets sur les tiers doivent-ils figurer dans l'évaluation du comportement sexuel ? Cette question pourrait être abordée comme une tentative de formuler les obligations spécifiques que les participants doivent assumer envers les tiers non participants, par exemple, l'épouse d'un homme adultère. Nous nous intéresserons à la question de savoir comment distinguer, en premier lieu, un participant d'un non-participant. Et nous pourrions soulever la question conceptuelle de déterminer quels sont les effets sur les tiers qui sont considérés comme « préjudiciables ». Peut-on considérer comme victime de préjudice une personne qui est dégoûtée par le baiser de deux homosexuels ? Une infidélité ignorée porte-t-elle préjudice au conjoint trompé ? Ce domaine est particulièrement sujet à controverse, du fait qu'une définition étroite du préjudice engendre une éthique générale, et sexuelle, moins restrictive. Les utilitaristes John Stuart Mill et James Fitzjames Stephen se sont opposés à ce sujet au XIX[e] s., et le débat se poursuit au XX[e] s. entre H. L. A. Hart et Patrick Devlin. L'éthique sexuelle utilitariste peut en tout cas se montrer restrictive ou permissive, selon la vérité qu'elle reconnaît à telles ou telles affirmations empiriques au sujet des conséquences du comportement sexuel. Par exemple, on a affirmé sur des bases utilitaristes (Atkinson, 1965) que l'activité sexuelle préconjuguale chez les jeunes devrait être découragée et l'usage général de la contraception favorisé. Il est particulièrement difficile de vérifier les fondements empiriques de tels jugements (par exemple, peut-on établir un lien entre l'habillement des adolescents et la musique qu'ils écoutent d'une part, et le comportement sexuel prétendument malsain et préjudiciable des adolescents d'autre part ; avons-nous une compréhension adéquate des causes de la grossesse chez les adolescentes ?), ce qui rend peut-être la perspective utilitariste impossible à appliquer.

● Des versions antérieures de cet article ont été publiées sous le titre de « Sexuality and sexual ethics », *in* BECKER L. & BECKER C. éd., *Encyclopedia of Ethics*, New York, Garland Press, 1992, p. 1127-1133 ; et sous le titre « A Szexualitàs Filozófiàjarol », *Magyar Filozófiai Szemle 36*, § 5-6 (1992), p. 1046-1068, trad. Modos (Magdolna).

► ALTMAN A., « Making sense of sexual harassement », *Philosophy & Public Affairs*, 1996, 25. — ARCHARD D., *Sexual Consent*. Boulder, Colo., Westview, 1998. — ATKINSON R., *Sexual Morality*, Londres, Hutchinson, 1965. — BAKER R. & ELLISTON F. éd., *Philosophy and Sex*, Buffalo, Prometheus, 1975, 1984. — BAKER R. B., WININGER K. J. & ELLISTON F. A. eds, *Philosophy and Sex*, 3[e] éd., Amherst (NY), Prometheus, 1998. — BÉJIN A., *Le Nouveau Tempérament sexuel : essai sur la rationalisation et la démocratisation de la sexualité*, Paris, Kimé, 1990. — BELLIOTTI R., *Good Sex. Perspectives on Sexual Ethics*, Lawrence, Univ. Press of Kansas, 1993. — BEN-ZE'EV A., *Love Online : Emotions on the Internet*, Cambridge, Eng., Cambridge Univ. Press, 2004. — DAVIS M., *Smut : Erotic Reality / Obscene Ideology*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1983. — BURGESS-JACKSON K., *Rape : A Philosophical Investigation*, Aldershot, Dartmouth Publishing Co., 1996. — DIEDERICH N. dir., *Stériliser le handicap mental*, France, Erès, 1998. — FOUCAULT M., *Histoire de la sexualité*, t. I : *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976 ; t. II : *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984. — GRAY R., « Sex and sexual perversion », *Journal of Philosophy*, 1978, 75, 189-199. — GROSSMAN A., *Performing Sex*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1998. — HALWANI R., *Virtuous Liaisons : Care, Love, Sex, and Virtue Ethics*, Chicago, Ill., Open Court, 2003. — HART L., *Between the Body and the Flesh. Performing Sadomasochism*, New York, Cambridge Univ. Press, 1998. — HUNTER J. F. M., *Thinking about Sex and Love*, New York, St Martin's, 1980. — JORDAN M. D., *The Invention of Sodomy in Christian Theology*, Chicago, Univ. Chicago Press, 1997. — JUNG P. & SMITH R., *Heterosexism : An Ethical Challenge*, Albany, State Univ. of New York Press, 1993. — KANT E., *Doctrine du droit* et *Doctrine de la vertu*, in *Œuvres philosophiques*, t. III, Paris, Gallimard « Pléiade », 1986. — LE MONCHECK L., *Loose Women, Lecherous Men : A Feminist Philosophy of Sex*. New York, Oxford Univ. Press, 1997. — LINDEN R. R., PAGANO D., RUSSEL D. E. H. & STAR S. L. éd., *Against Sadomasochism : A Radical Feminist Analysis*, East Palo Alto, Frog in the Well, 1982. — MACKINNON C., *Feminism Unmodified*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1987. — MOHR R., *Gays/Justice. A Study of Ethics, Society and Law*, New York, Columbia Univ. Press, 1988. — MOSSUZ-LAVAU J., *Les Lois de l'amour : les politiques de la sexualité en France de 1950 à nos jours*, Paris, Payot, 1991. — NOZICK R., « Sexuality », *The Examined Life*, New York, Simon & Shuster, 1989, p. 61-67. — NUSSBAUM M., *Sex and Social Justice*, Oxford/New York, Oxford Univ. Press, 1999. — PRIEST G., « Sexual perversion », *Australasian Journal of Philosophy*, 1997, 75, 360-371. — PRIEST G. & LAMB R. eds, *Sexual Perversion. The Monist* 86:1 (2003). — PRIMORATZ I., *Ethics and Sex*, Londres, Routledge, 1999. — REICH W., *La Révolution sexuelle* (1936), Paris, UGE, 1970. — SAMOIS éd., *Coming to Power*, Palo Alto, Up Press, 1981. — SCRUTON R., *Sexual Desire. A Moral Philosophy of the Erotic*, New York, Free Press, 1986. — SHAKESPEARE W., *Sonnets*, trad. P.-J. Jouve, Paris, Mercure de France, 1969. — SINGER I., *Sex : A Philosophical Primer*, Lanham (MD), Rowman & Littlefield, 2001. — SOBLE A. éd., *Sexual Investigation*, New York, New York Univ. Press, 1996 ; *The Philosophy of Sex*, Totowa, Rowman & Littlefield, 1980, 1991, 1997 ; *The Philosophy of Sex and Love: An Introduction*, St. Paul, Minn., Paragon House, 1998 ; *The Philosophy of Sex : Contemporary Readings*, 4[e] éd., Lanham (MD), Rowman & Littlefield, 2002. — SOLOMON R. & HIGGINS K. éd., *The Philosophy of (Erotic) Love*, Lawrence, Univ. Press of Kansas, 1991. — STEWART R. éd., *Philosophical Perspectives on Sex and Love*, New York, Oxford Univ. Press, 1995. — SULLIVAN A., *Virtually Normal : An Argument about Homo-*

sexuality, Londres, Picador, 1995. — SULLIVAN B., *The Politics of Sex*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1997. — TAYLOR R., *Having Love Affairs*, Buffalo, Prometheus, 1982. — THOMAS L. M. & LEVIN E., *Sexual Orientation and Human Rights*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1999. — TREVAS R., ZUCKER A. & BORCHERT D. eds, *Philosophy of Sex and Love : A Reader*, Upper Saddle River (NJ), Prentice-Hall, 1997. — VANNOY R., *Sex Without Love*, Buffalo, Prometheus, 1980. — VERENE D. éd., *Sexual Love and Western Morality*, New York, Harper & Row, 1972. — WERTHEIMER A., *Consent to Sexual Relations*, Cambridge, Eng., Cambridge Univ. Press, 2003. — WILSON J., *Logic and Sexual Morality*, Baltimore, Penguin, 1965. — WOJTYLA K. (Jean-Paul II), *Amour et Responsabilité* (1978), Paris, Stock, 1985. — Coll. : *Histoire de la famille et de la sexualité occidentale*, Paris, Academia, 1994.

Alan SOBLE

→ *Amour ; Amour familial et conjugalité , Catholicisme contemporain ; Corps , Don , Émotions ; Érasme ; Féministe (Éthique) ; Freud , Honneur ; Liens privés , Maternité , Obscénité et Pornographie ; Passions ; Pornographie ; Protestantisme ; Relations interpersonnelles ; Sentiments.*

SIDA → Contamination

SIDGWICK Henry, 1838-1900

Henry Sidgwick est depuis longtemps reconnu comme l'un des philosophes les plus importants de l'ère victorienne ; on considère généralement que son œuvre majeure, *Les Méthodes de l'éthique* (1874), constitue l'aboutissement de la tradition de l'utilitarisme classique et qu'elle a exercé une influence décisive sur le développement général d'une théorie morale détachée de la religion. Avec Sidgwick, l'utilitarisme anglais est devenu une philosophie universitaire respectable. Davantage, on peut mettre au crédit de Sidgwick d'avoir conduit l'utilitarisme à faire face enfin à la crise des Lumières, qui voit la raison détruire ses propres fondements, la religion, la moralité. Pourtant, dans sa philosophie et dans sa vie personnelle, Sidgwick était un homme de son temps : il baignait dans un climat de désintégration des dogmes chrétiens, et le problème de la véracité autant que le danger de l'hypocrisie l'absorbaient entièrement.

Sidgwick a vécu toute sa vie d'adulte dans le cadre agréable de l'université de Cambridge, où il devint Knightbridge Professor en 1883, tout en s'assurant une réputation de réformateur en matière d'éducation et en se faisant le champion des études supérieures pour les femmes. Après avoir étudié les lettres classiques et les mathématiques, il consacra sa vie à poursuivre ses recherches en philosophie morale, politique et juridique, en économie politique, en épistémologie et en métaphysique, en parapsychologie, en pédagogie, en critique biblique, en critique littéraire et dans de multiples autres domaines. Auteur très prolifique, il publia deux autres traités majeurs durant sa vie, *The Principles of Political Economy* (1883) et *The Elements of Politics* (1891), ainsi que plusieurs ouvrages mineurs, comme *Outlines of the History of Ethics for English Readers* (1886). Il rédigea également une multitude d'essais et de comptes rendus. Six volumes de ses écrits ont paru après sa mort, grâce à Eleanor Mildred Sidgwick, née Balfour, qu'il avait épousée en 1876 et qui fut sa collaboratrice en de nombreux projets.

Quand Sidgwick adhéra « pour la première fois à un système d'éthique précis, ce fut à l'utilitarisme de Mill » (*Méthodes*, 1907-7, XV). Longtemps, il réclama avec insistance qu'on introduisit l'étude de la pensée de J. S. Mill et de Bentham dans le programme d'études de Cambridge, puisque ces deux auteurs exprimaient le plus fidèlement possible ses propres conceptions. Mais sa méthode et ses conclusions marquées d'éclectisme assimilaient des influences d'origines très différentes, dont celles d'Aristote, de Kant, de J. Butler, de S. Clarke, de W. Whewell, de T. H. Green, et de J. Grote. La pensée de Sidgwick présente une combinaison de l'éthique utilitariste, d'une part, et, d'autre part, de conceptions déontologiques intuitionnistes voire idéalistes, opposées à l'utilitarisme. Sa dévotion d'étudiant au cercle de discussion très fermé des « Cambridge Apostles » et sa lecture des écrits de Mill l'avaient précocément conduit non seulement à faire sienne l'injonction utilitariste à rechercher « une révision complète des relations humaines, politiques, morales, économiques, à la lumière d'une conception scientifique fondée sur une sympathie totale et impartiale », mais aussi à insister sur « la nécessité et le devoir d'examiner avec une rigoureuse impartialité scientifique les preuves en faveur d'un christianisme historique » (Sidgwick E. & Sidgwick A., *Henry Sidgwick. A Memoir*, 1906, 39-40). Mais Sidgwick n'a jamais montré le moindre dédain à l'égard de la religion, ni même à l'encontre d'un christianisme orthodoxe ; s'il était plutôt favorable à une forme rationalisée et purifiée de théisme, s'il croyait en l'ordre moral de l'univers, il ne pouvait pas renoncer facilement à l'espoir d'une orthodoxie plus stricte, qu'il jugeait en outre importante pour la stabilité sociale. Sa devise du début des années 1860 – il avait toujours une formule pour se guider – était : « À la façon qu'ils appellent hérésie, j'adore le Dieu de mes pères. » C'est durant toute cette décennie, au cours de ses années de Sturm und Drang religieux, qu'il élabora diverses méthodes pour étudier des questions théologiques fondamentales : recherches philosophiques sur la religion, mais aussi travaux de critique biblique (il consacra environ trois ans à étudier l'hébreu et l'arabe, et travailla avec des spécialistes allemands de la Bible) et enfin recherches empiriques ayant trait au psychisme. Celles-ci

« se rattachaient à ses études philosophiques et théologiques », puisque « la preuve directe du prolongement de l'existence individuelle après la mort ne pouvait pas être considérée comme dépourvue d'intérêt, ni d'un point de vue théologique, ni d'un point de vue éthique » (*A Memoir*, 43). Il en vint même à croire qu'une telle preuve de survie était nécessaire à la cohérence de l'éthique, même de l'éthique utilitariste ; bien que les philosophes admirent aujourd'hui en Sidgwick celui qui a donné une formulation claire de la notion de population optimale et de la différence entre l'utilité moyenne et l'utilité totale, ou celui qui a su anticiper la méthode de l'équilibre réfléchi, c'est en réalité cet arrière-fond religieux que Sidgwick avait en commun avec de nombreux adversaires traditionnels de l'utilitarisme et qui fournit le contexte décisif requis pour lire les *Méthodes de l'éthique*.

Utilité et intuition

Les *Méthodes* sont principalement consacrées à comparer de manière critique et systématique la « méthode » de l'égoïsme éthique, celle de la moralité de sens commun ou fondée sur l'intuition et celle de la bienveillance universelle ou utilitarisme, qui constituent respectivement les sujets des trois derniers livres de l'ouvrage, le premier contenant divers préliminaires philosophiques et donnant une vue d'ensemble du texte. Le but avoué de Sidgwick est moins la pratique que la connaissance, mais ses pages d'introduction frappent par leur modestie : son but est simplement d' « exposer, aussi clairement et aussi complètement que (ses) limites le lui permettent, les différentes méthodes d'éthique qu'il découvre à l'état implicite dans notre raisonnement moral ordinaire ; de découvrir leurs relations mutuelles ; et, lorsqu'elles paraissent entrer en conflit, de définir aussi précisément que possible l'objet de ce conflit » (*Méthodes*, 14). Il faut proposer une nouvelle conception de la théorie morale et la développer en conformité à la recherche scientifique impartiale, et non à partir de positions orthodoxes ou établies.

Sidgwick est très vite porté, par ses réflexions, à s'opposer aux traditions antérieures, notamment à l'utilitarisme, dont il rejette l'empirisme, l'égoïsme psychologique et le réductionnisme. Sidgwick soutient que le « devoir » ou le « juste » ou quelque autre notion commune constitue le concept de base de la moralité, et que cette notion est unique et irréductible. De même, l'approbation morale est, selon lui, « intimement liée à la conviction, implicite ou explicite, que la conduite approuvée est "réellement" juste – c'est-à-dire qu'elle ne peut pas, sans erreur, être désapprouvée par un autre esprit » (*ibid.*, 27). Sidgwick décrit généralement ces « exigences » comme « internalistes » et « s'accompagnant d'une certaine impulsion à faire des actes reconnus comme justes », bien qu'il reconnaisse aussi que d'autres impulsions puissent s'y opposer (*ibid.*, 77). Pourtant, en dépit d'une telle conception de la raison pratique, il pense que la question du conflit entre libre arbitre et déterminisme (comme beaucoup d'autres conflits métaphysiques) n'a pas grand chose à voir avec l'éthique : il est habituellement impossible, dans la délibération, de considérer la simple absence de motif adéquat comme « une raison de ne pas faire ce que je juge par ailleurs être raisonnable » (*ibid.*, 78). De plus, l'idée même de « méthode » d'éthique donne à l'œuvre de Sidgwick un style particulier. Une « méthode » d'éthique n'est pas simplement un principe ou une théorie, mais une procédure rationnelle « pour déterminer la juste conduite dans quelque cas que ce soit » (*ibid.*, 78) : une procédure pour déterminer la justesse des actions d'un individu en déterminant si les actes en question possèdent quelque propriété qui, au regard d'un ou de plusieurs principes, fournit la raison suprême de la justesse des actes.

Sidgwick soutient que la personne ordinaire utilise un assortiment de différentes méthodes. Bien que la plupart des individus pensent que la conscience rend des jugements immédiats sur la justesse d'actes particuliers (ce qui est une forme d'intuitionnisme « perceptuel »), Sidgwick estime que de tels jugements sont souvent douteux, inconsistants, indéterminés et oscillants ; nous sommes donc conduits à recourir « à des lois générales, établies plus fermement sur la base d'un consentement commun » (*ibid.*, 100). La réflexion impartiale mène ainsi à la moralité intuitionniste « dogmatique » – version raffinée de la moralité de sens commun –, selon laquelle « la fin ultime d'un point de vue pratique des actions morales » est leur « conformité à certaines règles ou certains impératifs du devoir prescrits inconditionnellement », que « nous pouvons discerner » avec « une intuition réellement claire et finalement valide » (*ibid.*, 86, 101). C'étaient là les règles généralement imposées à la conscience éduquée, dont la direction était tenue pour si importante par les ecclésiastiques qui avaient eu la haute main sur la philosophie morale enseignée dans les universités en Angleterre jusqu'à l'époque de Sidgwick : véridicité, fidélité, prudence, bienfaisance, justice, etc. Ces règles générales « sont implicitement présentes dans le raisonnement moral des hommes ordinaires qui les appréhendent adéquatement pour la plupart des fins qu'ils poursuivent en pratique, et qui sont capables de les énoncer grossièrement », même si, « pour les énoncer avec la précision nécessaire, il faut avoir acquis cette habitude particulière qui fait examiner clairement et fermement les notions morales abstraites » (*ibid.*, 101).

Ce raffinement intuitionniste apporté à la moralité de sens commun, ou encore la conception élaborée, notamment par William Whewell – qui avait été, lui aussi, Knightbridge Professor à Cambridge –, constitue, dans l'œuvre de Sidgwick, la principale composante déontologique rivale de l'utilitarisme : elle avait du reste alimenté, pendant

une grande partie du XIX[e] s., l'opposition à la pensée utilitariste. Sidgwick connaissait bien l'œuvre de Kant, mais il considérait l'impératif catégorique comme un principe purement formel d'universalisabilité compatible avec l'utilitarisme : « Je pourrais certainement vouloir une loi universelle qui prescrive que les hommes agissent de telle façon qu'ils promeuvent le bonheur universel ; en fait, c'était la seule loi qu'il me paraissait parfaitement clair que je pusse ainsi vouloir délibérément, d'un point de vue universel » (*ibid.,* XXII).

Mais la moralité de sens commun, même « quand on la rend aussi précise et aussi systématique que possible », ne satisfait pas les « esprits philosophiques », puisque le « code qui en résulte ressemble à un agrégat fortuit de préceptes qui requiert une synthèse rationnelle ». Ainsi, « sans être disposé à nier que la conduite habituellement jugée juste soit telle, on peut toutefois exiger qu'on explique plus profondément pourquoi il en est ainsi ». Cette exigence produit « une troisième sorte ou une troisième phase de l'intuitionnisme, qui, tout en acceptant la moralité de sens commun comme étant dans l'ensemble saine, essaie néanmoins d'en découvrir le fondement philosophique qu'elle ne propose pas elle-même, d'établir un ou plusieurs principes plus absolument et plus incontestablement vrais et évidents, desquels on pourrait déduire les règles courantes, soit comme elles sont ordinairement reçues, soit légèrement modifiées et rectifiées » (*ibid.,* 102). Ces trois phases de l'intuitionnisme – perceptuelle, dogmatique et philosophique – ne sont pas « nettement distinguées dans le raisonnement moral des hommes ordinaires » (*ibid.,* 102), et les deux dernières ne sont pas distinguées par des moralistes tels que Whewell.

Pourtant, assez curieusement, la démarche de Sidgwick dérivait en partie de ses efforts pour résister à l'influence de Whewell, alors que les défauts de la philosophie de Mill lui apparaissaient de plus en plus nettement. Sidgwick fut d'abord attiré à la fois par l'hédonisme psychologique de Mill et par son hédonisme éthique, sans voir l'incompatibilité qui existait entre ces deux formes d'égoïsme ; quand il l'aperçut, il se mit à « examiner méthodiquement la relation entre l'intérêt et le devoir », et son « étude méticuleuse de la "méthode" de l'égoïsme, destinée à éclaircir la relation entre l'intérêt et le devoir » le conduisit « à percevoir très fortement *cette* opposition-là, au lieu de l'opposition que Mill et les anciens utilitaristes percevaient entre ce qu'on a appelé les intuitions ou les perceptions du sens moral, et l'hédonisme, qu'il soit épicurien ou utilitariste » (*ibid.,* XVI-XVII). Butler anéantit ensuite l'attrait que Sidgwick éprouvait pour l'égoïsme psychologique, et, en dépit de sa « fidélité de disciple de Mill », il en vint à reconnaître que la méthode utilitariste ne pouvait « trouver sa cohérence et son harmonie sans l'intuition fondamentale », « qu'il est juste que je sacrifie mon bonheur pour le bien de l'ensemble dont je suis une partie ». Toutefois, Sidgwick adopta cette position, qui relève de l'intuitionnisme, en dépit de « son aversion antérieure pour l'éthique intuitionniste, contractée lors de son étude de Whewell ». L'ouvrage de Whewell, *Elements of Morality* (1845), l'avait convaincu, alors qu'il était encore étudiant, que ces « moralistes intuitionnistes, par rapport aux mathématiciens, manquaient désespérément de rigueur dans leurs définitions et dans leurs axiomes » (*ibid.,* XVII-XVIII). Comme il l'écrivait à H. G. Dakyns en 1862 : « Vous savez que je recherche des intuitions en morale ; au moins l'une d'entre elles (celle de la morale de l'amour) est-elle requise pour compléter la moralité utilitariste, et je ne vois pas pourquoi, si l'on doit en avoir une, on ne devrait pas en avoir d'autres » (*Memoir*, 90). Sidgwick était « un moraliste "intuitionniste" dans cette mesure-là ; mais, dans ce cas, pourquoi ne pas aller au-delà ? Les moralistes orthodoxes tels que Whewell (alors en vogue) disaient qu'il existait tout un système intelligible d'intuitions ; mais comment pouvait-on en avoir connaissance ? Je ne pouvais pas accepter la conception de Butler selon laquelle la conscience de l'homme ordinaire est suffisante ; car il me semblait que les hommes ordinaires s'accordaient plutôt verbalement que réellement » (*ibid.,* XXI).

Toutefois, en relisant l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, « une lumière sembla poindre » sur la façon dont Aristote avait essayé de rendre « cohérente par une comparaison minutieuse » la morale de sens commun de son temps ; Sidgwick pouvait tenter la même chose « pour notre moralité ici et maintenant » (*ibid.,* XX). Il pouvait utiliser la dialectique aristotélicienne pour battre Whewell sur son propre terrain, pour soumettre le sens commun à « un examen loyal », en déterminant « impartialement, par simple réflexion sur notre discours moral ordinaire, quels sont les principes généraux ou les maximes selon lesquels on estime justes et raisonnables toutes sortes de conduites dans différents domaines de la vie » (*ibid.,* 338). Cet effort pour élever le sens commun à la clarté et à la cohérence (non seulement par la méthode d'Aristote, mais aussi « en réalité par l'induction socratique, qui procède elle-même en posant des questions »), afin de voir s'il a jamais possédé « un système d'intuitions morales », a « sans relâche conduit (Sidgwick) à percevoir » que le sens commun avait pour « trait distinctif d'être un système de règles qui tend à la promotion du bonheur général » (*ibid.,* XXII).

Ainsi, comme Sidgwick l'expliquait à un critique, son but était de développer « une méthode pour prendre des décisions pratiques, méthode qu'(il) trouve (plus ou moins implicitement) dans la pensée ordinaire de la société dont (il) fait partie et, jusqu'à un certain point, dans les processus naturels de (son) propre esprit ; et, après en avoir repéré les différentes phases, d'estimer leur

valeur scientifique ». La méthode consistant à prendre « les concepts que je dois utiliser tels que je les trouve dans la pensée commune, exprimés dans le langage commun », et à les rendre « progressivement mieux définis, grâce à une discussion qui met en lumière les distinctions qui existent au sein des objets généraux qu'elles représentent » montre comment l'intuitionnisme dogmatique doit à son tour céder devant la réflexion. Il est vrai que d'aucuns diraient « qu'ils voient les obligations de véridicité et de bonne foi aussi clairement et immédiatement qu'ils voient celles d'équité et de bienveillance rationnelle » ; qu'on « ne résoudrait pas la question en leur disant qu'ils ont mal observé leurs propres processus mentaux et qu'une introspection plus scrupuleuse leur montrerait le caractère non intuitif de ce qu'ils prenaient pour des intuitions ». C'est qu'en effet l'erreur ne relève pas de la « mauvaise observation » ni d'une méprise sur le caractère primitif de telles intuitions. Mais plutôt, « ici, comme dans d'autres domaines de la pensée », que « les processus spontanés et primitifs de l'esprit sont entachés d'erreur, laquelle ne peut être progressivement écartée que par une réflexion approfondie sur les résultats de ces processus. Je me suis efforcé d'entraîner mes lecteurs dans une telle réflexion, aux chapitres 2-10 du livre III de mon traité, dans l'espoir que, après en être passés par là, leur perception initiale de l'évidence des maximes morales s'en trouve profondément modifiée » (« Professor Calderwood on intuitionalism in morals », 565).

Si les vérités qui sont évidentes par elles-mêmes doivent être exprimées clairement et précisément, être capables de résister à la réflexion critique, cohérentes entre elles, et susceptibles de faire l'unanimité des experts, le sens commun arrive bien loin de cet objectif. En vérité, de la première édition des *Méthodes* à la septième et dernière, Sidgwick reconnaissait que, dans son examen de la moralité de sens commun, sa « grande affaire » avait été essentiellement « de délivrer le plus possible les termes communs de l'éthique des objections » ayant trait à ce premier point (*ibid.,* 339). Par une réflexion critique, l'utilitariste peut montrer « à l'intuitionniste que les principes de vérité, de justice, etc., n'ont qu'une validité dépendante et subordonnée, en faisant valoir soit qu'un tel principe moral n'est en réalité affirmé par le sens commun que comme une règle générale qui admet des exceptions et des limitations, comme dans le cas de la vérité, et que nous avons besoin de principes supplémentaires pour systématiser de telles exceptions et de telles limitations ; ou encore qu'un tel principe fondamental est vague et requiert une détermination plus poussée, comme dans le cas de la justice » (*ibid.,* 421). En outre, il faut un principe supérieur pour résoudre les conflits entre les différentes règles, lesquelles souffrent de leurs formulations incompatibles et variables selon les individus. Sidgwick affirme que l'utilitarisme « maintient la validité générale des jugements moraux courants et, par là, pallie les défauts que la réflexion découvre dans la reconnaissance intuitive de leur rigueur » ; ainsi l'utilitarisme « fournit un principe de synthèse et une méthode pour relier les principes disjoints et parfois contradictoires du raisonnement moral commun en un système complet et harmonieux ». Si la réflexion systématique sur la moralité commune pose l'utilitarisme comme la conception à laquelle « on fait naturellement appel pour approfondir le développement du système dont cette même réflexion établit la nécessité, la preuve de l'utilitarisme paraît aussi complète qu'elle peut l'être » (*ibid.,* 422).

Le bilan positif des *Méthodes de l'éthique*, aux yeux mêmes de Sidgwick, tenait dans cette opération par laquelle l'intuitionnisme dogmatique cédait le pas, sous la pression de la réflexion, à un intuitionnisme « philosophique », lequel soutient un ensemble de principes abstraits ou d'axiomes qui reviennent à l'utilitarisme classique : un principe d'universalisabilité, un principe de prudence rationnelle affirmant que, *ceteris paribus*, on doit s'intéresser également à tous les aspects temporels de sa vie, et le principe de bienveillance rationnelle, fondement spécifique de l'utilitarisme, qui résulte des principes enjoignant de viser le bien en général et de tenir le bien de chacun comme également important. « L'utilitarisme de Mill et de Bentham me paraissait manquer de fondement : seule une intuition fondamentale pouvait fournir ce fondement ; d'un autre côté, le meilleur examen que je pouvais faire de la moralité de sens commun ne mettait pas en lumière de principes clairs et évidents par eux-mêmes, sauf ceux qui étaient parfaitement compatibles avec l'utilitarisme » (*ibid.,* XXII-XXIII).

Naturellement Sidgwick reconnaissait que l'égoïsme éthique et l'utilitarisme reposaient tous deux sur une certaine conception du bien suprême, soit du bien propre de l'agent, soit du bien de tous. Au cours d'une analyse complexe et controversée, il recommande « d'interpréter "le bien suprême, au total, pour moi" comme signifiant ce que je devrais pratiquement désirer si mes désirs étaient en harmonie avec la raison, en supposant que, seule, ma propre existence dût être prise en compte, et d'interpréter "le bien suprême, au total", sans qu'il se rapporte à un sujet particulier, comme signifiant ce que je devrais, en tant qu'être rationnel, désirer et chercher à réaliser, en supposant que j'attache un souci égal à *toute* existence » (*ibid.,* 112). Un tel jugement diffère « du jugement que telle conduite est "juste", dans la mesure où il ne fait pas appel à un précepte défini pour qu'on le porte » et « dans la mesure où ce jugement n'implique pas que les actions bonnes ou excellentes sont en notre pouvoir dans le même sens rigoureux que le sont les actions "justes" » (le « juste » ou le « devoir » propre aux obligations morales

reste plus fondamental en éthique). Cette conception permet à Sidgwick de montrer, sans risquer de tomber dans une tautologie, que le meilleur candidat au titre de bien suprême est le plaisir ou la conscience qui éprouve le plaisir ; c'est l'hédonisme qui permet le mieux de systématiser nos jugements éthiques, puisque les diverses théories n'ont pas de critère pour comparer les fins non hédonistes entre elles et au bonheur auquel tous les systèmes éthiques entendent faire une place.

L'hédonisme de Sidgwick a longtemps été considéré comme peu convaincant, mais les critiques l'ont aussi accusé de commettre une pétition de principe dans une objection que Sidgwick adresse à la théorie de Whewell. En effet, il portait trop exclusivement ses attaques sur des versions relativement peu raffinées de la moralité commune (voir Donagan, « Sidgwick and Whewellian intuitionism : some enigmas », 123-142).

En tout cas, Sidgwick admet que, à supposer même que ses principes résistent à la réflexion, ils « sont d'une nature trop abstraite et d'une portée trop générale pour nous permettre, par leur application immédiate, de déterminer ce que nous devons faire en chaque cas particulier » ; c'est la raison pour laquelle une autre méthode est nécessaire (*Méthodes,* 379). Les principes de la moralité de sens commun ont un rôle à jouer à titre de règles qui sont globalement vraies et, en premier lieu, précieuses pour enseigner la moralité. Si l'intuitionnisme philosophique donne à l'utilitarisme son fondement épistémologique, l'intuitionnisme dogmatique donne à l'utilitarisme une méthode réellement pratique. L'ironie veut que Sidgwick, le critique utilitariste de Whewell, finisse ainsi par assimiler non seulement une grande part de l'épistémologie intuitionniste de celui-ci, mais aussi une certaine part de son conservatisme social.

En vérité, Sidgwick souligne qu'il n'est pas évident que la bienfaisance universelle « soit le bon *moyen* d'atteindre le bien universel », puisque « ce n'est pas en la visant directement que l'on peut toujours le mieux atteindre cette fin », laquelle « comme l'amour de soi rationnel, peut se limiter elle-même, et se réprimer en partie elle-même au bénéfice d'autres impulsions » (*ibid.,* 385), au point même de justifier une « moralité ésotérique ». Dans une communauté qui n'est pas encore parvenue à un parfait utilitarisme, un « utilitariste peut raisonnablement désirer, selon des principes utilitaristes, que certaines de ses conclusions soient rejetées par l'humanité en général ; voire que le vulgaire soit tenu à l'écart de la totalité de son système, dans la mesure où le caractère inévitablement indéfini et complexe du calcul utilitariste le conduit vraisemblablement à de mauvais résultats quand le vulgaire s'en sert » (*ibid.,* 490) – conception, Sidgwick en convient, qu'il vaut peut-être mieux réserver à la connaissance d'un petit nombre.

En conséquence, on a parfois caractérisé Sidgwick comme un utilitariste du « parti gouvernemental », dont la philosophie pouvait cautionner la tromperie paternaliste employée par des gouvernements colonialistes ou impérialistes, si une telle tromperie pouvait jamais conduire réellement au plus grand bonheur. Bernard Williams, dans « The point of view of the universe » (1982), a tenté de défendre cette thèse. Malheureusement, il ne va pas jusqu'au bout de cette suggestion, ce que l'on pourrait réussir à faire en évoquant les relations que Sidgwick entretenait avec des collègues tels que Henry Sumner Maine et John Seeley, pour ne rien dire de son étudiant et beau-frère Arthur Balfour. Bernard Williams ne mesure pas non plus toute l'ironie qu'il y a à présenter Sidgwick sous ce jour ; ironie qui réside dans l'extraordinaire degré auquel ce devoir problématique de véracité et le problème corrélatif de l'hypocrisie préoccupèrent Sidgwick, sur un plan pratique et théorique, depuis les débuts de sa vie intellectuelle dans le cercle des « Apôtres » jusqu'à la fin de ses jours.

La fameuse crise que Sidgwick a traversée relative à la question de la véracité fut la source dont jaillirent les *Méthodes* et toute une série d'écrits sur la véridicité cléricale ; crise qui ne faisait qu'un avec le Sturm und Drang religieux des années 1860 – témoin, sa démission du tutorat *(tutorship)* et du professorat *(fellowship)* de l'université de Cambridge (il continua à y donner des conférences), parce qu'il ne pouvait pas souscrire aux trente-neuf articles de l'Église d'Angleterre, ayant acquis la conviction que « l'adhésion qui prévaut actuellement ne s'effectue pas en toute conscience dans le cas de nombreux souscripteurs » et que même ceux qui ont des motifs élevés « sont responsables de la dégradation du sentiment moral et religieux que d'autres endurent ». Sidgwick affirmait : « Obéir à une saine règle générale : “J'attache beaucoup d'importance au fait de présenter des choses honnêtes aux yeux de tous les hommes.” C'est assurément un grand bien que notre position morale puisse être comprise par des gens simples. Il se trouve que je ne me soucie guère de ce que les hommes en général pensent de moi comme individu ; mais je me préoccupe beaucoup de ce qu'ils pensent de la nature humaine. Je redoute de faire quoi que ce soit qui alimenterait le soupçon plausible que les hommes en général, même ceux qui professent des aspirations élevées, sont secrètement mus par des intérêts matériels » (*Memoir,* 201). En cela, Sidgwick imitait son héros, le poète Arthur Hugh Clough, qui « suivait le train du monde pendant un certain temps, sans l'approuver, mais en s'y soumettant provisoirement et en l'expérimentant » (*Miscellaneous Essays and Addresses,* 68 n. 1).

L'intensité avec laquelle Sidgwick craignait que le « soupçon plausible » de l'existence d'un vil égoïsme dans la classe dirigeante ne fût un danger pour les gens « simples » en dit peut-être plus long sur sa philosophie morale que toutes ses publications. Mais sa perspective est évidente dans son

apologie « The ethics of conformity and subscription » (1870), qui préfigure la critique de la moralité intuitionniste présentée dans les *Méthodes*. Comme Schneewind l'a établi, ce pamphlet révèle trois aspects de l'éthique de Sidgwick : d'abord, la façon dont il « s'efforce de répondre aux questions de pratique en termes d'estimation réaliste des faits et des probabilités » ; ensuite, la façon dont il « échoue à trouver, dans le sens commun, des maximes claires qui se rapportent spécifiquement à la question éthique qui l'intéresse et qui nous conduisent vers sa solution déterminée. Il y a un devoir de véracité ; il y a des devoirs de fidélité à l'Église de son choix ; mais il n'y a pas de principe de même portée qui nous dise que faire lorsque ces deux ensembles de devoirs entrent en conflit » ; enfin, les « difficultés sont résolues, dans chaque cas, en invoquant ce qui est pratique, ou utile, ou moins nuisible, bref, en recourant à une forme ou à une autre du principe utilitariste » (1977, 51). Pourtant, l'extrême méticulosité de l'effort de Sidgwick donne, avant tout, à comprendre qu'il faut traiter l'orthodoxie dominante – en religion, en éthique, en politique – avec beaucoup de subtilité.

Sidgwick accordait lui-même qu'il avait, dans les années 1860, été ramené de la critique biblique à la philosophie « par la question qui [me] semblait exiger, avec toujours plus d'insistance, une réponse définitive, celle de savoir si j'avais le droit de garder ma chaire. Je fis de mon mieux pour décider de la question méthodiquement selon des principes généraux, mais je la trouvais très difficile, et je puis dire que c'est en me débattant avec cette difficulté qui m'était apparue que je parvins à une grande partie de la pensée qui fut ensuite systématisée dans *Les Méthodes de l'éthique* » (*Memoir*, 38). Le pamphlet qu'il composa en 1867 fut l'occasion de son seul contact direct avec Mill, à qui il avait demandé par écrit son avis pour savoir comment résoudre le problème « selon des principes de moralité objective, sociale ("utilitariste") : la majorité des personnes sans préjugés auxquelles j'ai soumis le sujet s'est contentée de dire qu'un homme doit agir selon sa conscience ; or il me paraît futile de renvoyer un individu à sa norme subjective, qui résulte de ses instincts et habitudes morales, sur cette question comme sur toute autre concernant le devoir social ». De première importance est évidemment l'appel à « la pure éthique, sans référence aucune à la vérité ou à la fausseté de quelque religion particulière », qui préfigure le but des *Méthodes* (Sidgwick à Mill, 28 juil. 1867). Sidgwick envoya donc son pamphlet à Mill, lequel manifesta son admiration pour la casuistique de Sidgwick, tout en l'engageant à élargir son analyse au domaine plus vaste de la théorie éthique : « Quelles doivent être les exceptions (car il semble admis qu'il doit y avoir quelques exceptions, même si elles sont peu nombreuses) au devoir général de vérité ? Cette grande question n'a encore jamais été traitée d'une façon à la fois rationnelle et complète, en partie parce que les hommes craignent de la poser, en partie parce que l'humanité n'a pas encore généralement admis que c'est l'effet des actions sur le bonheur humain qui les rend justes ou injustes. Je suggérerais que vous tourniez vos pensées vers ce sujet plus large » (Mill à Sidgwick, 26 nov. 1867).

C'est ce que Sidgwick devait entreprendre, en s'aidant, comble de l'ironie, d'Aristote.

La vérité et les conséquences

Il n'est pas aisé de savoir si Sidgwick a pris grand plaisir à réconcilier la moralité intuitionniste avec la moralité utilitariste. Comme d'habitude, sa réflexion libre et impartiale n'a résolu un problème que pour se heurter à une difficulté encore plus redoutable. Car le problème qui l'avait inquiété très tôt à propos de la conception de Mill, son incapacité à justifier la suprématie de la bienveillance utilitariste sur l'égoïsme, se révélait insurmontable. Ainsi, même « si on admet que le principe de la bienveillance rationnelle est évident par lui-même, on peut encore considérer que son propre bonheur est une fin qu'il est irrationnel de sacrifier à toute autre ; et que, par conséquent, il faut, d'une façon ou d'une autre, faire la preuve d'une harmonie entre la maxime de prudence et la maxime de bienveillance rationnelle, si la moralité doit être entièrement rationnelle » (*Méthodes,* 498). Sidgwick n'a toutefois pas trouvé cette harmonie et il est resté en proie au « dualisme de la raison pratique ». Il considérait ce dualisme comme « une contradiction présente au sein de nos intuitions apparentes quant à la question de savoir ce qui est raisonnable en matière de conduite », et concluait pitoyablement la première édition des *Méthodes* en confessant que, à moins de trouver le moyen de réconcilier « l'individu avec la raison universelle », le « cosmos du devoir se réduit en réalité à un chaos et [que] l'effort prolongé de l'intelligence humaine pour construire un idéal parfait de conduite rationnelle était voué par avance à un échec inévitable » (*ibid.,* 473). Sidgwick a confié à Alexandre Bain qu'il avait écrit cette conclusion « au dernier moment, dans un accès de candeur » (Bain, 1904, 332).

Ainsi le problème essentiel du fondement de l'utilitarisme restait sans solution, même après l'analyse de la moralité de sens commun, mais il se situait désormais au niveau du conflit des intuitions fondamentales, ou intuitions apparentes. Sidgwick considérait à juste titre que, même si l'égoïsme et l'utilitarisme coïncidaient à un certain degré dans la pratique réelle, restaient encore des conflits considérables, et Sidgwick faisait finalement peu confiance à la compétence des institutions sociales pour organiser une parfaite harmonie d'intérêts entre des individus égoïstes.

De fait, le dualisme de la raison pratique était au cœur de la perspective de Sidgwick, même dans son œuvre historique, puisqu'il pensait que

l'éthique moderne se caractérisait essentiellement par une réalité qui, comme la reconnaissance de la conscience chez Butler, fournissait des raisons justificatrices indépendantes de l'intérêt personnel (voir la discussion des *Outlines* par Frankena *in* « Sidgwick and the history of ethical dualism », 175-198).

À partir de la seconde édition de *Méthodes*, Sidgwick adoucit son scepticisme, mais il continua essentiellement à suggérer deux solutions possibles et liées : d'une part, une croyance dans un ordre moral divin qui assure l'harmonie de la raison pratique et, d'autre part, une importance épistémologique accrue accordée à la cohérence ; en effet, si, en sciences naturelles, « les propositions sont ordinairement tenues pour universellement vraies, ce qui paraît avoir pour seuls fondements le fait que nous ayons une forte disposition à les accepter, et le fait qu'elles soient indispensables à la cohérence systématique de nos croyances, il sera, en éthique, plus difficile de rejeter une proposition ayant de tels fondements, sans ouvrir la porte au scepticisme universel » (*Méthodes,* 509). Sur cette dernière question, des œuvres telles que « Les critères de la vérité et de l'erreur » (*Lectures on Kant's Philosophy*, 1905) démontrent amplement à quel point l'intuitionnisme philosophique de Sidgwick était raffiné. Certes, Sidgwick pensait que les propositions inférentielles reposaient sur des propositions non inférentielles et il acceptait la conception aristotélicienne selon laquelle « une proposition peut être évidente en elle-même, c'est-à-dire qu'elle peut être correctement connue sans être envisagée en relation avec d'autres propositions ; quoique, pour que sa vérité puisse apparaître à un esprit particulier, il fallût encore quelque processus rationnel qui la rattachât à des propositions préalablement admises par cet esprit » (« The establishment of ethical first principles », 106-107). Mais l'originalité de Sidgwick a consisté à imaginer un triple critère de la vérité : clarté, cohérence et consensus.

Cette conception éclectique a été formulée très tôt, par exemple dans la version non publiée de « La vérification des croyances », dans laquelle Sidgwick affirmait qu' « on pouvait accorder aux croyances la certitude philosophique la plus parfaite possible dès lors qu'il était établi : *1)* qu'elles étaient claires et certaines lorsqu'on les examinait en elles-mêmes ; *2)* qu'elles n'entraient pas en conflit avec quelques autres de nos croyances ; *3)* ni avec les croyances d'autres personnes qui ont, pour autant que nous le sachions, des chances égales de juger correctement » (« The verification of beliefs », 8). Cet effort « pour observer les différents processus par lesquels nous nous accusons d'erreurs et pour opposer, autant que possible, à chacun, un contre-processus de vérification » produisait une « nouvelle assurance » qui « n'est peut-être pas absolue, mais qui semble la meilleure qu'on puisse obtenir » (*ibid.,* 1). Ou, comme Sidgwick l'exprime dans les années 1890, « Je propose donc de passer des critères infaillibles à ce que j'appelle des méthodes de vérification ; de la recherche d'un test absolu de vérité à la tâche plus humble d'exclure l'erreur » (« The criteria », 461). (Le test supplémentaire décrit dans les *Méthodes* – la détermination par « une réflexion scrupuleuse » – est essentiellement discuté dans ces autres œuvres comme partie ou comme parcelle de la première forme de vérification, soit la forme intuitive.)

Cette démarche montre que le dualisme de Sidgwick n'était pas en incompatibilité flagrante avec son intuitionnisme ; son investigation dialectique consistait « à systématiser et à délivrer de l'erreur les connaissances apparentes que les hommes, pour la plupart, ont de la justesse et du caractère raisonnable de leur conduite » (*Méthodes,* 77), et les résultats de cette entreprise étaient faillibles.

Jérôme Schneewind soutient que, étant donné ce que Sidgwick devait aux conceptions des « moralistes de Cambridge » – William Whewell, John Grote, etc. –, il n'est pas faux de considérer les *Méthodes* comme le « résultat négatif » d'une investigation théologique, une vaine tentative de montrer, notamment, que l'univers moral offre une preuve autonome du dessein divin. Mais il est fort possible que ces penseurs auraient estimé que Sidgwick allait dans leur sens, puisque, comme Schneewind le reconnaît, ils avaient en commun la thèse selon laquelle la « moralité nous conduit à un point où nous ressentons le besoin de vérités que la religion peut seule nous donner... Si nous devons agir selon nos convictions morales, un postulat essentiellement religieux est nécessaire : le postulat que l'univers moral est harmonieux » (« Sidgwick and Cambridge's moralists », 106). John Grote, lui aussi, avait eu recours au calcul des conséquences pour corriger les intuitions apparentes, et il reprochait à Butler de ne pas donner la raison pour laquelle *le principe moral*, ou la conscience, serait supérieur au principe intellectuel, ou prudence. Mais John Grote ne doutait pas que nous ayons, « instinctivement et intuitivement », la croyance théiste selon laquelle la raison pratique trouve son unité dans un univers ordonné (*A Treatise on the Moral Ideals*, 1870, 517). Sidgwick reconnaissait assurément qu'il partageait cet espoir, bien qu'il ne fût jamais certain que cette croyance fût une croyance rationnelle – autrement dit, il n'a jamais pu dire avec certitude s'il le croyait ou s'il ne faisait que l'espérer. Néanmoins, comme Grote, il voyait en Kant un allié et expliquait, dans un texte de 1898, qu'une solution au dualisme de la raison pratique devait être trouvée pour que les jugements normaux de notre raison pratique puissent se ramener à un système cohérent. C'est cette considération qui conduisait Kant à affirmer avec autant d'insistance le caractère indispensable du théisme dans la construction d'un système éthique : « Sans un Dieu et sans un

monde, qui nous est à présent invisible mais que nous souhaitons, les idées glorieuses de moralité sont en vérité des objets d'approbation et d'admiration, mais elles ne sont pas des ressorts de desseins et d'actions, parce qu'elles ne permettent pas d'atteindre tous les buts qui sont naturels à tout être rationnel. » Ce langage est par « trop général » pour Sidgwick, mais « l'importance de la conception du gouvernement moral du monde » lui apparaît si essentielle qu'il ne « peut pas consentir à écarter cette considération – même provisoirement – dans sa recherche d'une "philosophie véritable" du théisme » (*Memoir*, 605).

Par son épistémologie aux contours si nets, Sidgwick n'avait pas la possibilité d'aller aussi loin, notamment en raison de l'autre aspect de sa réflexion. La plus grande remise en question de sa foi se produisit lorsqu'il se mit à douter de la croyance, du devoir et de la véridicité. En 1887, il écrit à son ami intime, le poète et critique homosexuel J. A. Symonds, qu'il se « dirige inexorablement vers la conclusion que nous n'avons pas, et n'aurons probablement jamais, la preuve empirique de l'existence de l'individu après la mort. J'aurai, par conséquent, probablement bientôt, le devoir, à titre d'être raisonnable – et tout particulièrement à titre de philosophe professionnel – d'examiner sur quel fondement l'être humain doit construire sa vie dans ces circonstances. Il y a quinze ans, quand j'écrivais mon livre sur l'Éthique, j'étais enclin à soutenir, avec Kant, que nous devons *postuler* l'existence de l'âme après la mort, afin de réaliser cette harmonie du devoir et du bonheur qui me semblait indispensable à la vie morale rationnelle. En tout cas, je pensais que je pouvais *provisoirement* la postuler, pendant que je recherchais sérieusement la preuve empirique de cette existence. Si je conclus que cette recherche n'a pas abouti, devrai-je finalement et résolument poser ce postulat ? Puis-je le faire d'une manière qui soit compatible avec l'ensemble de ma conception de la vérité et des méthodes pour l'atteindre ? » (*Memoir*, 466-467).

Poussé à bout, Sidgwick explique que la philosophie doit donner à l'éthique le statut d'un système rationnel, mais il « déclara et publia que cela ne pouvait être fait si nous nous limitons à des sanctions purement terrestres ». Ayant posé qu' « en l'absence de données autres que l'expérience, "le cosmos du devoir se réduit à un chaos" », il doit « revenir sur cette conviction » et répondre à son propre argument, auquel aucun de ses « nombreux contradicteurs n'avait encore même tenté de répondre » (*ibid.*, 472). Et comment peut-il enseigner l'éthique en l'absence d'un fondement ?

Les recherches empiriques de Sidgwick portaient sur la psychologie. Fondateur et trois fois président de la Société de recherche sur le psychisme, il consacra un temps infini à tenter d'apporter la preuve parapsychologique de la survie de l'âme, mais avec des résultats décevants. Si le projet « d'aller voir outre-tombe » devait échouer, dit-il plus tard à Frédéric Myers, « les hommes devraient se contenter d'un agnosticisme qui deviendrait chaque année plus désespéré, et ils feraient mieux de s'absorber dans les devoirs quotidiens pour oublier les ténèbres de la fin » (Gauld, 1968, 322).

Cette crise révèle le Sidgwick profond. Lorsque Symonds écrivit qu'il n'avait jamais souhaité l'immortalité et qu'il n'avait pas confiance dans la manière dont Sidgwick la prouvait, ce dernier répartit : « La vérité est que j'ai essayé successivement *toutes* les méthodes et qu'elles ont toutes échoué l'une après l'autre ; qu'elles s'appuient sur la révélation, sur la raison ou sur l'expérience, aucune d'entre elles n'est probante » (*Memoir*, 472). Or, en dépit de recherches portant sur des centaines de cas, la preuve ne se produisit pas, ce qui entraîna chez Sidgwick une crise de croyance. Une fois de plus, il usa de la réflexion raisonnée contre la conformité dogmatique ; une fois de plus, la réflexion raisonnée produisit des résultats renversants ; une fois de plus, son devoir devient problématique ; une fois de plus, le spectre menaçant de l'hypocrisie égoïste, au service de soi-même, se profile devant lui. Il doit bien exister une manière de connaître son devoir : « Toute spéculation de cette espèce débouche, avec moi, sur un problème pratique : "Que doit-on faire ici et maintenant ?" Telle est la question à laquelle je dois répondre ; quant à l'énigme de l'univers, je n'ai jamais eu la présomption d'espérer qu'il m'était donné de la résoudre, quoique je dusse essayer » (*ibid.,* 467). Sidgwick n'oublie pas non plus les gens « simples », ni sa politique traditionnelle de « silence rigoureux » au sujet de la théologie ; en effet, bien qu'il manque un « fondement rationnel à l'espérance chrétienne d'une immortalité heureuse », la perte « d'une telle espérance, dans les esprits de la moyenne des êtres humains, tels qu'ils sont constitués à présent, serait un mal dont je ne puis prétendre mesurer l'étendue ». Il n'est pas évident « que la dissolution de l'ordre social existant s'ensuivrait », mais « le danger d'une telle dissolution se trouverait sérieusement accru » et « le mal en serait certainement très grand » (*ibid.,* 357). Sidgwick s'est conformé aux manières de son monde, tenant sa langue et ne faisant rien pour « rendre la philosophie – (sa) philosophie – populaire ». Il ne démissionne pas.

Les *Méthodes* ne présentent pas explicitement le but que Sidgwick a visé toute sa vie : découvrir la solution « des plus profonds problèmes de la vie humaine » ou contribuer à leur solution ; objectif qui, dans la dernière partie de sa vie, l'a obligé à envisager la possibilité qu'une totale incroyance soit aussi rationnelle et naturelle que le théisme. L'émancipation par rapport à l'autorité de la théologie dogmatique était acquise ; « et à quoi

cette liberté nous conduit-elle ? Elle nous confronte à la science athée : la foi en l'immortalité de Dieu, que nous nous étions efforcés de débarrasser de la superstition, paraît soudain suspendue *dans les airs* : et en recherchant une base solide pour cette foi, nous nous trouvons jetés au milieu de la "lutte contre la mort" qu'*In Memoriam* décrit si puissamment » (*Memoir*, 540). Tennyson était désormais son guide. Néanmoins, la contemplation de problèmes insolubles ne détourna jamais Sidgwick de la pratique, et son réformisme allait de pair avec son souci d'orienter le sentiment humain vers la sympathie, si la raison et la religion devaient échouer. Après tout, l'histoire montrait des signes de progrès, et l'être humain moyen « tel qu'il était à présent constitué » n'était pas nécessairement l'être humain moyen tel qu'il serait un jour. L'utilitarisme pouvait encore gagner, même après que Dieu eût si douloureusement échoué.

● « The criteria of truth and error », *in* SIDGWICK H., *Lectures on the Philosophy of Kant and Other Philosophical Lectures and Essays*, éd. J. Ward, Londres, Macmillan, 1905. — *The Elements of Politics*, Londres, Macmillan, 1891. — « The establishment of ethical first principles », *Mind*, 4, 1879. — « The ethics of conformity and subscription », Londres, Williams & Norgate, 1870. — « Some fundamental ethical controversies », *Mind*, 14, 1889. — « Letter to John Stuart Mill, 28 july 1867 », Hutzler Collection, Eisenhower Library, Johns Hopkins Univ. (nouvelle référence : l'existence de cette lettre était totalement inconnue jusqu'à sa découverte par Bart Schultz, juil. 1993). — *The Methods of Ethics*, Londres, Macmillan, 1874, 7ᵉ éd., 1907. — *Miscellaneous Essays and Addresses*, éd. E. Sidgwick & A. Sidgwick, Londres, Macmillan, 1904. — *Outlines of the History of Ethics for English Readers*, Londres, Macmillan, 1886. — *The Principles of Political Economy*, Londres, Macmillan, 1883. — « Professor Calderwood on intuitionism in morals », *Mind*, 1, 1876. — « The verification of beliefs », Oxford, Manchester College, 1870 (lu à la Metaphysical Society).

► BAIN A., *Autobiography*, New York, Longmans, Green, 1904. — CANTO-SPERBER M., *La Philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994. — CRISP R. & SCHULTZ B. eds., « Sidgwick 2000 », *Utilitas*, 12, 2000. — DONAGAN A., « Sidgwick and Whewellian intuitionism : some enigmas », *in* SCHULTZ B. éd., *Essays on Henry Sidgwick*, New York, Cambridge Univ. Press, 1992. — FRANKENA W., « Sidgwick and the history of ethical dualism », *in* SCHULTZ B. éd., *Essays on Henry Sidgwick*, New York, Cambridge Univ. Press, 1992. — GAULD A., *The Founders of Psychical Research*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1968. — GROTE J., *A Treatise on the Moral Ideals*, éd. J. B. Mayor, Cambridge, Deighton, Bell & Co., 1870. — MILL J. S., « Letter to Henry Sidgwick, 26 nov. 1867 », *Sidgwick Papers*, Wren Library, Cambridge Univ., Add. Ms. c. 94.133. — SHAVER R., *Rational Egoism*, New York, Cambridge Univ. Press, 1998. — SCHNEEWIND J. B., « Sidgwick and the Cambridge moralists », *in* SCHULTZ B. éd., *Essays on Henry Sidgwick*, New York, Cambridge Univ. Press, 1992 ; *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1977. — SCHULTZ B., *Henry Sidgwick : Eye of the Universe*, New York, Cambridge Univ. Press, 2004. — SIDGWICK E. & SIDGWICK A., *Henry Sidgwick, A Memoir*, Londres, Macmillan, 1906. — WHEWELL W., *The Elements of Morality*, Londres, J. W. Parker, 2 vol., 1845 ; *Lecture on Systematic Morality*, Londres, J. W. Parker, 1846 ; *Lecture on the History of Moral Philosophy in England*, Londres, J. W. Parker, 1952. — WILLIAMS B., « The point of view of the universe », *Cambridge Review*, 7 mai 1982.

Bart SCHULTZ

→ *Aristote ; Bonheur ; Butler ; Conséquentialisme ; Économie ; Égoïsme ; Histoire de la philosophie morale ; Idéalistes anglais ; Intérêt ; Kant ; Mill ; Moore ; Prudence ; Rationalité ; Utilitarisme.*

SITUATIONS EXTRÊMES

Au XXᵉ s. est apparue l'idée selon laquelle certaines situations humaines « extrêmes » jettent une lumière nouvelle sur les conduites morales et permettent donc de mieux les comprendre. Les situations extrêmes sont perçues comme des conditions de laboratoire, où il est possible d'observer comme sous une loupe les êtres humains qui, dans leur existence ordinaire, dissimulent et travestissent leur véritable nature. Le terme et l'idée apparaissent pour la première fois dans les écrits du psychiatre Bruno Bettelheim, au lendemain de sa libération du camp de concentration de Buchenwald. Il y a observé des comportements psychiques et moraux qui lui paraissent différents de ceux que l'on voit dans le monde en dehors des camps, et qui néanmoins contribuent à mieux les comprendre. Depuis, la notion de situation extrême a été étendue des camps nazis aux autres camps totalitaires, dans les pays communistes (en URSS, en Chine, au Cambodge, en Bulgarie), ainsi qu'à d'autres situations exceptionnelles, consécutives à des catastrophes naturelles ou mécaniques, à des prises d'otages ou des enfermements dans des conditions particulières inhumaines. On s'en tiendra ici aux expériences en camps de concentration, bien documentées et fréquemment étudiées.

Une précaution de méthode s'impose d'emblée : pour que l'extrême puisse être révélateur de l'ordinaire, il ne faut pas que les deux soient sans aucune commune mesure. Autrement dit, il existe un seuil au-delà duquel les réactions des individus ne nous informent sur rien d'autre que la situation elle-même : elles ne comportent pas d'enseignement sur leur vie normale. Il en va ainsi, par exemple, d'une faim prolongée ou d'une torture violente. « Il n'y a rien qu'on ne puisse faire faire à un homme en l'affamant et en le faisant souffrir », remarque Gustaw Herling dans sa description des camps soviétiques. Mais à modifier ainsi les conditions constitutives de l'expérience humaine, on finit par avoir affaire à quelque chose qui est sans rapport significatif avec elle. « J'en suis arrivé à la conviction, conclut-il, qu'un homme ne peut être humain que lorsqu'il vit dans

des conditions humaines, et qu'il n'y a pas de plus grande absurdité que de le juger sur des actions qu'il commet dans des situations inhumaines » (Herling, *Un monde à part,* 1985, 164). Les situations extrêmes doivent donc, pour jouer un rôle révélateur, être différentes, mais pas trop différentes, des situations ordinaires.

L'extinction de la vie morale ?

Les situations extrêmes des camps transforment le comportement de deux groupes de personnes qu'on pourrait désigner comme les « détenus » et les « gardiens ». Pour ce qui concerne les *détenus,* l'observation la plus fréquente des témoins eux-mêmes, qu'ils soient des philosophes, des psychologues ou de simples victimes, est : la vie morale de l'individu se trouve réduite à zéro. « Le droit naturel n'existe pas et les catégories morales sont aussi changeantes que la mode », déclare un survivant d'Auschwitz, Jean Améry (« Les intellectuels à Auschwitz », 1965, 22). « C'était une existence selon Hobbes, une guerre continuelle de tous contre tous », affirme un autre survivant du même camp, Primo Levi (*Les Naufragés et les Rescapés,* 1989, 32). « Les conditions du camp ne permettent pas aux hommes de rester des hommes », observe Varlam Chalamov, qui est demeuré pendant dix-sept ans à Kolyma (*Kolyma,* 1980, 31). « Sans doute étions-nous moralement morts », confirme Evguénia Guinzbourg, qui y a vécu pendant vingt ans (*Le Ciel de la Kolyma,* 1980, 179).

Si l'on prend à la lettre les nombreux témoignages sur la vie dans les camps, selon lesquels l'égoïsme y règne sans partage, chacun étant prêt à arracher le morceau de pain de la bouche du voisin, on doit conclure avec ces auteurs à l'extinction radicale de toute vie morale et, de là, au caractère superficiel, conventionnel, artificiel des conduites morales en général. Telle est en effet la « leçon » la plus fréquemment retenue de l'analyse de la vie dans les camps : celle-ci prouverait que les êtres humains ne possèdent pas de dimension morale innée, mais qu'ils ne font que se conformer aux règles conventionnelles édictées par chaque société ; une fois ces règles levées, ils révèlent leur véritable visage, celui d'un animal luttant de toutes ses forces pour sa survie.

Terrence Des Pres, qui a étudié la question dans son livre *The Survivor,* a pensé pouvoir refuser la conclusion à partir d'une redéfinition de ce qui est moral. Nous confondons, pense-t-il, la morale avec l'altruisme ; or, si l'on se place avec Des Pres dans une perspective sociobiologique, on peut affirmer que, dans les situations extrêmes, aspirer à sa propre survie est un acte moral, et non seulement un réflexe d'autoconservation. Le but des gardiens est la mise à mort des détenus ; en luttant pour leur survie, ceux-ci affirment le droit de vivre, qui est une valeur morale.

Mais il n'est peut-être pas indispensable de transformer notre notion de morale pour contester l'idée populaire selon laquelle Auschwitz et Kolyma ont révélé l'immoralité essentielle de l'homme. Une lecture plus attentive de ces mêmes témoignages qui contiennent les conclusions rapportées plus haut révèle que la vie morale ne s'était pas éteinte à l'intérieur des camps de concentration ; elle n'y avait été que transformée. Il n'est pas de récit sur la vie au camp qui ne rapporte aussi des actes de générosité, de dignité, d'élévation de l'esprit. Ces actes ne sont pas le fait de tous, ni présents tout le temps ; néanmoins, ils ne disparaissent jamais entièrement. On peut alors se demander pourquoi Améry et Levi, Chalamov et Guinzbourg tiennent à adhérer à la « conception de Hobbes », alors même que leurs récits la réfutent. Il est probable qu'il s'agit là d'un désir parfaitement compréhensible de ne pas embellir le passé mais de mettre en évidence ce qu'il avait de plus excessif.

Les leçons des situations extrêmes

En quoi consiste la transformation du code moral habituel dans les camps ? Les dix commandements, écrit Anna Pawelczynska, survivante d'Auschwitz, n'avaient pas disparu mais étaient réinterprétés. Tuer pouvait être un acte moral, si l'on empêchait par là un cruel assassin de continuer à sévir. Le faux témoignage pouvait devenir une action vertueuse s'il permettait de sauver des vies humaines. Aimer son prochain comme soi-même était une exigence excessive, mais éviter de lui nuire ne l'était pas. On pourrait ramener ces vertus élémentaires, pratiquées quotidiennement dans les camps par des individus ordinaires, et non par des êtres exceptionnels, à trois ; la *dignité,* ou capacité d'agir en accord avec ses propres principes plutôt qu'en se soumettant aux lois ou aux ordres, et donc de maintenir le respect de soi ; le *souci* d'autrui, qui consiste à s'occuper du bien-être du prochain sans attendre une contrepartie extérieure et sans chercher de justification idéologique à son acte (la personne humaine est ici la valeur suprême) ; la *spiritualité,* ou maintien de la vie de l'esprit, un effort d'élévation adressé à l'humanité plutôt qu'à des individus particuliers. La conclusion qui s'impose à partir de ces observations a été tirée par Des Pres : « Il se trouve que "l'état de nature" n'est pas naturel. La guerre de tous contre tous doit être imposée par la force » (*The Survivor,* 1976, 142).

Si l'on se tourne maintenant vers les *gardiens,* la même question peut être soulevée : à observer leur comportement quotidien, ne devrait-on pas parler d'une disparition totale du sentiment moral ? Une analyse attentive des récits les concernant montre cependant qu'il n'en est rien. Les agents du KGB (ou de l'un de ces prédécesseurs) qui torturent et tuent les « ennemis », ou qui les laissent mourir de froid et de faim, sont, la plupart du temps, sincèrement convaincus d'accomplir ainsi leur devoir et donc de se comporter en êtres

moraux. Adolf Eichmann, l'organisateur de la déportation de millions de juifs, affirme même au cours de son procès qu'il s'était toujours soumis à l'« impératif catégorique ». Les gardiens agissent au nom de principes moraux. La différence entre eux et les êtres humains ordinaires tient à certaines conséquences particulières de l'idéologie totalitaire, tel le refus de l'universalisme et l'affirmation d'une différence irréductible entre races supérieures et inférieures, nations amies et ennemies, classes méritant la promotion ou l'annihilation ; telle l'extension de la situation de guerre à l'ensemble de la vie, ce qui transforme tout adversaire, voire toute personne neutre, en ennemi et justifie ainsi sa destruction.

De ce point de vue, la leçon « morale » des camps totalitaires (et plus généralement des situations extrêmes) est particulièrement inquiétante : aucune transformation radicale du sens moral de l'individu n'est nécessaire pour qu'il accomplisse les actes les plus répréhensibles. Le gardien qui torture et tue ne renonce pas au devoir-être, pas plus qu'il n'abdique sa faculté raisonnante. Il se contente de se dire que les « ennemis du peuple » ou les « koulaks » doivent être éliminés pour que prospère la Patrie ou le Régime socialiste ; que la « race inférieure » des juifs ou le groupe inférieur des malades mentaux doivent être exterminés pour purifier la terre et permettre l'épanouissement des meilleurs. Ce n'est pas la structure de l'acte moral qui est vraiment modifiée, c'est le contenu particulier de l'idéal ou de l'information concernant la victime potentielle. Ce n'est pas la morale qui s'oppose ici à son absence, mais la morale universelle à la morale du groupe, la vie de l'individu au bien-être de la collectivité.

Les situations extrêmes agissent donc bien à la manière d'un verre grossissant : elles rendent visible ce qui pouvait rester dissimulé dans le cours tranquille de l'existence quotidienne ; mais elles ne révèlent pas une nature humaine radicalement différente, sur le plan moral, de celle que l'on pouvait trouver dans les situations ordinaires. Elles confirment en même temps la présence constitutive d'une dimension morale dans tout comportement humain. Cela ne signifie pas que la morale est simplement « naturelle » et qu'il suffit pour la pratiquer de se laisser aller à ses penchants ; mais qu'il est abusif de vouloir interpréter chaque acte moral comme une soumission à la seule loi du devoir, nous conduisant donc, au contraire, à surmonter nos penchants. L'expérience des situations extrêmes suggère plutôt que, si le souci pour autrui se manifeste spontanément, sans aucune référence à un devoir moral, les actions égoïstes, ou celles qui consistent à jouir de son pouvoir sur autrui ne sont pas moins naturelles. On pourrait donc dire que la morale opère un choix « artificiel » au sein de comportements « naturels ».

► AMÉRY J., « Les intellectuels à Auschwitz », *Documents, Revue des questions allemandes,* 20, 1965, 3, p. 12-33. — BETTELHEIM B., *Survivre,* Paris, R. Laffont, 1979. — CHALAMOV V., *Kolyma,* Paris, Maspero, 1980. — COHEN E. A., *Human Behavior in the Concentration Camp,* New York, Norton, 1953. — DES PRES T., *The Survivor,* Oxford, Univ. Press, 1976. — FRANKL V., *Un psychiatre déporté témoigne,* Lyon, Le Chalet, 1967. — GUINZBOURG E., *Le Ciel de la Kolyma,* Paris, Le Seuil, 1980 — HAAS P. J., *Morality after Auschwitz,* Philadelphie, Fortress Press, 1988. — HERLING G., *Un monde à part,* Paris, Denoël, 1985. — KREN G. M., RAPPOPORT L., *The Holocaust and the Crisis of Human Behavior,* New York / Londres, Holmes & Meier, 1980. — LEVI P., *Les Naufragés et les Rescapés,* Paris, Gallimard, 1989. — PAWELCZYNSKA A., *Values and Violence in Auschwitz,* Berkeley / Los Angeles / Londres, Univ. of California Press, 1979. — TODOROV T., *Face à l'extrême,* Paris, Le Seuil, 2ᵉ éd., 1994 ; (textes réunis et présentés par), *La Fragilité du bien : le sauvetage des juifs bulgares,* Paris, Albin Michel, 1999 ; *À la recherche du vrai et du juste : à propos rompus avec le siècle*, Paris, Le Seuil, 2001.

Tzvetan TODOROV

→ *Arendt ; Autrui ; Crime contre l'humanité ; Commémoration ; Égoïsme ; Mal, souffrance, douleur ; Relations internationales ; Risque ; Terrorisme.*

SMITH Adam, 1723-1790

La science morale d'Adam Smith

L'importance historique majeure de la publication, en 1776, de l'*Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations* a trop souvent fait oublier que son auteur, avant que d'être économiste, était philosophe de la morale. Il l'était de profession : de 1752 à 1763, il occupa la chaire de philosophie morale de l'Université de Glasgow. Il y avait été auparavant nommé professeur de logique, et c'est dans cette même université que, de 1737 à 1740, il avait suivi les cours de Francis Hutcheson. C'est précisément la chaire de ce dernier, laissée vacante par son successeur, Thomas Craigie, qui allait revenir à Smith. Mais c'est surtout par son ouvrage, publié en 1759 sous le titre *The Theory of Moral Sentiments* (trad. fr. *La Théorie des sentiments moraux*), qu'Adam Smith mérite d'être tenu pour l'un des philosophes moraux et sociaux les plus importants des Temps modernes. Avec le temps, la gloire de l'économiste a fait passer au second plan, ou a même totalement éclipsé, celle du moraliste. C'est très dommage, et cela doublement. D'abord pour l'histoire de la philosophie morale, qui se prive d'une contribution majeure ; mais aussi, et peut-être surtout, pour la discipline économique elle-même. Les deux ouvrages dont nous parlons ne correspondent pas, en effet, à deux moments séparés, voire contradictoires, d'une œuvre qui, en mûrissant, aurait franchi une barrière disciplinaire, ou même émancipé une discipline nouvelle, la science économique, de son carcan philosophique. On ne peut comprendre le

système économique d'Adam Smith si on ne le replonge pas dans sa philosophie morale et sociale. Smith lui-même considérait que sa *Théorie des sentiments moraux* était un bien plus grand ouvrage que la *Richesse des nations.* C'est le premier qui donnait la clé du second, et non l'inverse. Que Smith, en tout cas, n'ait vu aucune contradiction entre son œuvre d'économiste et son œuvre de moraliste est avéré par deux faits significatifs. Il est connu aujourd'hui que le système économique de Smith (« la liberté naturelle ») était dans ses grands principes déjà au point au moment des conférences sur la jurisprudence qu'il donne à Glasgow en 1763, et on peut même conjecturer qu'il l'était dès le moment où il occupe la chaire, en 1752. Il était de coutume dans les universités écossaises que l'enseignement de l'économie politique fût associé à celui de la philosophie morale, et Smith, aussi bien dans ses conférences publiques que dans sa recherche, ne séparait nullement l'économie de sa théorie sociale globale. Il devait par ailleurs constamment retravailler à sa *Théorie des sentiments moraux* jusqu'à la sixième et dernière édition, publiée en 1790 peu de temps avant sa mort, sans que le fait d'avoir entre temps conçu la *Richesse des nations* le fît revenir sur les positions fondamentales exposées dès 1759 dans la *Théorie.*

Adam Smith et les Lumières écossaises

L'œuvre de Smith, comme celle de David Hume, son ami, fait partie intégrante des « Lumières écossaises » : elle doit être replongée dans ce milieu si différent de celui des Lumières françaises pour qu'apparaisse sa pleine signification. Ce Scottish Enlightenment fait grand cas de la disposition naturelle des hommes à la compassion, à la bienveillance, à la pitié. La « révolution sentimentale » qui engendre cette conception optimiste de la nature humaine s'est produite en Angleterre et en Écosse à la fin du XVII[e] s. et au début du XVIII[e] s., en réaction contre les « cyniques » du XVII[e] s. (au premier rang desquels Hobbes) qui posaient que tout dans l'homme, y compris la pitié, est mû par l'égoïsme. La croyance dans le rôle fondamental que joue la bienveillance dans les affaires humaines et la critique de la dépréciation calviniste et hobbesienne de la nature humaine se trouvent déjà chez l'évêque Butler et les Platoniciens de Cambridge : Cumberland et surtout Shaftesbury, inspirateur de Hutcheson. Pour sa part, celui-ci professait, lorsque Smith suivait ses cours, qu'il y a dans l'humanité une tendance innée à la « bienveillance universelle » et que l'action vertueuse n'est pas celle qui résulte d'une délibération rationnelle, mais au contraire la réponse instinctive, instantanée, non raisonnée, non réfléchie au spectacle du malheur (ou du bonheur) de l'autre. Son système éthique ramenait toutes les vertus à cette propension « irrésistible à la compassion », selon l'expression de Fiering (1976).

Il est indéniable que Smith participe de ce sentimentalisme (ainsi que Hume). Lui aussi pense que le jugement moral est fondé, non sur la raison, mais sur des émotions et des sentiments. Ce n'est pas à la raison des hommes que le Créateur s'est fié pour leur donner le sens de ce qui est bien et de ce qui est mal, mais à leur nature, aux passions qui l'animent, aux appétits qui l'enflamment. D'ailleurs Smith, dans la *Théorie*, ne fait-il pas reposer le monde moral et social sur un principe unique : la sympathie *(sympathy)* ? C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la critique acerbe qu'il adresse, passant en revue les grands systèmes de philosophie morale, à celui de Mandeville, qu'il juge « licencieux » et « complètement pernicieux », en ce qu'il « oblitère absolument la distinction entre le vice et la vertu » (VII.ii.4.6, p. 308).

On sait qu'au tout début du XVIII[e] s., dans sa fameuse *Fable des abeilles*, Bernard Mandeville provoque le scandale en énonçant le paradoxe central de l'économie libérale : ce sont les « vices privés » qui font les « avantages publics ». Les vertus traditionnelles de tempérance et de modération sont juste bonnes à créer une société pauvre, où la rareté mène au désordre et à l'impuissance. C'est au contraire en libérant les passions humaines, telles que l'envie, la convoitise, le goût du luxe, l'orgueil et surtout la plus égoïste d'entre elles, la vanité, définie comme l'amour et la recherche des louanges d'autrui, que l'on développe l'industrie et le commerce et, en créant l'abondance, que l'on produit une société heureuse, ordonnée et stable.

Le principal reproche que Smith adresse à Mandeville est au fond de jouer sur les mots. Ce que ce dernier appelle vices (privés), ce sont en fait des sentiments moraux qui peuvent parfaitement être vertueux s'ils sont maintenus à un degré raisonnable et ne deviennent vicieux que lorsque certaines bornes sont passées. Prenez ce que Mandeville nomme vanité : c'est, pour lui, tout ce qui fait référence aux sentiments d'autrui. Or, dit Smith, l' « amour de la vertu » et l' « amour de la vraie gloire », qui sont les deux « plus nobles passions de la nature humaine » (VII.ii.4.8, p. 309), font eux aussi référence aux sentiments d'autrui : sinon à ce qu'ils sont réellement, du moins à ce qu'ils devraient être si autrui était un « spectateur impartial », n'applaudissant qu'à ce qui mérite d'être applaudi. La vanité commence seulement lorsque nous désirons et recherchons les louanges d'autrui alors que nous ne le méritons pas. Donc, même s'il y a « une certaine affinité lointaine entre eux » (VII.ii.4.9, p. 310), en ce qu'autrui est toujours présent, l' « amour de la vraie gloire » et la vanité ne sauraient être qualifiés l'un et l'autre de vices que par le biais d'une imposture rhétorique. Toujours la philosophie doit se défendre contre les pièges de l'écriture.

Au regard de l'histoire des idées telle qu'on l'écrit habituellement, ce qui précède ne peut que paraître hautement paradoxal. Adam Smith n'est-

il pas connu pour être le « père fondateur de l'économie politique », ce système selon lequel des individus en proie à l'« égoïsme » *(self-love),* poursuivant séparément leurs propres intérêts, contribuent sans le vouloir ni le savoir au bien commun, comme si une « main invisible » réalisait automatiquement l'harmonie collective ? Et surtout, ne présente-t-on pas généralement Mandeville comme le génial précurseur de Smith ?

Le problème d'Adam Smith

Ce problème, que la philosophie allemande a baptisé « das Adam Smith Problem », est précisément celui de l'apparente incohérence entre la *Théorie des sentiments moraux* et sa catégorie clé de « sympathie », d'une part, et la *Richesse des nations* et son concept central de *self-love*, d'autre part. La solution aujourd'hui généralement admise à ce problème est de sauver la cohérence de l'œuvre au prix de la spécialisation des domaines : dans la sphère générale des sentiments moraux, la sympathie serait reine, dans celle de l'économie, l'égoïsme pourrait avoir le champ libre (cf. par exemple Dumont, 1977, p. 83). Admettre cela, c'est renoncer à saisir ce qui fait, non seulement la cohérence, mais l'unité de l'œuvre ; c'est s'interdire de comprendre que le moraliste et l'économiste, chez Smith, ne font qu'un : la science sociale qu'il crée en systématisant l'économie politique de son époque procède de la même démarche que sa science de la morale. Pour le montrer, il faut d'abord analyser en quoi le moraliste innove, voir ce qui fait sa singularité par rapport à Hume et aux *benevolists* Shaftesbury et Hutcheson, et aussi mieux apprécier ce qui tout à la fois le différencie et le rapproche de Mandeville. Et pour cela, il faut d'abord analyser la catégorie de sympathie, qui est la clé de voûte de tout l'édifice.

L'erreur commise par la plupart des commentateurs et qu'il faut en premier lieu dénoncer est de confondre la sympathie et la bienveillance, d'une part, le *self-love* et l'égoïsme *(selfishness)* d'autre part, double confusion qui mène à juger incompatibles la sympathie et le *self-love*, et donc à voir un « problème d'Adam Smith » là où il n'y en a pas. Or, on peut montrer que dans le texte de Smith, le *self-love* est la modalité réflexive de la sympathie.

La tâche que s'assigne Smith est la même que celle de Hume et de Hutcheson. Ces auteurs sont des empiristes, ils observent le fait social du jugement moral et s'emploient à l'expliquer. Certains commentateurs ont cru que la *Théorie des sentiments moraux* fournissait la base normative permettant de justifier moralement le système économique exposé dans la *Richesse des nations*. Rien n'est plus faux : ce que Smith cherche à faire, ce n'est pas à fonder en raison et par là même justifier les faits d'ordre moral qu'il observe, à savoir les jugements d'approbation et de réprobation, c'est à en décrire le fonctionnement, à en dégager les lois et à en expliquer la genèse. C'est une tâche scientifique, qui relève de ce qu'on appellerait aujourd'hui la psychologie sociale et la sociologie de la morale. Smith écrit : « Mon enquête ne porte pas sur ce qui relève du bien *[right],* mais sur ce qui relève des faits » (II. i. 5. 9, p. 77).

Le jugement moral est toujours un jugement d'approbation ou de réprobation. Or dire que nous approuvons, ce n'est rien dire d'autre que nous sympathisons ; soit encore, que lorsque nous nous livrons à cet exercice de l'imagination qui consiste à se mettre à la place de l'autre tout en restant en un sens nous-mêmes, nous percevons un accord entre les sentiments que nous éprouvons alors et ceux de cet autre que nous observons. Si nous constatons un désaccord, c'est alors, par définition, que nous désapprouvons les sentiments d'autrui. La sympathie, il faut bien le comprendre, n'est pas un sentiment : elle est l'accord de deux sentiments. Le sentiment que nous éprouvons par sympathie est l'étalon qui nous permet de juger de la convenance ou du mérite des sentiments éprouvés par autrui. L'écart avec la notion humienne de sympathie est manifeste. Chez l'auteur du *Traité de la nature humaine*, le principe de sympathie se présente d'emblée comme un principe de communication des sentiments, des émotions, des jugements, des manières, des coutumes, des désirs d'une personne à une autre : « Les esprits des hommes sont des miroirs les uns pour les autres », observe-t-il. S'il était vrai que l'accord des sentiments était ainsi spontanément assuré, la théorie smithsienne de la moralité perdrait son objet, puisqu'il n'y aurait plus de jugement de réprobation possible.

Or Smith est trop conscient des obstacles qui rendent notre capacité de sympathiser problématique. Nous nous mettons constamment par la pensée à la place des autres, mais de fait nous ne quittons jamais la nôtre. « Comme nous ne possédons aucune expérience immédiate de ce que les autres hommes sentent, il nous est impossible de nous faire une idée de la manière dont ils sont affectés, si ce n'est en concevant ce que nous-mêmes ressentirions en une semblable situation » (I. i. 1. 2, p. 9). Et encore : « La sympathie ne naît pas tant de la vue des passions que de celle des situations qui les éveillent » (I. i. 1. 10, p. 12).

Le sujet smithsien

Le sujet smithsien est irrémédiablement enfermé dans le monde de sa sensibilité propre. Ce que notre imagination découvre, ce ne sont jamais que nos propres sensations, jamais celles d'autrui : « Ce sont les impressions de nos sens seulement, non les siennes, que notre imagination copie » (I. i. 1. 2, p. 9). Mais Smith, comme les *benevolists* qui l'entourent ou l'ont précédé, refuse de tomber dans le piège hobbesien qui consiste à faire dépendre toutes les passions de l'égoïsme. Supposez que je compatisse au terrible malheur de quelqu'un qui vient de perdre son fils unique, écrit

Smith (lui qui vécut dans le célibat, passant le plus clair de sa vie auprès de sa mère). Ce que je conçois alors, ce n'est pas la souffrance que *je* ressentirais si, conservant toutes mes autres caractéristiques psychologiques et sociologiques, j'imaginais que j'avais un fils et que je viens de le perdre. Car ma compassion ne serait alors que la crainte égoïste qu'une infortune semblable ne m'atteigne. Non, dans ce transport de l'imagination, ce ne sont pas seulement les circonstances que j'échange avec autrui ; mais aussi les personnes et les caractères. En pensée, je deviens l'autre. D'ailleurs, poursuit-il, comment concevoir autrement qu'un homme puisse compatir aux souffrances d'une femme en couches ?

Dans le mouvement qui porte le sujet smithsien à sympathiser avec autrui, qui donc est-il ? Lui-même réellement, puisqu'il ne peut s'évader de sa prison sensible ? Autrui imaginairement, sous peine que sa sympathie ne soit qu'égoïsme ? Chez Smith, le réel et l'imaginaire ne cessent d'interférer. Celui qui compatit à la peine d'un autre, observe-t-il, ne peut chasser de son esprit qu'au fond, ce n'est qu'en imagination qu'il se met à sa place, et cette pensée parasite émousse sa sensibilité. L'identification à l'autre est toujours un échec partiel. D'ailleurs, il est bien des cas où, cette identification serait-elle parfaite que la sympathie en serait rendue impossible. Si nous éprouvons de la commisération pour le fou qui est tout à fait satisfait de son sort, et même pour les morts qui ne sentent plus rien, c'est bien parce que nous gardons par rapport à eux cette distance irréductible que pourtant notre sympathie vise à abolir (II.i.1.11-13, p. 12-13). Configuration paradoxale, impossible. Smith n'est pas loin d'en convenir : « La compassion qu'éprouve alors le spectateur vient entièrement de l'idée de ce qu'il sentirait lui-même s'il était réduit à une situation si malheureuse et, *ce qui est peut-être impossible,* s'il pouvait en même temps l'envisager avec la raison et le jugement qu'il possède au moment présent » (II.i.1.11, p. 12).

Constamment déchiré entre le Moi et l'Autre, le sujet smithsien souffre d'une scission constitutive de son être. Cette configuration paradoxale qui mêle l'identification et la distanciation est très loin de ce qu'on appelle aujourd'hui l' « individualisme méthodologique » de la théorie économique. Le sujet smithsien est radicalement incomplet. Loin de posséder en lui toutes les facultés qui permettraient d'obtenir, par lien de déduction, l'ordre social et moral, il a désespérément besoin de ses semblables pour se forger une identité. Sur ce plan, il se distingue, non seulement de l'*homo œconomicus* de l'économie à venir, mais aussi du sociétaire des théories du contrat social de la même époque.

Cependant, Smith introduit un axiome supplémentaire dans son système, dont le poids se révèle déterminant : ce qu'il appelle le « plaisir de la sympathie réciproque » : l'accord des sentiments est agréable, tant pour le spectateur que pour l'acteur. À vrai dire, c'est un des principaux plaisirs de l'existence. Pour l'acteur, la joie de savoir qu'on l'observe avec sympathie, suivant le cas accroît son plaisir ou diminue son chagrin. Pour le spectateur, il y a une petite difficulté, celle sur laquelle Hume mit le doigt, forçant Smith à préciser sa pensée. Dans le cas où le spectateur compatit à la peine d'autrui, il est nécessaire de distinguer entre le sentiment qu'il éprouve par sympathie et qui, dans ce cas, est un sentiment pénible, et le plaisir qu'il ressent à se savoir en accord avec les sentiments de l'autre – c'est-à-dire à les approuver. De façon générale, l'acteur a plus à gagner du « plaisir de la sympathie réciproque » que le spectateur. C'est pour tout homme un désir impérieux que d'être approuvé dans les sentiments et les passions qui motivent ses actes.

Or l'acteur sait (pour les éprouver lui-même) toutes les difficultés qu'il y a à se mettre à la place d'un autre. Il se met à la place du spectateur se mettant à sa place. On voit par quelle logique rigoureuse Smith en arrive à redoubler l'opérateur de sympathie sur lui-même, lui donnant ainsi sa véritable signification. Cet opérateur au carré, c'est celui de la sympathie active : quiconque recherche activement la sympathie des autres sympathise avec le fait de sympathiser avec lui. Examinons ses propriétés.

Notons tout d'abord que cet opérateur de sympathie active élimine une difficulté logique propre à l'opérateur du premier ordre. Par postulat fondamental, le spectateur n'a pas accès aux sentiments éprouvés par l'acteur. Comment donc pourrait-il juger qu'ils coïncident ou non avec ceux que la sympathie lui fait ressentir ? Comment donc peut-il dire qu'il les approuve ou non ? L'acteur qui se met à la place de son spectateur n'a pas ce problème. Il connaît ses propres sentiments, et il lui est possible de concevoir ceux de l'autre parce qu'ils sont réglés par les lois de la sympathie du premier ordre, qu'évidemment il connaît. Il sait par exemple que le spectateur n'a pas accès directement à ses sentiments, qu'il les imagine au seul vu de sa situation. Il sait que le spectateur juge en fonction de ses propres critères, de sa situation d'extériorité. Il sait que le spectateur a plus ou moins de mal à se mettre à sa place à lui, acteur, selon le type de passion qui l'anime (par exemple, il est plus difficile de sympathiser avec les passions qui ont trait au corps qu'avec celles qui ont leur source dans l'imagination, etc.). L'acteur sait tout cela et il désire la sympathie du spectateur : il adapte donc ses propres sentiments à ceux de son spectateur tels qu'il les conçoit. Le jugement qu'il porte sur sa situation est copié sur le jugement que l'autre porte sur cette même situation. Qu'est-ce à dire ? Qu'après un détour, certes complexe, nous sommes revenus à un principe de contagion qui n'est pas sans rapport avec celui de

Hume. Certes, c'est l'acteur qui imite le spectateur, au lieu que ce soit le spectateur qui imite l'acteur, mais chez Smith, les rôles s'échangent en permanence. Son « théâtre social » est comme la fête selon Rousseau : chacun y est à la fois acteur et spectateur.

L'un des traits les plus manifestes du jugement moral est son caractère d'immédiateté, de spontanéité. C'est donc, concluent les *benevolists*, que loin de procéder de l'opération de la raison pure découvrant, sous la forme de relations nécessaires entre les choses, des normes transcendantes, le jugement moral s'enracine dans les passions et les sentiments, qui présentent précisément ce caractère de spontanéité. Le problème, c'est que le jugement moral présente d'autres caractéristiques qu'il paraît plus difficile de concilier avec les propriétés des sentiments et des passions : l'objectivité, l'universalité, le caractère d'obligation.

Sur ce plan aussi, Smith innove et complexifie la théorie de ses prédécesseurs ou contemporains, à commencer par celle de Hume. L'instrument en est sa théorie de la conscience, ou jugement moral réflexif. La sympathie, on l'a vu, tend toujours à se redoubler ; le jugement moral, qui en procède, également. Le spectateur approuve la conduite de l'acteur s'il réussit à sympathiser avec les passions ou les sentiments qui en sont la cause. Or, nous l'avons montré, le redoublement de la sympathie équivaut à l'imitation du spectateur. On en conclut que l'acteur approuve sa propre conduite si et seulement si le spectateur l'approuve. La vertu, chez Smith, c'est tout ce qui recueille l'approbation du spectateur. La tâche de rendre compte de l'objectivité, de l'universalité et de l'obligation de la loi morale revient donc à montrer comment ces traits trouvent leur genèse dans la position du spectateur.

Le spectateur impartial

Le spectateur, « impartial » comme dit souvent Smith, n'est pas cet être idéal que toute une tradition de commentaires a voulu voir ; idéal au sens que par des qualités qui en feraient plus un dieu qu'un homme (à l'instar du législateur de Rousseau) il aurait accès à des principes rationnels, à des normes transcendantes, que l'homme ordinaire ne pourrait directement connaître. Certes, le spectateur incarne des normes, mais ces normes sont en fait des productions sociales.

Ce qui caractérise essentiellement le spectateur, c'est sa position, et le point de vue qu'elle commande. Le spectateur est à l'extérieur du lieu de l'action, il n'y prend pas part. C'est un *bystander* comme dit l'anglais, c'est-à-dire quelqu'un qui se tient « à côté ». Son paradoxe, c'est qu'il est à la fois extérieur et « indifférent », puisque ce n'est pas lui qui souffre, se réjouit et agit, est intérieur et impliqué, puisqu'il tend à sympathiser. Or cette position, l'acteur la connaît, il en possède un modèle qu'il infère de tous les moments de sa vie où il est lui aussi spectateur. Loin d'être transcendante, la figure du spectateur apparaît donc comme une sorte d'émergence sociale, produit des expériences que tous font quotidiennement de la vie en société.

Même lorsqu'il est là, réellement, en chair et en os, le spectateur *(the man without)* est, nous le savons, imaginé par l'acteur. Celui-ci se met à sa place en pensée seulement, il imagine l'autre imaginant sa situation. De ce spectateur, finalement, l'acteur ne retient que la position et le point de vue qu'elle découvre, puisqu'il ne peut avoir accès à rien d'autre – et en particulier pas aux sentiments *réels* du spectateur. *Peu importe donc au fond que la position du spectateur soit occupée réellement.* Lorsque cette position est vide, c'est en quelque sorte l'acteur qui l'occupe fictivement par un dédoublement imaginaire : il s'observe lui-même comme le ferait un spectateur « impartial ». C'est cela, la conscience *(the man within).*

Même si l'on passe sans solution de continuité du *man without* à son intériorisation sous la forme du *man within*, il y a dans le système de Smith toute une logique des relations entre ces deux personnages, qui prend parfois la forme d'une lutte de doubles : lutte entre l'idéal d'une conscience définitivement dégagée de ses origines sociales et la réalité de l'opinion publique avec sa versatilité. Smith consacre un chapitre étonnant (III.2) au désir d'être approuvé par les autres et au rapport que ce désir entretient avec celui d'être digne d'une telle approbation – c'est-à-dire de pouvoir s'approuver soi-même *(love of praise* et *love of praiseworthiness).* Il voudrait bien montrer que, quoique celui-ci s'enracine dans celui-là, il conquiert une certaine autonomie, une indépendance relative, et que la conscience est un plus « haut tribunal » que le jugement des spectateurs ordinaires, s'élevant au-dessus de celui-ci selon un mouvement d'autotranscendance, comme dirait aujourd'hui la théorie des systèmes. Mais ce n'est pas si facile ! On peut bien se dire : à quoi sert d'être approuvé, si on sait qu'on ne le mérite pas ? et si on sait qu'on le mérite, peu nous chaut que les autres ne le sachent pas : « Quand un homme a acheté tous ses juges, la décision la plus unanime de la cour est impuissante à le rassurer sur son droit ; et eût-il engagé son procès dans l'unique but d'avoir cette assurance, qu'il n'aurait en aucun cas acheté ses juges » (III.2.24, p. 126). Oui, mais voilà, du temps de Smith, comme du nôtre, les hommes soudoient leurs laudateurs. C'est que, lorsque le « tribunal supérieur » de la conscience est muet, ou incertain, seuls les mouvements du public peuvent nous fournir les critères de l'excellent et du méritoire.

On conçoit comment Smith rend compte du caractère d'obligation et d'objectivité du jugement moral, comme si celui-ci était dicté par une transcendance ou résidait dans une faculté naturelle que les hommes trouveraient en eux en naissant,

une sorte de sixième sens moral, du genre de celui postulé par Hutcheson. L'extériorité de la loi morale que le sujet semble découvrir en lui renvoie à l'extériorité du social par rapport au sujet. Et si l'on peut ici parler de transcendance, c'est au sens où Durkheim parlera de la transcendance du social, c'est-à-dire de la transcendance de la totalité par rapport aux parties. Avec sa théorie sociologique de la moralité, Smith apparaît beaucoup plus en effet comme le précurseur de l'auteur des *Formes élémentaires de la vie religieuse* que des philosophes rationalistes qui devaient faire de l'économie politique ce qu'elle est devenue.

Smith se montre ici le génial précurseur de la science des systèmes, des totalités organisées. La société est un système d'acteurs et de spectateurs, clos sur lui-même parce que tout acteur est aussi spectateur et réciproquement. Par cette clôture du système sur lui-même émergent des propriétés nouvelles qui n'étaient nullement contenues au départ dans les éléments : le jugement moral par exemple, et les lois qui le régissent. Certes, ces propriétés ne sont pas arbitraires. Ainsi les lois du jugement moral peuvent-elles être mises en rapport avec les lois empiriques qui régissent le principe de sympathie. L'universalité de celles-ci contribue à l'universalité de celles-là. Les règles morales constituent de telles émergences. À l'origine, explique Smith, ce n'est pas parce qu'une action respecte certaine règle générale que nous l'approuvons – et c'est pour lui l'occasion de critiquer Hume qui soutient que l'approbation se règle sur l'utilité de l'action ; c'est à l'inverse parce que nous apprenons par expérience que toutes les actions d'un certain type recueillent l'approbation générale que nous sommes amenés à régler notre conduite sur certaines normes.

Le principe de sympathie engendre donc le jugement moral, mais il engendre bien autre chose, y compris la « corruption » de la moralité – à vrai dire, tout l'ordre social, y compris le désordre nécessaire à sa reproduction, résulte de la sympathie. Bien que ceci échappe à la théorie morale *stricto senso,* il est impossible ici de ne pas l'évoquer, puisque c'est l'unité de la pensée de Smith qui est en jeu.

Revenons à l'équivalence que nous avons démontrée entre la sympathie réflexive, redoublée, qui est le principe actif de la sympathie, et, d'autre part, l'imitation du spectateur. On ne sympathise avec soi-même que dans l'exacte mesure où les autres sympathisent avec vous. Disons encore : on ne s'aime soi-même que dans l'exacte mesure où les autres vous aiment. L'amour de soi *(self-love)* coïncide avec la recherche de l'amour des autres, ce n'est qu'un cas particulier du principe de la sympathie active, redoublée. Étrange retournement du message évangélique : « La première maxime du christianisme est d'aimer notre prochain comme nous-même ; de même le grand précepte de la nature est de ne nous aimer nous-même que comme nous aimons notre prochain, *ou, ce qui revient au même, comme notre prochain est capable de nous aimer* » (I.i.5.5, p. 25 ; nous soulignons).

Or une bifurcation s'introduit ici, qui porte sur la nature de ce prochain : s'agit-il du *man within* ou bien du *man without* ? Dans le premier cas, nous restons dans la sphère de la moralité. L'amour de soi prend alors la forme de la maîtrise de soi *(self-command),* qui consiste à contrôler ses passions de façon à les maintenir au niveau le plus susceptible de gagner la sympathie du spectateur impartial. Cette vertu stoïcienne, Smith la place au côté de son double chrétien, l'amour du prochain ou bienveillance, pour en faire les deux constituants de la « perfection de l'humaine nature ».

Mais supposons qu'au lieu du *man within*, il y ait un *man without*, un spectateur de chair et de sang, et que l'acteur désire plus être loué et admiré qu'être digne de l'être. L'acteur ne peut ignorer qu'il est des moyens plus expéditifs de conquérir ces louanges. Le *self-love* prend ici la forme de l'intérêt « égoïste » *(self-interest),* de la motivation économique, du désir d'améliorer sa condition matérielle, d'accroître ses richesses. Non parce que ces dernières seraient en elles-mêmes une source de satisfactions – Smith n'a pas de mots assez durs pour tourner en dérision l'idée qu'elles auraient une fonction utilitaire – mais parce qu'elles ont la propriété d'attirer sur leur possesseur la sympathie de ceux qui en sont dépourvus. Ces derniers se trompent en attribuant à la fortune des vertus qu'elle n'a pas. Mais c'est parce qu'ils se trompent, et qu'ils la convoitent, que finalement ils ne se trompent pas. La fortune a bien les vertus qu'on lui prête, mais c'est précisément parce qu'on les lui a prêtées. C'est ce jeu de dupes, qui est tout entier une variation sur le thème de la sympathie, qui produit la « richesse des nations » et ce que nous appelons l'économie – mais cela, non sans porter gravement atteinte à la moralité.

Ce dernier point hantera Smith tout au long de sa vie, jusqu'à lui faire inclure, dans la dernière édition de la *Théorie*, un nouveau chapitre, intitulé significativement : « De la corruption de nos sentiments moraux, résultant de notre disposition à admirer les riches et les grands, et à mépriser ou négliger les personnes pauvres et misérables » (I.iii .3). Smith en vient ainsi malgré lui à un système qui, pour l'essentiel, est celui de Mandeville : c'est un mixte de *self-love* et d'envie qui produit la prospérité publique. Comment cela est-il possible, demandera-t-on, comment la sympathie, qui est un principe de rapprochement des sentiments, peut-elle engendrer l'envie, son contraire en quelque sorte, puisque principe d'opposition des sentiments ? Très simplement, par le mécanisme suivant. Le *self-love*, nous l'avons vu, c'est la sympathie réflexive, redoublée. Appliqué au rapport aux objets, ce principe donne : je ne juge un objet désirable que pour autant que le spectateur *(the*

man without) le juge tel ; j'ai donc besoin, pour pouvoir désirer cet objet, de l'offrir en pâture au désir d'autrui. Je gagne bien ainsi la sympathie de mes spectateurs – et par là même j'alimente mon *self-love* – mais cette sympathie ne se distingue pas de son contraire : l'envie.

Résumons. Dans la sphère générale des sentiments moraux, la sympathie est le principe fondamental. L'envie, qui en est la négation, naît par déviation de ce principe général, lorsque l'attention portée à autrui dépasse la mesure (c'est la critique adressée à Mandeville). Dans la sphère dévalorisée où les sentiments moraux se corrompent et où émerge la motivation économique, la hiérarchie s'inverse et l'envie devient le principe dominant. Mais cette sphère de l'économie, reléguée au second rang, n'est pas du tout une zone spécialisée où les principes généraux ne vaudraient plus : elle aussi est de part en part gouvernée par le principe de sympathie. On a donc affaire à l'inversion d'une opposition hiérarchique *à l'intérieur d'elle-même*.

La chose étonnante au regard de l'histoire des idées est évidemment que c'est l'économie qui joue le rôle de domaine second, dévalorisé, celui où la hiérarchie dominante s'inverse. Singulier acte de naissance pour l'économie politique ! Ce que Smith fera dans *La Richesse des nations*, et les économistes après lui, c'est d'inverser cette hiérarchie enchevêtrée, mettant l'économie au sommet. Il aura donc fallu ce geste complexe pour que l'économie en vienne à occuper la place hégémonique que nous lui connaissons.

● *The Theory of Moral Sentiments* (1759), éd. D. D. Raphael & A. L. Macfie, Oxford, Clarendon Press, 1976 (Glasgow éd. des ouvrages et de la correspondance de A. Smith, vol. 1) ; les numéros de paragraphe et de page renvoient à cette édition. Pour la traduction, on s'inspire, sans s'y tenir, car elle n'est pas irréprochable, de celle de la marquise de Condorcet [1798], rééd. chez Aujourd'hui « Les Introuvables »). — *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), éd. R. H. Campbell & A. S. Skinner, Oxford, Clarendon Press, 1976 (Glasgow ed. of the works and correspondence of A. Smith, vol. 2).

► CAMPBELL T. D., *Adam Smith's Science of Morals*, Londres, George Allen & Unwin, 1971. — COASE R. H., « Adam Smith's view of man », *Journal of Law and Economics,* 19, oct. 1976, p. 529-546. — DUMONT L., *Homo Aequalis*, Paris, Gallimard, 1977. — DUPUY J.-P., *Le Sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Paris, Calmann-Lévy, 1992. — FIERING N. S., « Irresistible compassion : an aspect of eighteenth-century sympathy and humanitarianism », *Journal of the History of Ideas,* 37, avril-juin 1976, p. 195-218. — HALÉVY É., *La Formation du radicalisme philosophique* (1900-1903), nouv. éd., Paris, PUF, 1995. — HIRSCHMAN A. O., *The Passions and the Interests*, Princeton Univ. Press, 1977 (trad. fr., *Les Passions et les Intérêts*, Paris, PUF, 1980). — HOPE V. M., *Virtue by Consensus. The Moral Philosophy of Hutcheson, Hume, and Adam Smith,* Oxford, Oxford Univ. Press, 1989. — LINDGREN J., *The Social Philosophy of Adam Smith*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973. — MARSHALL D., « Adam Smith and the theatricality of moral sentiments », *Critical Inquiry*, juin 1984, p. 592-613. — MORROW G. R., « The significance of the doctrine of sympathy in Hume and Adam Smith », *Philosophical Review*, 32, 1923, p. 60-78. — MULLER J. Z., *Adam Smith in his Time and Ours : Designing the Decent Society,* New York, 1993. — PACK S. J., *Capitalism as a Moral System : Adam Smith's Critique of the Free Market Economy,* Aldershot, 1991. — PEIL J., *Adam Smith and Economic Science,* Cheltenham (UK), Edward Elgar, 1999. — RAPHAEL D. D., *Adam Smith,* Oxford, Univ. Press, 1985. — REEDER J. éd., *On moral sentiments : Contemporary responses to Adam Smith*, Bristol, Thoemmes Press, 1997. — SKARZYNSKI W. VON, *Adam Smith als Moralphilosoph und Schoepfer der Nationaloekonomie*, Berlin, 1878. — SKINNER A. S., *A System of Social Science – Papers Relating to Adam Smith*, Oxford, Clarendon Press, 1979. — SKINNER A. S. & WILSON T. éd., *Essays on Adam Smith*, Oxford, Clarendon Press, 1975. — VINER J., « Adam Smith and Laissez Faire », *The Journal of Political Economy*, vol. 35, avril 1927 (repr. in *The Long View and the Short*, Glencoe [Ill.], The Free Press, 1958, p. 213-245). — YOUNG J. T., *Economics as a Moral Science : The Political Economy of Adam Smith,* Cheltenham (UK), Edward Elgar, 1997.

Jean-Pierre DUPUY

→ *Désir ; Économie ; Envie ; Épicure ; Hume ; Intérêt ; Pitié ; Sens moral ; Sentiments ; Sympathie ; Travail.*

SOCIALISME

La réflexion morale dans les courants socialistes

Depuis l'époque de la Berstein Debatte, la recherche d'un lien entre socialisme et éthique a mis en évidence l'existence, au sein du mouvement socialiste, d'une âme démocratique et libérale et d'une âme antidémocratique et antilibérale. Le regain périodique d'intérêt pour le « révisionnisme » et le socialisme kantien témoignent d'un continuel processus de redéfinition de l'identité du socialisme et surtout de ses rapports avec le marxisme, lequel a généralement été assimilé, à partir de la seconde moitié du siècle dernier, avec l'idée même du socialisme. Depuis, chaque fois qu'a été entreprise une réflexion sur les buts et les fondements éthiques du socialisme, une fracture idéologique et politique s'est ouverte entre les interprétations libérales et démocratiques et les interprétations marxistes. La distinction entre ces deux types d'interprétation se fondait sur la lecture même du socialisme, lecture éthique et guidée par des valeurs dans un cas, lecture scientifique et économiste dans l'autre cas. Les uns se posaient la question : « Pourquoi le socialisme est-il juste et le capitalisme injuste ? » et cherchaient des arguments qui justifiassent la *dignité* et la *préférence* à accorder à la finalité voulue par le socialisme. Les autres s'interrogeaient sur « les raisons pour lesquelles le socialisme est nécessaire » et cherchaient des preuves de son *inéluctabilité* ; selon eux, le socialisme était

vrai plutôt que juste tandis que le capitalisme, plutôt qu'injuste, était considéré comme irrationnel, incapable d'harmoniser les besoins avec leur satisfaction. La subjectivité, l'éducation, la conscience, la volonté – c'est-à-dire la responsabilité individuelle directe – étaient importantes surtout pour les premiers, parce qu'ils ne croyaient pas en la nécessité historique. Le socialisme adviendra, écrivait Georges Sorel, mais il pourrait aussi ne pas advenir ; et s'il advient, ce sera parce que qui a cru en lui a accompli tout ce qui était en son pouvoir pour concrétiser sa réalisation. La nature éminemment éthique de la dénonciation socialiste du capitalisme restait inchangée bien que Marx ait donné une explication scientifique de l'exploitation économique. Le capitalisme était critiqué parce qu'*injuste* c'est-à-dire en faisant fond sur les mêmes critères moraux au nom desquels les socialistes pré-marxistes l'avaient présenté « purement et simplement » comme un mal (Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*). Comme l'écrivit William Morris en 1890, le socialisme a ses racines non dans la conviction selon laquelle son avènement est inéluctable mais dans la révolte contre un système qui est moralement répugnant parce qu'il asservit l'homme au besoin économique et réduit la vie à une lutte pour la survie (Thompson, *William Morris : Romantic to Revolutionary*, 637).

Une éloquente confirmation de l'incompatibilité entre ces deux lectures du socialisme est fournie par Lénine lui-même qui vit, non sans raison, dans les sociaux-démocrates les premiers ennemis et, qui plus est, les plus radicaux, du communisme. À partir de Lénine, le terme de « révisionnisme » a revêtu une connotation négative et est devenu synomyme d'« opportunisme », de « social-chauvinisme », « le prolongement direct et le couronnement du millerandisme, du bernsteinisme et de la politique ouvrière libérale anglaise » (*L'Opportunisme et la faillite de la seconde Internationale*, vol. 21, p. 460). La critique de Lénine était radicale parce que les effets du révisionnisme lui semblaient radicaux : sur le plan théorique, le débat portant sur les rapports entre socialisme et éthique avait mis en question l'identité du marxisme et du socialisme et « contaminé » le matérialisme avec des « trivialités dignes d'un curé » telles la justice sociale et l'égalité ; sur le plan politique, le révisionnisme avait sérieusement remis en question la lutte des classes pour faire place à des objectifs « bourgeois » tels les droits, la démocratie, le suffrage universel. Pour Lénine, repousser la « correction » éthique apportée au socialisme signifiait réaffirmer l'incompatibilité absolue du socialisme et du libéralisme (*Marxisme et Révisionnisme*, Paris, Costes, 1924-1952, vol. 19).

L'interprétation du socialisme

On peut faire remonter l'origine des polémiques sur l'interprétation du socialisme et du marxisme au condensé de l'« Antidühring » que Friedrich Engels publia en 1880, dans un premier temps dans la *Revue socialiste* puis dans un volume intitulé *Socialisme utopique et Socialisme scientifique*. Dans la conclusion de la préface à la première édition allemande (1882), Engels ouvrait la voie aux discussions sur les affiliations théoriques du socialisme marxiste : « Nous, socialistes allemands, nous sommes fiers du fait que nous sommes les descendants non seulement de Saint-Simon, Fourier et Owen, mais aussi de Kant, Fichte et Hegel » (Marx-Engels, *Collected Works*, Londres, Lawrence & Wishart, 1975-1992, vol. 24, 459). Quelques années plus tard, dans l'opuscule *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* (1888), Engels déclarait de façon encore plus explicite que « c'est le mouvement ouvrier allemand qui est l'héritier de la philosophie classique allemande » (1966, p. 85). Dans l'interprétation avancée par Engels, étaient précisées les alliances du socialisme marxiste avec une partie de la pensée politique « bourgeoise » : celle qui s'était exprimée, d'une part dans le communisme du XVIII[e] s. et dans le socialisme utopique, et d'autre part dans le libéralisme économique. Était explicitement exclu le libéralisme mettant l'accent sur les droits de l'individu de tradition lockéenne. En déclarant sa relation privilégiée avec la « dialectique critique allemande » le marxisme s'orientait vers l'individualisme romantique et vers une interprétation positive de la liberté. Il interprétait la révolution française à partir de sa conclusion et non à partir de ses origines, à partir de Kant et non à partir de Locke : « On peut considérer à juste titre *la philosophie de Kant* comme *la théorie allemande* de la révolution française » (*Le Manifeste philosophique de l'école de droit historique*, partie V, vol. 1, 1927, p. 114). Dans la mesure où la liberté était interprétée comme liberté totale, c'est-à-dire liberté de l'homme et non seulement du citoyen, la doctrine la plus adaptée était le communisme et non le libéralisme.

L'alliance philosophique avec la pensée allemande permet de comprendre pourquoi la critique que Marx fait de la propriété privée fut effectuée principalement au nom de la liberté et de l'authenticité de l'existence, plutôt qu'au nom de la justice. Marx estimait que la plus-value était parfaitement cohérente avec l'organisation capitaliste de la production ; il la critiquait parce qu'elle ne consentait pas à l'homme un contrôle rationnel de la vie et un rapport aux autres et à la nature à travers lequel les êtres humains soient en mesure de développer et d'exprimer leur humanité naturelle. Le système capitaliste gaspillait les énergies humaines et limitait fortement l'autoréalisation individuelle parce qu'il dissociait être et pouvoir (Tucker, 1969, 37-53). En substance, le marxisme abandonnait les objectifs réformateurs de tradition libérale et plaçait la société communiste « au-delà

de la justice » (Rawls, *Théorie de la justice*, 1987, n. 18 du chap. 5, p. 371). Une fois dépassé l'antagonisme des classes, la politique et l'État eux aussi auraient disparu : « Le gouvernement des personnes fait place à l'administration des choses et à la direction des opérations de production. L'État n'est pas "aboli", *il s'éteint* » (Engels, *Socialisme utopique et Socialisme scientifique*, 1973, p. 114).

En partant de la détermination proposée par Engels des sources théoriques et des confins doctrinaires du marxisme, il est possible de retracer les différents parcours du socialisme marxiste dans les années suivant la première Internationale : révisionnisme *dans un sens kantien* effectué de façon simultanée à l'intérieur de la social-démocratie (Eduard Bernstein) et de l'Université allemande (école de Marbourg) ; interprétation *dans un sens idéaliste* tentée tout d'abord par les intellectuels italiens (Antonio Labriola, Giovanni Gentile, Benedetto Croce) puis par les représentants de ce qu'on appelle le « marxisme occidental » (György Lukács, Karl Korsch et Antonio Gramsci) ; et enfin, au-delà de ces deux mouvements, – et au-delà du marxisme lui-même – le socialisme *libéral*. Le premier itinéraire et une partie du second sont contemporains et marquent la période de ce qu'on nomme « crise du marxisme » (qui se déroule des années 90 du siècle dernier aux années 10 de ce siècle). De façon schématique, on peut dire que l'un se rattache au « retour à Kant » et l'autre au « retour à Marx » et à Hegel et que chacun des deux se propose de libérer le marxisme des dénaturations positivistes subies durant la période de la seconde Internationale et du matérialisme.

Le « marxisme occidental » aussi bien que le socialisme libéral appartiennent au contraire à une période ultérieure (qui se situe durant les années 1920 et 1930). Des deux, c'est surtout le second qui fait fructifier les acquisitions les plus importantes de la révision qu'a subie le marxisme : la revendication de la dimension essentiellement éthique et idéale du socialisme (en abandonnant cependant les implications étatistes et nationalistes contenues dans le socialisme néo-kantien allemand) ; le rôle central assigné à la volonté et la foi en l'action humaine individuelle et collective ; la critique radicale du fatalisme inhérent au socialisme scientifique du XIXe s. ; la contestation de l'économisme marxiste et, enfin, la séparation entre socialisme et matérialisme historique. Plusieurs facteurs facilitèrent la convergence entre socialisme et libéralisme : les discussions internes à la pensée libérale durant les premières décennies du XXe s. (Leonard Trelawney Hobhouse et Benedetto Croce), et en particulier la distinction entre libéralisme économique et libéralisme éthico-politique ; sur le versant socialiste, l'évolution du socialisme anglais en faveur des guildes et des coopératives et enfin les intuitions de Georges Sorel sur la nature volontariste et antiétatique du socialisme. Le but déclaré du socialisme libéral fut de combler la fracture entre *liberté* et *justice* laissée en héritage par le socialisme marxiste, de façon à interpréter les problèmes de la redistribution des profits comme des questions incontournables pour actualiser, dans le présent, les idéaux de liberté et d'autogouvernement proclamés par le libéralisme durant sa phase révolutionnaire (De Ruggiero, 1925, II, chap. 3). En conséquence de quoi, il fallait naturellement repousser la théorie de l'inévitable écroulement du capitalisme, donner la prééminence à la sphère politique (articulation des conflits) et à la sphère juridique (solution transitoire des conflits), et enfin, interpréter le socialisme comme une critique permanente de la société, un incessant processus de redéfinition des relations entre les partenaires sociaux dans le respect de certaines règles du jeu unanimement choisies (Bobbio, 1976, 96-98).

Les tentatives pour corriger l'amoralisme du marxisme sont, comme nous l'avons dit, récurrentes dans l'histoire des mouvements socialistes européens. À partir des années 1960, la recherche d'un « socialisme à visage humain » a été comme une version renouvelée du néo-kantisme du XIXe s. : derrière la redécouverte de Kant, il y avait à nouveau la volonté de libérer le marxisme de l'interprétation orthodoxe pour lire le socialisme comme une exigence d'émancipation morale avant même d'être une émancipation matérielle (Goldmann, *La Communauté humaine et l'univers chez Kant*, Paris, PUF, 1948, dernière page de la « conclusion »). Toutefois, au-delà de leur commune aspiration humaniste, les deux parcours révisionnistes diffèrent pour le moins, parce qu'à la différence de ce qu'ont proposé les plus récentes lectures humanistes, le retour au kantisme du siècle dernier a ouvert la voie à un mouvement par lequel le marxisme a été conduit à s'éloigner explicitement du socialisme. Le problème des révisionnistes du XIXe s. ne fut pas tant de donner une interprétation éthique de la pensée de Marx que de *faire entrer* le marxisme sous la philosophie morale de Kant (ce n'est pas un hasard si Lénine parlait de « contamination » et de « correction »). La prémisse de laquelle ils partirent était que Marx n'avait pas légué une théorie morale et n'avait pas non plus voulu être un philosophe de la morale. « Marx tenta d'expliquer l'origine des idées morales mais il ne dit rien sur l'authentique valeur intrinsèque de ces idées » (Rappoport, 1900, 11). Et, répétait Sorel, ainsi qu'Antonio Labriola, il « veut expliquer le profit sans admettre aucun brigandage » (Sorel, 1897, 227). Partant de telles prémisses, les révisionnistes se proposèrent de *compléter* la doctrine marxiste avec une philosophie morale.

Après la Seconde Guerre mondiale, la relation entre marxisme et socialisme ne constitua pas un thème de discussion et ce fut la philosophie mar-

xiste elle-même qui fut interprétée comme une philosophie morale, une « éthique prométhéenne » de la libération et de l'authenticité (Chandel, 1979, 3-5). Dans ce cas, l'objectif du socialisme n'était pas simplement de rattacher la jouissance des droits individuels à un rééquilibre des disparités dans les conditions matérielles de vie, mais bien d'inaugurer un nouvel ordre moral duquel fussent éliminées non seulement les raisons économiques de l'injustice mais surtout ses raisons morales : non seulement la propriété privée mais aussi le désir de possession. Comme l'écrivait Roger Garaudy, répétant sans le savoir ce qu'avait écrit Giovanni Gentile en 1899, puisque la dimension de l'existence est la praxis, l'homme pourra être créateur de valeurs seulement lorsqu'il se sera libéré de ce qui rend conflictuels l'être et le devoir être, la liberté et la nécessité (Garaudy, 1966, chap. 3, § 1-5). Par rapport à cette lecture idéaliste de la pensée de Marx, la revendication de l'hérédité de Kant et de Fichte était prévisible, puisque c'est de ce courant de pensée que provenait la plus vigoureuse revendication « *du côté actif* de la connaissance » (Marx-Engels, *Thèses sur Feuerbach*, 1966, p. 87). Selon Garaudy, l'une des erreurs qui pouvait conduire à une interprétation dogmatique de la philosophie marxiste résidait dans le fait de réduire l'héritage de la philosophie classique allemande à la philosophie de Hegel et de Feuerbach et de négliger le rôle de Kant et de Fichte.

Deux facteurs au moins concoururent à ce résultat interprétatif, tous deux absents dans le révisionnisme du XIXᵉ s. : l'épanouissement des philosophies existentialistes et la publication des *Manuscrits économico-philosophiques* suivis des *Grundrisse* de Marx. Au XIXᵉ s., la connaissance de la pensée de Marx était limitée aux écrits historico-politiques et économiques – nombre desquels furent publiés ou republiés dans le *Neue Zeit* de Karl Kautsky (fondé en 1883). Les révisionnistes ne disposaient pas du matériel suffisant pour pouvoir entreprendre une lecture humaniste du marxisme, même si dans certains cas importants (Gentile, Gramsci, Lukács, et en partie Sorel lui-même) il fut possible de parvenir à une interprétation humaniste à travers la lecture du marxisme comme « théorie de l'action » ou « philosophie de la praxis » (c'est-à-dire précisément à travers Feuerbach et Hegel plus que Fichte).

Une autre différence importante réside dans le fait qu'alors qu'au XIXᵉ s., marxisme et socialisme n'étaient pas encore identifiés, dans la période successive, leur relation n'est plus remise en question de façon sérieuse. En effet, jusqu'au début des années 1880, l'idéologie socialiste était composée d'un mélange hétérogène des idées de Marx, Lassalle, Bakounine, Proudhon, Dühring, Malon, et Schäffle. Ce fut Kautsky qui commença ce travail de nettoyage de l' « éclectisme » pour enraciner le socialisme dans le matérialisme historique. La publication de l'*Anti-Dühring*, et surtout la large diffusion de *Socialisme utopique et Socialisme scientifique* confirmèrent l'adoption du marxisme comme *doctrine scientifique* du parti socialiste (Haupt, *Marx e il marxismo,* in *Storia del Marxismo*, Turin, Einaudi, 1978-1982, vol. 1, 303). Lorsque commença la révision du marxisme inspirée par le néo-kantisme, ce processus était encore en cours, et, aussi bien dans la culture populaire que dans la culture académique, marxisme et socialisme étaient perçus comme deux mouvements distincts. Le socialisme avait une connotation éthique que le marxisme n'avait pas ; il était l'expression sécularisée du sentiment de justice et d'espérance en une société meilleure que le christianisme avait fait entrer dans les consciences. « Le socialisme n'est pas une science, une sociologie en miniature, c'est un cri de douleur et, parfois, de colère, poussé par des hommes qui sentent le plus vivement notre malaise collectif » (Durkheim, 1928, 6). Le socialisme est à l'origine une « pure idéologie » écrivait Eduard Bernstein, parce que, quels que soient les faits extérieurs qui poussent les hommes à y croire, la « motivation » est toujours purement idéologique et elle s'enracine dans le christianisme : « C'est le christianisme qui a donné aux idées de justice et d'égalité le même caractère concret que celui des choses réelles » (Bernstein, 1901, 267). Le fait que Marx et Engels aient transformé l'idéologie en système ne signifiait pas qu'ils avaient mis fin à l'idéologie socialiste.

Le retour à Kant et le socialisme

Proclamer le fondement moral du socialisme n'était donc pas une entreprise difficile, et se servir du marxisme dans une telle perspective n'était pas très significatif de l'identité idéologique de qui en faisait un tel usage. Même les néo-kantiens convenaient avec Kautsky que le socialisme avait besoin d'instruments scientifiques d'analyse socio-économique : c'est ce à quoi servait la doctrine de Marx, et elle n'était pas utilisée pour enrichir la réflexion morale du socialisme. La différence par rapport à Kautsky résidait dans le fait que les néo-kantiens ne pensaient pas que le socialisme devait se réduire à une doctrine économique ni que le matérialisme devait être *la* philosophie du socialisme. En ce sens, le révisionnisme contribua à conserver – et à approfondir – la distinction instaurée entre le socialisme et le marxisme. Le résultat de l'évolution doctrinaire effective fut qu'on ne pouvait pas être socialiste sans être marxiste. L'extrême conclusion de la révision néo-kantienne du marxisme (comme l'avait bien compris Lénine) aurait été que non seulement on pouvait être socialiste sans être marxiste mais qu'on pouvait même être marxiste sans être socialiste (Rosselli, *Socialisme libéral*).

La réconciliation de la philosophie critique et du matérialisme historique était un aspect du plus vaste mouvement philosophique désigné sous le

nom de « retour à Kant », inauguré par Friedrich Albert Lange et Edward Zeller durant les années 1860 et qui se ramifia ensuite dans les deux orientations de l'école de Marbourg (Hermann Cohen, Ludwig Woltmann, Franz Staudinger, Max Adler et Karl Vorländer) et de l'école de Baden appelée aussi l'école de la « philosophie des valeurs ». Alors que cette dernière prit des positions antisocialistes, l'école de Marbourg ouvrit un « dialogue polémique avec l'orthodoxie marxiste » sur deux plans : l'un orienté vers la destruction de la métaphysique matérialiste, l'autre visant à porter le discours éthique à l'intérieur du socialisme (Dussort, 1963, 129). La réaction contre l'économisme marxiste était un aspect de la réaction contre le monisme positiviste au nom de la séparation des sciences de l'esprit et des sciences de la nature et contre l'individualisme et l'utilitarisme au nom de la réunification de l'économie avec l'éthique et le droit. Par rapport au socialisme, la séparation théorique entre matière et esprit se traduisit par le déplacement de l'intérêt théorique et pratique autrefois porté seulement vers les phénomènes extérieurs (rapports de production) et désormais orienté vers les phénomènes intérieurs (émancipation morale des individus et émancipation politique de la classe ouvrière). Enfin, le retour à Kant et la réaction anti-utilitariste permirent de réaffirmer la nature prescriptive de la morale en vertu de laquelle le rôle des idéaux et de la finalité éthique ne pouvait être déduit des faits naturels et de leurs lois.

La rencontre entre le socialisme et la pensée kantienne satisfit aussi bien les exigences théoriques que les exigences éthiques : de fait, Kant représentait la fin de toute métaphysique et la glorification du monde moral et, dans le même temps, le socialisme pouvait être interprété comme la réalisation du règne des fins et l'idée régulatrice de l'action politique. Les néo-kantiens de Marbourg apportèrent dans la politique le principe de l'autonomie morale de la personne et fournirent une interprétation sociale de l'impératif catégorique. Ils traduisirent en langage kantien la critique marxiste du capitalisme et firent de Kant le fondateur du socialisme allemand (Cohen, *Kant*, 1896, *in* Vega & Sandkühler, 1970, 71). « Chaque homme est l'incarnation de potentiels éthiques. Voilà selon Cohen, le nouveau sens de la liberté. Il ne demande pas à l'homme d'entreprendre une nouvelle action, mais de donner un but absolu à sa conduite. Puisqu'il porte ce but, l'homme est une fin en lui-même, jamais un moyen » (Willey, 1978, 113). Le socialisme était la transcription politique de l'impératif catégorique parce qu'en faisant sienne la cause des salariés, il accueillait la maxime kantienne « agis de façon à traiter l'homme toujours comme une fin jamais comme un moyen ». La défense de la classe ouvrière était faite au nom de la défense de l'humanité de tout homme et non au seul nom de la classe conçue comme sujet révolutionnaire aspirant à la conquête du pouvoir. Comme l'écrivait Hermann Cohen, puisque c'est dans la société industrielle et non plus dans l'ignorance et dans les préjugés que la règle kantienne de la volonté libre rencontrait son plus sérieux obstacle, la dénonciation de l'exploitation sociale est « le problème du socialisme. Le Job de notre époque ne demande plus si l'homme a en général plus de soleil que de pluie ; mais si cet homme souffre plus que son prochain » (Cohen, 2e éd., 1910, 368).

La révision éthique du socialisme posa aussi le problème du rapport entre l'explication et l'évaluation des faits. Marx avait démontré la nécessité du socialisme ; mais cela suffisait-il à motiver une évaluation négative du capitalisme et une adhésion au socialisme ? Pour les néo-kantiens, l'éthique n'était pas seulement différente de l'explication historique, elle lui était supérieure : les efforts des individus avaient, bien sûr, une origine sociale, mais, dans la mesure où ils étaient orientés vers la réalisation d'une fin (et n'obéissaient pas simplement à une éthique de la puissance), ils devaient se conformer à une norme suprême. *Faire entrer* l'explication génétique sous une lecture téléologique supposait non seulement de critiquer les fondements matérialistes du socialisme mais surtout de remplacer la catégorie de la nécessité par celle de la possibilité. C'était surtout ce dernier aspect qui se heurtait aux résistances des socialistes marxistes. En fait, observe Labriola, dépouillé de la nécessité historique, le socialisme n'est rien d'autre qu'un fait subjectif, un pur *desideratum (En mémoire du Manifeste du Parti communiste*, in *La Conception matérialiste de l'histoire)*.

L'Éthique du socialisme

Une fois admis que le socialisme avait un contenu éthique, le problème était de savoir de quelle nature était l'éthique du socialisme : les idéaux socialistes précédaient-ils les conditions sociales spécifiques ou bien en étaient-ils un produit ? S'ils n'étaient pas purement et simplement des idéaux de bien-être et de puissance, alors le socialisme ne pouvait réduire la réflexion morale à une genèse des valeurs. Selon Ludwig Woltmann, le socialisme voulait l'égalité des droits et la justice parce qu'il considérait ces idéaux non comme des moyens mais comme des postulats inconditionnés ou des idées régulatrices. De tels idéaux ne devaient pas leur existence à la naissance de la classe ouvrière ; tout au plus, le mouvement ouvrier était-il né pour les défendre et les concrétiser dans une société dominée par le travail salarié. Si Marx avait condamné historiquement le capitalisme, c'est parce qu'il l'avait déjà condamné dans sa conscience. La perspective matérialiste était extérieure au discours moral et insuffisante parce qu'elle prenait acte de l'être mais ne pouvait dire comment ni pourquoi de l'être on passait au devoir-être. Selon Woltmann, vouloir « justifier » sociologiquement l'impératif était « dangereux »

plus encore qu'erroné parce qu'on le dépouillait de l'inconditionnalité et de l'universalité c'est-à-dire de son caractère normatif même. Dans la mesure où le socialisme défendait l'idée d'égalité, il était kantien : de fait, l'égalité était l'égalité de tous (par-delà les classes) ou n'était pas ; en conséquence, en identifiant le moment normatif avec l'explication génétique le socialisme ne réussissait pas à dire pourquoi les socialistes étaient « intéressés » par l'égalité, à moins d'interpréter l'égalité comme une volonté d'être *égaux* aux capitalistes dans la jouissance des biens matériels (Woltmann, *Die Begründung der Moral*, 1900, in *Marxismus und Ethik*, 107-118). De deux choses l'une : ou bien les opprimés ne voulaient plus l'oppression et réclamaient donc l'égalité pour tous, c'est-à-dire de façon inconditionnelle et universelle ; ou bien ils réagissaient contre *leur propre* oppression et, dans ce cas, ils ne reconnaissaient d'autre inégalité que celle des classes (l'une des critiques les plus récurrentes adressées au socialisme marxiste – de Sorel à Rosselli – fut, non sans raison, celle d'ignorer les formes de subordination autres que la forme économique). Si le marxisme laissait insatisfait et contribuait à ne pas rendre le socialisme suffisamment populaire, c'était bien de par sa vocation matérialiste. « Et c'est ce manque qui rend aussi antipathique le mouvement ouvrier de notre temps. L'homme n'a jamais idéalisé l'estomac. Et comme l'avouent les socialistes eux-mêmes, la question du travail n'est pas "une question d'estomac" » (Garofalo, 1895, 133).

Woltmann avait raison de rappeler que, si on veut affirmer l'universalité de la norme, il est inévitable de partir d'un postulat universel *a priori*. Cependant, il ne conduisait pas le raisonnement jusqu'à sa conséquence logique : précisément parce que la norme éthique a un caractère universel, on ne peut parler ni d'une morale socialiste ni d'une morale bourgeoise mais seulement d'une certaine façon – relativement aux intérêts en jeu – d'interpréter les principes qu'une communauté déterminée en un temps déterminé adopte comme postulats moraux universels. Le socialisme, écrivait Carlo Rosselli, est l'interprétation politique des principes moraux universels faite par ceux qui vivent dans une condition de pauvreté matérielle et morale (Rosselli, *Socialisme libéral*).

Une fois abandonnés les éléments objectivistes et économistes du matérialisme historique, la société future était un *devoir-être* actualisable, non pas nécessairement *contre* l'État, mais aussi *à travers* l'État. L'émancipation de la classe ouvrière ne correspondait ni à la naissance d'un nouvel être humain ni à la construction d'un nouvel ordre de valeurs, mais à la formation des citoyens d'un État de droit et démocratique. Le rôle du mouvement socialiste devenait celui d'éduquer le peuple à la liberté et à la conscience du droit.

Une autre conséquence importante de la séparation entre socialisme économiste et socialisme éthique fut la réévaluation de l'individu. L'étude du lien entre le marxisme et la philosophie allemande conduisit Jean Jaurès à faire remonter les origines de l'idéalisme à la Réforme et à utiliser la convergence entre christianisme, idéalisme et socialisme pour corriger les sentiments anti-individualistes répandus parmi les socialistes marxistes : « L'individualisme et le socialisme ne s'opposent pas comme étant d'essence contradictoire, mais s'unissent et se concilient » (*Les Origines du socialisme allemand*, 1892, 51). L'abandon du collectivisme facilita ce processus de reconnaissance mutuelle et finalement de coopération entre le libéralisme et le socialisme, processus qui devait porter ses fruits quelques décennies plus tard lorsque la défense des idées socialistes se fit porteuse, par nécessité, de la défense des libertés civiles et politiques. Cependant, alors que dans le cas des socialistes néo-kantiens et de Jaurès, la recherche d'une convergence entre libéralisme et socialisme reflétait une solide confiance en l'étatisme (sentiment relativement répandu dans les décennies précédant la Première Guerre mondiale), dans le cas des socialistes des années 1930, l'exigence d'une intégration du libéralisme fut dictée précisément par la nécessité de s'opposer à l'étatisme et aux projets politiques fondés sur la planification, aussi bien sous leur forme bolchevique que sous leur forme fasciste.

La dénonciation de la « superstition scientiste » mettait en question le rôle de l'action humaine dans le devenir historique et le caractère de l'action politique. Positivisme et idéalisme signifiaient aussi deux conceptions opposées de la politique socialiste, la première « indirecte » et fondée sur la « passivité de la volonté » et sur le fatalisme historique, la seconde « directe » et fondée sur « l'autonomie » et la « volonté créatrice » soustraite au déterminisme (Viroli, « Nella crisi del positivismo... », 168-170). Portant à ses conséquences extrêmes le retour à Kant et à Fichte, le syndicalisme révolutionnaire de Berth et Sorel s'éleva contre une théorie socialiste qui assignait aux individus un rôle passif et secondaire et proposa de lire le marxisme même non comme un système mais comme une méthode (ou un « canon » comme l'avait proposé Croce) qui illumine l'action sans cependant être apte à la stimuler ni à la soutenir. Le fondement de la politique n'était pas dans les lois objectives ni dans la rationalité mais dans les passions et dans la volonté. Le recours au « pragmatisme » était le signe que le socialisme avait de fait renoncé (ou devait renoncer) au filet de protection que le matérialisme historique lui avait assuré pendant quelques décennies. Comme l'écrivait Croce, c'est la nature « réaliste » du matérialisme historique qui impose au socialisme de se séparer du marxisme. Du fait même qu'il était un mouvement politique et non une science, le socialisme avait besoin d'un « impératif idéal », parce que les prolétaires ne

réclamaient pas simplement de savoir que le socialisme était la solution contenue dans la société capitaliste mais ils *voulaient* « la fin de leur propre classe » (Croce, *Matérialisme historique et Économie marxiste*). Il était donc clair que ce n'était pas la science qui avait besoin de l'éthique mais que c'était la politique. Comme l'écrivait Vilfredo Pareto, « les personnes ne sont pas socialistes parce qu'elles ont été persuadées par un certain raisonnement, mais elles acquièscent à ce raisonnement parce qu'elles sont socialistes » (1902-1903, I, 3). Le fait d'affirmer la « neutralité » du marxisme en tant que science constituait un argument de plus contre l'association entre socialisme et matérialisme historique. À l'instar de Pareto, Croce et Sorel, Bernstein lui aussi admettait qu'il n'y avait pas d'idées en soi comme le prolétariat, l'État, la société, l'histoire, l'économie ; ces idées étaient la transposition idéale d'une réalité étudiée, elles étaient des idéalisations et des typologies, « synthèses mentales de faits médiats et donc inévitablement colorés d'une idéologie » (Bernstein, 1901, 270).

On peut arriver aussi au socialisme par déduction, écrivait Rosselli en 1930, à travers l'étude du processus historique à la lumière de l'interprétation dialectico-matérialiste. « Le marxiste vraiment conséquent est donc socialiste par déduction » (Rosselli, *Socialisme libéral*). Si ce n'est que, dans le cas où la prémisse s'effondre ou les résultats sont erronés ou moralement indéfendables, la conclusion socialiste devrait elle aussi s'écrouler. Puisque la fausseté originaire du socialisme marxiste était incluse dans la structure déductive, il ne suffisait pas de corriger la doctrine comme le pensait Bernstein. Il fallait abandonner la façon marxiste de concevoir les choses, c'est-à-dire renverser le rapport entre marxisme et socialisme établi dans *Socialisme utopique et Socialisme scientifique* : renoncer aux ambitions scientifiques pour reconduire le socialisme à ses motivations originaires faites d'idéal et de foi.

Une fois libéré le marxisme de l'idée de nécessité historique, la praxis politique se dessinait comme un effort pour maintenir vivace l'antagonisme. La propagande, l'associationnisme, l'engagement politique étaient importants parce que susceptibles de faire croître et de consolider la foi en une société meilleure. Une fois reconnue la fin de toute philosophie de l'histoire et acceptée la dimension de l'imprévisible, l'unique ressource pragmatique pouvait venir d'une politique imprégnée de « passion » (Croce, *Matérialisme historique et Économie marxiste*). « Il suffit que le socialisme croie à son avenir. Il est une croyance. Il est une passion » (De Man, *Au-delà du marxisme*, 1974, 424). En tant qu'idéal d'égalité, le socialisme était une notion limite, une ligne vers un point jamais pleinement atteint parce que situé « au-delà » de l'expérience et dans la dimension temporelle de la conscience. En tant que mouvement politique, le socialisme était l'expression d'intérêts et d'aspirations, un état permanent de critique sociale et d'action politique. La dimension éthique du socialisme était la garantie que l'idéal socialiste ne pouvait justifier le sacrifice de l'humanité présente pour une imaginaire humanité future. Ses caractéristiques particulières – égalité et valeur suprême de la personne – se confondaient désormais avec celles de la démocratie. « Ceci ne signifie évidemment pas une égalité absolue des destinées humaines, mais seulement une possibilité sociale égale pour tous de former cette destinée et d'être, selon l'expression de Kant, "des sujets, non des objets" du devenir social » (*ibid.*, 118).

► ANDLER Ch., « Frédéric Engels. Fragment d'une étude sur la décomposition du marxisme », *La Revue socialiste*, nov. 1913-févr. 1914 ; *La Décomposition du socialisme allemand, 1914-1919*, Paris, 1919. — BERNSTEIN E., *Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus*, Berlin / Berne, Akademischer Verlag für Wissenschaften, 1901. — BLUM L., Discours tenu au congrès de Tours le 27 déc. 1920, in *L'Œuvre de Léon Blum*, 1914-1928, 137-160 ; « L'idéal socialiste », *Revue de Paris*, mai 1924 (in *L'Œuvre*, 1914-1928, 347-362). — BOBBIO N., *Quale Socialismo ? Discussione di un'alternativa*, Turin, Einaudi, 1976. — CANTO-SPERBER M., « Pour le socialisme libéral », *Esprit*, mai 2000 ; *Les Règles de la liberté*, Paris, Plon, 2003. — CANTO-SPERBER M. & URBINATI N., *Le Socialisme libéral*, Paris, Esprit, 2001 ; *Le Socialisme libéral. Une anthologie : Europe-États-Unis*, Paris, Éditions Esprits, 2003. — CHANDEL B., *Marxian Ethics. Some Preliminary Consideration*, New Delhi, Munshiran Manoharlal, 1979. — COHEN H., *Kants Begründung der Ethik*, Berlin, Dümmler, 1877, 2e éd., 1910. — COLE G. D. H., *Socialist Thought*, 5 vol., Londres, 1953-1958. — CROCE B., *Materialismo storico ed economia marxista*, Bari, Laterza, 5e éd., 1927 (trad. fr., *Matérialisme historique et Économie marxiste*, Genève, Slatkine, 1981). — DOLLEANS E. & CROZIER M., *Mouvements et Socialistes*, 5 vol., Paris, 1950-1959. — DURKHEIM É., *Le Socialisme. Sa définition. Ses débuts. La doctrine saint-simonienne*, Paris, Alcan, 1928. — DUSSORT H., *L'École de Marbourg*, Paris, PUF, 1963. — ENGELS F., *Socialism : Utopian and Scientific* (1880), *in* MARX-ENGELS, *Collected Works*, Londres, Lawrence & Wishart, vol. 46, 1975-1992, v. XXIV, 1989, 281-325 (trad. fr., *Socialisme utopique et Socialisme scientifique* (1880), Paris, Éditions sociales, 1973) ; « Introduction to the German edition of *Socialism : Utopian and Scientific* » (1882), *in* MARX-ENGELS, *Collected Works*, Londres, Laurence & Wishart, vol. 46, 1975-1992, vol. 24, 1989, p. 457-459 ; *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy* (1888), in *Collected Works*, v. XXVI, 1990, p. 353-398 (trad. fr., *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Paris, Éditions sociales, 1966) ; *Œuvres complètes*, 9 vol., Paris, Costes, 1931-1952. — GARAUDY R., *Marxisme au XXe s.*, Paris / Genève, La Palatine, 1966. — GAROFALO R., *La superstizione socialista*, Turin / Rome, Roux Frassati, 1895. — GAY P., *The Dilemma of Democratic Socialism. Eduard Bernstein's Challenge to Marx*, New York / Londres, Collier / Macmillan, 1962. — HALÉVY É., *Histoire du socialisme européen*, Paris, Gallimard, 4e éd., 1948. — JAURÈS J., *Les Origines du socialisme allemand*, Paris, Les Écrivains réunis, 1892 ; « Question de méthode : Le Manifeste communiste de Marx et Engels »,

La Quinzaine Littéraire, nov. 1901, in *Jaurès, l'Esprit du socialisme,* Gauthier « Médiations », 1964, 27-54 ; « Socialisme et liberté », *La Revue de Paris,* déc. 1898, 1, 481-515. — KENDALL W., *The Labour Movement in Europe,* Londres, 1975. — LABRIOLA A., *La concezione materialistica della storia*, éd. E. Garin, Bari, Laterza, 1971 (trad. fr., *Essai sur la conception matérialiste de l'histoire*, Paris, Giard & Brière, 1897). — LABROUSSE E., *Le Mouvement ouvrier et les théories sociales en France au XIXe s.,* Paris, 1848. — LAZAR M., *La Gauche en Europe depuis 1945 : invariants et mutations du socialisme européen,* Paris, PUF, 1996. — LÉNINE V. I., *Marxism and Revisionism* (1908), in *Collected Works*, Moscou, Foreign Languages Publ. House, v. XV, 1963, p. 29-39 (trad. fr., *Marxisme et Révisionnisme*, in *Œuvres complètes,* 45 vol., Paris, Éditions sociales, 1958, vol. 19) ; *Opportunism and the Collapse of the Second International* (1915), in *Collected Works,* v. XXI, 1964, p. 438-453 (trad. fr., *L'Opportunisme et la faillite de la seconde Internationale*, in *Œuvres complètes,* Paris, Éditions sociales, 1958, vol. 21). — MAN H. DE, *Au-delà du marxisme* (1928), Paris, Le Seuil, 2e éd., 1974. — MARX K., *The Philosophical Manifesto of the Historical school of Law* (1842), *in* MARX-ENGELS, *Collected Works*, v. I, 1975, p. 202-210 (trad. fr., *Le Manifeste philosophique de l'école du droit historique*, in *Œuvres complètes,* Paris, Costes, 1924-1954, 56 vol., partie V, *Œuvres philosophiques,* vol. 1) ; *Theses on Feuerbach* (1845), *in* MARX-ENGELS, *Collected Works*, v. V, 1976, p. 1-5 (trad. fr., *Thèses sur Feuerbach* [1845], in *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Paris, Éditions sociales, 1966). — MEYER A., *Frühsozialismus theorien der Sozialen Bewegung 1789-1848,* Fribourg-en-Brisgau / Munich, 1977. — PARETO V., *Les Systèmes socialistes*, 2 vol., Paris, Giard & Brière, 1902-1903. — PETRUCCIANI S., « Marx and Morality ». Le débat anglo-saxon sur Marx, l'éthique et la justice, *Actuel Marx*, 1991, n. 10, p. 147-167. — RAPPOPORT Ch., *Le Matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant*, Paris, Suresnes, 1900. — RAWLS J., *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1971 (trad. fr., *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987). — ROSSELLI C., *Socialismo liberale* (1930), éd. N. Bobbio, Turin, Einaudi, 1979 (trad. fr. originale, *Socialisme libéral*, Paris, Valois, 1930). — RUGGIERO G. DE, *Storia del liberalismo europeo*, Bari, Laterza, 1925. — SHAW G. B. & WEBB S., *Fabian Essays in Socialism,* Londres, 1899. — SOREL G., « Sur la théorie marxiste de la valeur », *Journal des économistes*, mai 1897 ; « Y a-t-il de l'utopie dans le marxisme ? », *Revue de Métaphysique et de Morale,* mars 1899, in *La Décomposition du marxisme* (anthologie présentée et préparée par T. Paquot), Paris, 1982, 77-92 ; « L'Éthique du socialisme », *RMM*, mai 1899, *La Décomposition du marxisme,* 118-140. — THOMPSON E. P., *William Morris : Romantic to Revolutionary,* Londres, Lawrence & Wishart, 1955. — TUCKER R. C., *The Marxian Revolutionary Idea*, New York, Norton, 1969. — VEGA R. DE LA & SANDKÜHLER H. J., *Marxismus und Ethik. Text zum neukantianischen Sozialismus*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1970. — VIROLI M., « Nella crisi del positivismo : la ricerca teorica del "Divenire Sociale" (1905-1910) », *Giornale critico della filosofia italiana*, v. LXI, 1980, p. 167-189. — WILLEY T. E., *Back to Kant. Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914*, Detroit, Wayne State Univ. Press, 1978. — Coll. : *Storia del Marxismo*, 4 vol., Turin, Einaudi, 1978-1982.

Nadia URBINATI

→ *Anarchisme ; Descriptivisme ; Durkheim ; Économie ; Évolution ; Kant ; Libéralisme ; Marx ; Société ; Traditionalisme.*

SOCIÉTÉ

La notion de société, qui nous est si familière, s'avère complexe dès lors que l'on cherche à en préciser le sens. On pourra définir la société comme étant un regroupement d'individus occupant un territoire relativement bien circonscrit, partageant une culture et des institutions plus ou moins distinctives et entretenant entre eux des relations d'interdépendance. On ajoutera parfois que, pour être appelé *société,* un regroupement d'individus doit en plus être relativement autosuffisant, voir son existence se perpétuer sur plusieurs générations et contenir un nombre élevé d'individus. Ces critères, on le voit, sont loin d'être d'une grande précision. Tant l'espace occupé, la quantité d'individus, la durée et la qualité des liens sont des données sujettes à une marge d'appréciation variable. Depuis le milieu du siècle dernier, qui marque l'apogée des philosophies de l'histoire et les débuts de la sociologie, il est également courant de distinguer la *société* de la *communauté* (moins étendue que la société et faisant davantage appel à un partage *spontané* des biens et des valeurs plutôt que *médiatisé* par des conventions entre volontés réfléchies), et la société *civile* de l'*État* (ce dernier exprimant la dimension proprement *politique* du lien social). Ces distinctions ne relèvent pas que d'un souci de clarification conceptuelle : elles expriment les transformations profondes introduites par la Modernité dans la nature des rapports sociaux et dans leurs représentations. Nous le verrons, il n'était guère envisageable pour un penseur de l'Antiquité que la vie politique puisse être distinguée de la vie civile. La problématique des rapports sociaux était alors posée en termes d'unité et d'ordre *naturel* au sein de l'organisme social. Si la recherche d'unité et de cohésion du groupe social est demeurée une préoccupation primordiale des réflexions de la philosophie politique, le rapport du *social* au *naturel* s'est trouvé, quant à lui, profondément modifié avec l'avènement des théories du contrat social. Nous verrons également comment, dans la foulée des critiques adressées au modèle contractualiste par les philosophies de l'histoire de Hegel et Marx, la sociologie classique a posé à nouveaux frais la question ontologique de la *nature* du social : la société a-t-elle une réalité objective, extérieure aux individus la composant ou n'existe-t-il que des individus et leurs actions, la société n'étant alors qu'une abstraction théorique ?

L'Antiquité

Il n'y a pas, chez les penseurs grecs de l'Antiquité, de concept correspondant tout à fait à ce que la pensée moderne nomme *société.* C'est le concept de *polis* / πόλις – traduit généralement par *cité* – qui s'en approche le plus. Ce concept renvoie à une réalité caractéristique de la civilisation grecque. À l'époque d'Aristote, le monde grec

comprenait quelques centaines de cités présentant des caractères plus ou moins originaux. De façon typique, la *polis* était constituée d'une communauté de citoyens *(politai)* dont se voyaient exclues des catégories d'êtres humains (mineurs, femmes, étrangers et esclaves). Seuls les citoyens participent aux institutions et à la vie publique de la *polis*. Malgré ce privilège, ils ne sont pas – contrairement à l'époque moderne – l'élément fondamental du corps social. Il revient plutôt à la cité elle-même d'être l'unité fondamentale à partir de laquelle le citoyen trouve la place qui lui revient. Platon et Aristote insisteront sur ce statut dérivé du citoyen en regard de la cité dans leurs écrits respectifs qui décrivent la cité grecque et proposent des théories de la *société*.

Aristote se montrera davantage soucieux d'étudier les cités concrètes que celui qui fut son maître. L'ambition de Platon est plutôt de modifier profondément la cité grecque : *La République*, *Les Lois* et *Le Politique* sont autant d'écrits où s'élabore le projet d'une cité idéale, incarnation de l'Idée de justice. À la base de la perspective platonicienne se manifeste une conception apparemment dominante dans la pensée antique : l'ordre du monde (le *cosmos* / κόσμος) est un principe régulateur indiquant comment ordonner à la fois l'univers politique (la cité) et le monde individuel (l'âme). Point de distinction réelle, donc, entre les questions d'ordre politique et celles d'ordre moral. L'agencement des parties de l'âme et conséquemment l'organisation des conduites individuelles intéressent Platon en ce qu'il s'agit de l'âme et des conduites du *citoyen*, celui-là même dont la décadence peut porter préjudice à l'ordre et à l'unité de la cité.

La réalisation de l'unité de la cité s'appuiera d'abord sur la spécialisation des fonctions. Chacun, homme ou femme, doit occuper la place naturelle que ses aptitudes exigent par rapport au bien de l'ensemble. Ainsi distinguera-t-on la classe des artisans et laboureurs, la classe des guerriers et gardiens et celle des gouvernants de la cité. Cette dernière fonction revient en propre au philosophe : « Tant que les philosophes ne seront pas rois dans les cités, ou que ceux qu'on appelle aujourd'hui rois et souverains ne seront pas vraiment et sérieusement philosophes [...] il n'y aura de cesse [...] aux maux des cités » (Platon, *La République*, V, 473 *d*). À cette spécialisation des fonctions s'ajoute, pour les classes supérieures, un système collectiviste. Il faut éviter que ceux qui sont investis d'une autorité ne se laissent détourner de leur rôle par des désirs et attachements susceptibles de ruiner l'unité du groupe. D'où l'abolition de la propriété individuelle et familiale et la communauté des femmes et des enfants. L'unité de la cité passe ainsi par une uniformisation des membres des classes dirigeantes.

Aristote s'opposera à cette uniformisation. Il envisage plutôt la cité comme une communauté suprême, une *communauté de communautés* dont l'unité relative est le résultat des interactions variées, mais complémentaires, entre les communautés locales (familles, regroupements de métiers, etc.) animées par une finalité commune. Qu'en est-il de cette finalité qui présiderait à l'unité relative de la cité ? Il faut distinguer ici la genèse de la cité (la cause de sa constitution) de son essence (la cause finale). Selon Aristote, la cité se forme en vue du vivre. Elle a donc d'abord une fonction économique. Les familles et les communautés se constituent et interagissent en vue de la satisfaction des besoins vitaux. Mais ce n'est pas tout, ni même l'essentiel. En effet, Aristote ajoute que la cité « existe pour permettre de bien vivre » (*La Politique*, I, 2, 1252 *b* 30). Ce passage de la satisfaction des besoins (la vie) à la perfection des hommes (la vie bonne) est ce en vertu de quoi la cité existe. Comme toute chose, la cité tend ainsi à réaliser sa nature : « La nature d'une chose est sa fin, puisque ce qu'est chaque chose une fois qu'elle a atteint son complet développement » (*ibid.*, I, 2, 1252 *b* 32-34).

Aristote précise que, par nature, la cité est antérieure à la famille et à l'individu. Cette primauté s'explique par le principe selon lequel le tout est nécessairement antérieur à la partie. Cette antériorité n'est pas chronologique. Elle signifie que la cité est plus parfaite que les communautés et les individus la composant et qu'elle leur est nécessaire. C'est par elle seule que peuvent advenir le bien et le bonheur de l'individu ; elle est le lieu de réalisation de la moralité. L'individu pris isolément ne peut pas davantage se suffire à lui-même qu'une main ne peut vivre si elle est sectionnée du corps. Un tel individu, placé dans l'impossibilité de réaliser sa propre nature, ressemble davantage à une brute qu'à un homme. L'homme est, par nature, un animal social. Il est donc dans l'ordre des choses que la cité soit, bien que sa perfection risque de n'être jamais atteinte.

Au-delà de leurs différences, Platon et Aristote ont ceci en commun de ne reconnaître à l'homme aucune autonomie à l'endroit du corps social. Qu'il soit fait appel au monde des Idées, à l'ordre du *cosmos* ou à la nature qui tend à se réaliser à travers les actions de chacun, l'homme est pensé dans un rapport nécessaire de subordination à l'égard de ce *Tout* qu'est le corps social. En rompant avec cette idée, la Modernité ouvrira des perspectives jusqu'alors insoupçonnées.

La Modernité : de Hobbes à Kant

C'est Thomas Hobbes (1588-1679) qui, le premier, rompit de façon explicite avec Aristote et la pensée de l'Antiquité. À l'encontre du Stagirite qui soutenait que l'homme naissait avec une disposition naturelle à la société, Hobbes écrira : « Si l'on considère de plus près les causes pour lesquelles les hommes s'assemblent, et se plaisent à une mutuelle société, il apparaîtra bientôt que cela

n'arrive que par accident, et non pas par une disposition nécessaire de la nature » (*Le Citoyen*..., I, 2). Comment dès lors expliquer et, surtout, fonder le lien social ? Pour répondre à cette double question, Hobbes adopte une perspective novatrice. Pour penser le lien entre l'homme et le corps social, il faut partir non pas de l'ordre social ou d'un ordre plus englobant, tel le *cosmos*, mais bien de l'homme lui-même en tant qu'être singulier et observable. Par ailleurs, il faut s'imaginer quelle serait la condition des hommes s'il n'existait pas de pouvoir civil apte à maintenir en place la société. Dans cet *état de nature*, il ne régnerait d'autre droit que celui de la force. Les hommes étant conçus par Hobbes comme des faisceaux de pouvoirs et des amalgames de désirs et de passions, il ne pourrait résulter de cette situation qu'un état de confrontation, une « guerre de tous contre tous » (*ibid.*, I, 13). Comment, dans ces conditions, satisfaire au désir d'autoconservation que la loi de nature a mis en chaque homme ? C'est ici qu'intervient le calcul rationnel. L'homme est en effet également un être de raison, capable de calculer en fonction de ses intérêts. Dans des conditions de confrontation généralisée, le calcul est simple : il faut quitter l'état de nature et le droit – naturel – qu'a chacun à l'égard de toute chose. S'impose donc l'idée d'un *contrat* par lequel chacun se dessaisit de son droit. Ce contrat social se traduit également par une *transmission* de ces droits de chacun en faveur d'un seul (un homme ou une assemblée) qui pourra assurer la paix et la sécurité générale par son pouvoir absolu de contrainte. Est ainsi engendré le grand *Léviathan*, la puissance publique.

On voit par là que la société n'a plus, chez Hobbes, de fondement naturel. Elle est une construction *artificielle* ; son origine est *conventionnelle*. Elle se fonde en effet sur une convention, un pacte social par lequel chacun, par crainte de la mort, transmet ses droits à un seul. Le lien social est ainsi pensé comme le résultat d'actes individuels volontaires. En plaçant les volontés individuelles au fondement de la société, Hobbes opère un renversement de perspective capital qui marquera toute la Modernité. La cité ne sera plus dorénavant cette unité fondamentale qui, pour les penseurs grecs, était seule en mesure de permettre la réalisation de l'homme. Avec le contractualisme naissant, le lien de l'homme à la société ne s'inscrit plus dans une finalité naturelle. La société apparaît bien plutôt comme une réponse *rationnelle* au problème de la coexistence des individus. De *fait naturel*, la société passe au statut de *fait de la volonté*. La société civile et l'État – qui ne seront vraiment distingués qu'avec Hegel – n'acquièrent leur *légitimité* que parce qu'ils sont voulus par les parties prenant part au contrat social.

La philosophie du contrat social recevra diverses inflexions dans les œuvres notamment de John Locke, de Jean-Jacques Rousseau et de Kant. Diverses conceptions de l'état de nature seront avancées, tout comme se verra débattue la nature du pacte social. C'est toutefois la place centrale accordée par ces auteurs au concept de *liberté* qui aura le plus contribué à façonner la compréhension moderne de la société. Hobbes avait comme dessein d'exposer la relation mutuelle existant entre la protection et l'obéissance. Sa préoccupation centrale était donc la sécurité des individus. Ce n'est qu'à ce compte, d'ailleurs, que pouvait être admise sa proposition d'une sujétion radicale au Souverain. À la différence de Hobbes, Locke refuse de considérer que l'homme doive aliéner sa liberté afin de garantir sa sécurité. Selon Locke, chaque homme naît avec le droit à la liberté de sa personne et le droit à la propriété de ses biens (*Traité du gouvernement civil*, XVI, art. 190). Ces droits naturels *définissent* l'individu. Ce n'est qu'en tant que l'individu est libre, maître de sa personne et de ses propriétés, qu'il est véritablement un homme. Un homme ne peut donc ni se faire l'esclave d'un autre homme, ni s'en remettre au pouvoir arbitraire d'autrui : ses droits sont inaliénables.

Par l'avènement de la société, l'homme cherche à réaliser son pouvoir de liberté. L'individu ne consentira alors à voir limitée sa liberté que dans la mesure où seule cette limitation est apte à en préserver la jouissance. L'écart est donc considérable entre les conceptions de l'autorité politique de Hobbes et de Locke. Pour ce dernier, cette autorité aura comme mandat de garantir et de faire respecter les droits déjà possédés par les hommes dans l'état de nature. La garantie de ces droits trace les limites au-delà desquelles l'autorité politique devient illégitime. Point de rupture profonde, par ailleurs, entre l'état de nature et la société. La seconde s'inscrit dans la continuité du premier en aménageant des conditions davantage favorables à la *réalisation par chacun* de son pouvoir de liberté. Ce *chacun* rappelle également que se greffe à l'assurance de liberté une reconnaissance d'égalité. Déjà présente chez Hobbes, l'idée d'égalité acquiert ici une valeur nouvelle. Les droits naturels de l'homme sont les droits de *tout* homme. En vertu de cet *universalisme* des droits, chaque individu peut donc se dresser devant la collectivité et réclamer que soient protégés ses droits.

Ce caractère nettement juridique de la société ainsi que la liberté acquièrent avec Rousseau et Kant une signification encore plus déterminante pour la fondation de la société. Ce qui importe à Rousseau, c'est de trouver une forme d'association « par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant » (*Du contrat social*, I, 6). Pour Rousseau, il n'est pas question que la liberté soit sacrifiée, même partiellement, afin d'assurer la sécurité des hommes. Comment est-il possible de n'obéir qu'à soi-même tout en étant uni à tous ?

Comment penser l'individu à la fois comme être parfaitement libre et comme membre d'un corps social ? Ce n'est possible pour Rousseau qu'en faisant en sorte que le citoyen soit le souverain. Cela implique à son tour que le pacte social contienne la clause suivante : « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté » (*ibid.*, I, 6). La formule surprend et a valu à Rousseau de nombreuses critiques. Pourtant, elle n'équivaut pas à une négation de la liberté. L'aliénation totale représente plutôt une conversion de la liberté *naturelle* de l'homme en une liberté *civile* et en une liberté *morale.* Par le pacte social, chacun se donne à tous et personne n'a de bénéfice supérieur aux autres : cette égalité de tous est la condition de la liberté pour tous. L'aliénation étant faite au profit de la communauté, c'est la communauté elle-même qui est dès lors constituée comme souverain. Plus exactement, chaque individu contractant devient à la fois membre du souverain et sujet du souverain. Il participe ainsi, en tant que citoyen, à la Volonté générale à laquelle il doit obéir en tant qu'homme. Or puisque « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté » (*ibid.*, I, 8), l'obligation d'obéir doit être comprise comme une condition de la liberté. En se soumettant à la loi, le citoyen s'exprime finalement comme être *moral*. La société est le lieu de la moralité et de la vertu. Par le pacte social et les contraintes qui l'accompagnent, l'homme est en mesure de se développer conformément à sa vraie nature, c'est-à-dire de devenir maître de soi.

Pour Kant, l'homme *doit* renoncer – malgré son insociable sociabilité – à la liberté de l'état de nature pour se voir garantir par la constitution civile une liberté de plus grande valeur : « Placé dans la relation d'une inévitable coexistence avec tous les autres, tu dois sortir de cet état de nature pour accéder à un état juridique » (*Métaphysique des mœurs II. Doctrine du droit*, I, 42). Former des sociétés civiles est une obligation faite à l'homme. Cette obligation tient son origine de l'homme lui-même : c'est une exigence de la raison. Comme chez Rousseau, la contrainte civile rend possible le règne de la liberté. Encore faut-il qu'elle émane d'une loi que la communauté s'est librement donnée à elle-même. Le contrat social, présenté par Kant comme une *Idée de la raison*, a précisément comme fonction de rappeler cette exigence au législateur : « C'est une *simple Idée* de la raison, qui a pourtant une réalité (pratique) indubitable : en effet elle oblige chaque législateur à légiférer comme si les lois avaient pu émaner de la volonté unie d'un peuple tout entier, et elle oblige chaque sujet, dans la mesure où il veut être un citoyen, à se regarder comme ayant participé à l'accord général d'une telle volonté » (Kant, *Théorie et Pratique*..., II). La société est donc à penser comme si elle s'était auto-instituée sous l'impulsion unificatrice des volontés. Il n'est plus question de l'origine de la société et de l'État dans leur réalité phénoménale. Le contrat, en tant qu'Idée pure, indique comment *doit être* l'État : il formule l'idéal de la législation.

De Hobbes à Kant, la notion de contrat social se voit profondément transformée. Mais toujours elle demeure une idée maîtresse de cette Modernité qui en fait l'incarnation du primat de l'individu et de sa raison sur la collectivité. En pensant la fondation de la société sous le mode d'un contrat et en envisageant de ce fait la société comme un artefact, la pensée contractualiste inaugure le règne de l'homme, maître de sa destinée. Ces idées suscitèrent toutefois des réactions virulentes, notamment du fait de leur association à la Révolution de 1789 et à ses dérives. Certaines de ces critiques empruntèrent des voies devant mener à redéfinir à nouveaux frais la notion de société et les relations entre cette dernière et l'individu.

Critiques du contractualisme et philosophies de l'histoire

Parmi les critiques adressées aux théories du contrat social, il en est une particulièrement importante en regard de la notion de société : il est inapproprié de chercher à subordonner le réel à des règles abstraites énoncées par la raison. Cette critique, qui est au cœur des *Réflexions sur la Révolution de France* de Edmund Burke et que l'on retrouve également dans le Romantisme allemand, s'en prend aux prétentions des philosophes et des révolutionnaires à procéder à une rationalisation complète de la vie sociale et politique. On insistera d'abord sur l'incapacité, pour la raison abstraite des rationalistes, à rendre compte adéquatement de la réalité sociale. L'ensemble des relations qui forment la société et en assurent la cohésion ne peut se comprendre à partir de lois générales qui seraient les mêmes partout. Les relations constitutives de la société sont le résultat d'expériences variées et de compromis réalisés à diverses époques. La religion, la langue et les coutumes sont autant de liens non rationnels qui contribuent à la cohésion interne de la société. Comprendre une société requiert donc que l'on s'attarde prioritairement à ces éléments. On voit aisément que l'idée contractualiste de l'autonomie de l'individu comme principe d'organisation de la société est inadmissible pour ces auteurs. L'individu appartient à un corps social auquel il est totalement identifié. S'il arrive qu'il bénéficie de certains droits et libertés, c'est que ceux-ci sont « comme un héritage inaliénable qui nous est venu de nos aïeux et que nous devrons transmettre à notre postérité » (Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, I). Leur valeur ne résulte pas d'une construction abstraite de la raison mais plutôt du fait qu'ils expriment des convenances ayant subi avec succès le test de la durée.

De ce point de vue critique à l'égard du rationalisme des Lumières, il sera alors inacceptable de chercher à modeler la société conformément à

quelque théorie rationnelle que ce soit : la société *n'est pas* et *ne peut être* une construction rationnelle. Elle serait plutôt un *organisme* dont l'atteinte à une partie menacerait la survie de l'ensemble. La tradition et l'histoire des peuples acquièrent chez ces auteurs critiques une valeur incontestable. La première sera vue chez Burke comme *sagesse* ou *imitation de la Nature*, terminologie qui rappelle la conception antique de la société. Quant à la notion d'histoire des peuples, jumelée aux notions fondamentales de *totalité organique* et de *particularisme national* (Dufour, « Rationnel et irrationnel dans l'École du droit historique », 161), elle trouvera sa force normative chez les Romantiques dans le concept d'*esprit du peuple (Volksgeist)* qui prend le contre-pied de l'individualisme universaliste des théories contractualistes en exaltant le nationalisme. Ce type de réactions prend appui sur le fait que les théories du contrat social occultent la réalité des *modes de socialisation* et posent dès lors dans l'abstrait la question du lien social et de sa légitimité.

Hegel se montrera à son tour critique à l'égard du rationalisme abstrait des Lumières. Il intégrera en partie les objections des Romantiques, mais ce sera pour mieux retrouver un universel (rejoignant en cela l'idéal des Lumières) qui serait cette fois en harmonie avec le particulier. Ce projet audacieux donne lieu à la construction d'une théorie où, pour la première fois d'une façon aussi manifeste, les concepts d'*État* (de *société politique*) et de *société civile* sont distingués. La théorie de Hegel n'entend pas dire ce que *doit être* l'État. Elle se présente plutôt comme un Savoir du réel exprimant comment l'État doit être *compris*. D'ailleurs, la philosophie ne peut enseigner comment doit être le monde car « [elle] vient toujours trop tard. En tant que pensée du monde, elle apparaît seulement lorsque la réalité a accompli et terminé son processus de formation » (Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, préface). Ce *processus de formation*, ce devenir, est en lui-même la manifestation de l'*Esprit du monde (Weltgeist)* qui se réalise progressivement au fur et à mesure du développement des sociétés humaines particulières. L'histoire des sociétés humaines est l'histoire de l'avènement progressif de la Raison et de la Liberté.

Dans cette philosophie de l'histoire, l'État moderne est considéré comme le principe d'unité de la collectivité : il serait la réalité en et par laquelle peut s'opérer la réconciliation de la liberté de chacun et de l'organisation rationnelle de la collectivité. Cette manière d'être de l'existence collective ne peut toutefois se penser qu'en fonction d'autres réseaux de relations humaines. L'existence collective prend d'abord la forme de la *famille*, sur la base de laquelle s'édifie la *société civile*. Caractéristique des nations les plus développées, la société civile est le champ propre de l'activité économique, dominée par le principe de la recherche du plus grand profit. C'est aussi le domaine de l'égoïsme universel, là où se manifeste l'autonomie de la volonté subjective. La société civile est donc traversée d'antagonismes qui en menacent la stabilité. L'unité de la collectivité ne peut dès lors être garantie que par le recours à des mécanismes aptes à assurer la régulation des conflits (tribunaux, police, corporations de métiers). C'est donc l'*État*, avec ses pouvoirs de régulation, qui garantira l'unité de la collectivité. Encore faut-il toutefois le *reconnaître* pour ce qu'il est réellement. Bien plus qu'une force coercitive, il est le dépositaire de l'intérêt universel, la réalisation de la Raison. Ce n'est que par l'État que peut continuer d'exister la société civile et ce n'est que par la réalisation de l'État en tant que Raison effective (en tant qu'agent d'administration rationnelle et de conciliation des intérêts général et privé) que chacun pourra se réaliser comme citoyen libre et que pourront, dès lors, être conciliés l'universel et le particulier.

Hegel croyait résoudre le difficile problème des rapports entre le particulier et l'universel en voyant dans l'État tout-puissant le dépositaire de l'intérêt universel. Selon Marx et Engels, cette conception de la société et de l'État serait « une mystification patente » (Marx, *Critique du droit politique hégélien*, § 269). Tant chez Hegel que chez les contractualistes, la communauté, la société ou encore l'État seraient envisagés comme des abstractions, comme quelque chose d'extérieur aux individus particuliers et auxquels ces derniers seraient subordonnés. La conception hégélienne ne parviendrait pas à résoudre les contradictions et antagonismes ayant cours dans les sociétés modernes. Elle participerait ainsi à maintenir l'aliénation de l'homme moderne, c'est-à-dire la séparation de l'homme d'avec sa véritable essence sociale.

Est-il possible de venir à bout de l'aliénation ? Pour Marx, la réponse est positive et elle s'appuiera, encore ici, sur une compréhension particulière de l'histoire. Toutefois, cette histoire ne sera plus celle de l'avènement progressif de l'*Esprit du monde*. Marx portera plutôt son attention à l'histoire des rapports concrets, matériels, qu'entretiennent les hommes entre eux et avec la nature en regard de l'appropriation et de la production. Il renverse ainsi la perspective hégélienne : ce n'est pas l'Esprit – ou l'Idée – qui détermine l'évolution du réel, c'est l'évolution du réel qui détermine l'évolution des idées. Les idéologies prennent naissance dans des réalités économiques et sociales et traduisent les intérêts particuliers de la classe dominante. De la même façon l'État moderne, loin d'être l'incarnation de la Raison, n'est que le produit inévitable de l'évolution des rapports économiques et sociaux : la société civile détermine l'État qui n'est que l'expression de celle-ci. L'État a comme fonction véritable de maintenir, au bénéfice de la classe dirigeante, un certain ordre au sein de la société civile malgré les antagonismes qui l'habitent.

L'État entretenant l'aliénation de l'homme, seule sa disparition rendra possible l'avènement de la société vraie qui est « l'achèvement de l'unité essentielle de l'homme avec la nature, la vraie résurrection de la nature, le naturalisme accompli de l'homme et l'humanisme accompli de la nature » (Marx, *Manuscrits de 1844*, 3ᵉ manuscrit). La disparition de l'État requiert la suppression des conditions économiques l'ayant vu naître, c'est-à-dire la propriété privée des moyens de production. C'est par la révolution des prolétaires – la classe des opprimés – que pourra être éliminé l'État bourgeois. Marx entrevoit l'avènement subséquent d'une société sans État et sans classe, une société communiste qui ne sera plus marquée par la division et la lutte des hommes entre eux.

L'analyse sociologique _du social_

Avec Hegel et Marx, la compréhension du social passe par une philosophie de l'histoire. Refusant le contractualisme qui envisage la société comme un fait de la volonté, ces philosophes situent leurs analyses dans une perspective *génétique*, voyant dans le développement des formes sociales les étapes d'un devenir inéluctable culminant pour le premier dans l'État bourgeois et pour le second dans la société sans classe. Malgré les prétentions de ces philosophes à produire un savoir du réel, leurs réflexions sur la société continuent à s'inscrire dans une visée normative où domine la dimension politique : la *légitimation d'une forme d'organisation des rapports sociaux* se profile, au moins en arrière-plan, comme finalité de ces discours philosophiques sur la société.

C'est là ce qui distingue le plus les perspectives philosophique et sociologique. La sociologie (concept qui apparaît pour la première fois en 1830 sous la plume d'Auguste Comte), entend s'instituer en *science* du social. Dans la foulée du positivisme naissant, sa finalité se veut plus proprement cognitive (ce qui ne signifie pas que la sociologie soit toujours exempte de parti pris idéologique). La sociologie appréhende les sociétés comme étant des ensembles hautement complexes de relations et d'interactions. L'étude de celles-ci doit se garder, entre autres choses, de céder aux réductions opérées par les philosophies de l'histoire, trop empressées de voir dans les multiples formes sociales des formes transitoires prises par l'humanité dans sa marche vers sa réalisation finale. On retiendra néanmoins de ces philosophies l'idée de classer les *types* de structures collectives, ainsi que la nécessité – déjà exprimée chez les Romantiques – d'envisager la question du lien social sur la base d'une prise en compte des *modes d'intégration des individus aux structures collectives.* Ainsi, l'ouvrage de F. Tönnies intitulé *Communauté et société*... offrira le premier une analyse des modes d'intégration propres à la communauté (qui fait appel à un partage de normes assurant un accord implicite des volontés singulières à l'égard des pratiques sociales) et à la société (où les actions et les pratiques sociales sont médiatisées par des conventions entre volontés réfléchies). On retrouvera des distinctions similaires chez ceux qui allaient marquer profondément cette discipline naissante. Ce sera le cas de Durkheim qui distinguera la *solidarité mécanique* de la *solidarité organique* (*De la division du travail social*, III) et de Weber qui distinguera la *communalisation (Vergemeinschaftung)* de la *socialisation (Vergesellschaftung)* (*Économie et Société*, I, 9).

Dès son origine, la sociologie s'est trouvée confrontée à la question ontologique de la *nature* du social. Le débat sur cette question, qui partage encore les écoles de sociologie, s'inscrit pour une bonne part dans la foulée de la controverse entre l'individualisme des théories contractualistes et le holisme organiciste des Romantiques et de Hegel. La société a-t-elle une réalité *sui generis* ? A-t-elle une existence au-delà de celle des individus la composant ? Faut-il plutôt considérer que seuls les individus et leurs actions ont une réalité ? Doit-on faire de l'individu et de son activité l'unité de base de l'analyse sociologique ? Les réponses apportées à ces questions marqueront profondément les théorisations et les méthodes privilégiées. Émile Durkheim inaugura un courant important de la sociologie en soutenant que « la première règle et la plus fondamentale est de *considérer les faits sociaux comme des choses* » (*Les Règles de la méthode sociologique*, 2). La création d'une science du social nécessitait, selon lui, que la réalité sociale soit constituée en chose, qu'elle soit étudiée en tant que réalité extérieure aux individus et à leur conscience. Il importait en effet à Durkheim d'effacer toute forme de psychologie individualiste de l'analyse sociologique et de faire ainsi de la sociologie une véritable science autonome. Fermement opposé aux conceptions volontaristes et atomistes de l'ordre social, il était convaincu que la société est davantage que la somme des parties qui la composent, qu'elle possède des caractéristiques (tels les modes d'organisation et les comportements collectifs) que la seule référence aux volontés individuelles ne peut permettre de comprendre. Bien plus, il a cherché à montrer que la société détermine un ensemble d'attitudes individuelles. Le thème de la *conscience collective* occupe à cet égard une place de choix dans la sociologie durkheimienne.

Dans son étude de la société, Durkheim recourt à la métaphore organique, si chère aux critiques de l'individualisme. La société peut être vue comme un organisme dont les parties interagissent entre elles de façon à assurer la stabilité de l'ensemble. Il serait donc possible d'expliquer l'existence de phénomènes sociaux autrement que par leur généalogie ; il s'agit en effet d'être attentif aux conséquences des phénomènes, à la façon dont ils contribuent à la stabilité du *Tout* social. C'est par l'étude des *fonctions* qu'ils accomplissent que cer-

tains phénomènes sociaux (par ex. la religion) peuvent le mieux se voir expliqués. Durkheim introduit de la sorte l'explication fonctionnelle qui marquera profondément un courant majeur de la sociologie moderne, le *fonctionnalisme*, dont T. Parsons *(The Social System)* et R. Merton *(Éléments de théorie et de méthode sociologique)* sont les principaux représentants.

Le *fait social* existe-t-il vraiment ? Prenant le contre-pied de la perspective durkheimienne, la sociologie classique allemande, avec Max Weber en tête, développe une tout autre conception de la société. Les phénomènes sociaux sont envisagés comme ce qui résulte des actions des individus. L'analyse de ces phénomènes – il pourra s'agir de structures constituées telles des institutions – requiert que l'on s'attarde aux activités leur ayant donné naissance. Le projet wébérien n'était toutefois pas d'*expliquer causalement* ces phénomènes mais plutôt d'en offrir une *compréhension*. Cela suppose que l'on cherche à comprendre la *signification* des comportements produisant ces phénomènes, qu'on identifie les *raisons* motivant ces comportements. Weber a ainsi élaboré une sociologie compréhensive où domine l'*individualisme méthodologique*. Car même si Weber reconnaît l'importance des structures collectives dans l'activité des hommes, il soutient que l'on doit considérer l'individu et son activité comme l'unité de base de la sociologie. Cette position continue d'être très présente dans la sociologie contemporaine. Réitérant cet individualisme méthodologique – que K. Popper a contribué à préciser et à populariser – des sociologues contemporains avanceront qu'il est possible de rendre compte, en termes d'actions humaines individuelles, de toutes les explications fonctionnalistes produites par les théories modernes. Il n'y aurait de *réels* que les individus et leurs actions. Le concept de société ne serait donc qu'une abstraction théorique.

Peut-on se satisfaire de l'une ou l'autre de ces conceptions de la nature du social ? Bien que l'on puisse chercher à nuancer chacune d'elles, il demeure néanmoins inévitable de prendre position dans ce débat dès lors que l'on se propose de comprendre et d'expliquer les relations qu'entretiennent les individus avec les institutions et les structures collectives. Il peut être par ailleurs fort utile, pour quiconque entend investir avec une visée normative le champ des pratiques individuelles et sociales, tant au plan de la philosophie politique que morale, d'acquérir une connaissance minimale des thèses produites en sociologie. La réflexion disciplinaire, aussi pertinente puisse-t-elle être, rencontre rapidement ses limites lorsqu'il est question d'intervenir, avec quelque espoir d'efficacité, au sein des diverses normativités qui structurent le champ du social.

L'identité individuelle, les communautés et les sociétés

On ne saurait, finalement, passer sous silence les trois thèmes suivants qui rappellent à quel point la notion de *société*, malgré le flou qui l'entoure, est importante dans la philosophie morale contemporaine. Le premier a trait aux rapports entre la *socialisation* et la *moralisation* de l'individu. Nul n'ignore aujourd'hui que la société joue un rôle dans la constitution de l'identité individuelle. Depuis les travaux menés par la sociologie classique – notamment celle de Durkheim – ainsi que dans le champ de la psychanalyse freudienne, il apparaît de toute évidence que les contraintes exercées par la collectivité participent grandement à la formation de la personnalité et à son intégration au corps collectif. Faut-il toutefois en conclure que la formation de la moralité procède sous le mode d'une *internalisation* des normes fixées par les groupes d'appartenance (familles, cercles d'amis, etc.) et la société ? Autrement dit, faut-il réduire – à l'instar de Durkheim – le phénomène de la moralisation à celui de la socialisation ? Les théories de l'apprentissage social *(social learning theories)* continuent de nos jours à avaliser cette conception en retenant la thèse du renforcement des comportements comme déterminant majeur de la formation de la moralité. À l'opposé, les théories cognitives-développementalistes de la moralité (Kohlberg, Gilligan, Blasi), élaborées dans le sillage de la psychologie piagétienne, avancent que la moralité (exprimée par le *raisonnement moral* des agents) se structure progressivement en fonction des interactions entre l'agent et son environnement, ces interactions entraînant le développement d'aptitudes *cognitives* qui organisent les modalités de résolution des problèmes moraux. Dans ce modèle, une place importante est accordée à l'environnement social dans le processus de moralisation des individus, mais la moralité n'est pas que le miroir des prescriptions venant de l'extérieur : par-delà l'appartenance des individus à une société et à une culture, les structures de raisonnement moral se développeraient universellement selon une séquence invariante, irréversible et obligatoire. On comprendra aisément l'intérêt manifesté à ce modèle par la théorie de l'éthique de la discussion (Habermas) qui entend préserver, à l'encontre du relativisme culturel ambiant, la rationalité et l'universalité de la moralité.

Ce problème de la moralisation n'est pas étranger à celui de la *formation du citoyen* dans une société libérale, démocratique et pluraliste. Ce problème peut s'énoncer de la façon suivante : est-il possible de faire en sorte que les citoyens appartenant à une telle société soient motivés à en préserver les institutions et même les principes légitimant ces institutions et leurs pratiques ? Certains critiques communautariens mettent en doute la possibilité – et même la légitimité – pour un État libéral de

susciter un tel engagement. D'une part l'État libéral, tel que conçu par les théoriciens du libéralisme contemporain (Rawls, Dworkin, Ackerman), se doit d'être *neutre* à l'égard des diverses conceptions du bien que peuvent vouloir réaliser les citoyens. Or pour en arriver à susciter l'engagement social recherché, l'État libéral ne devrait-il pas renier au moins partiellement son principe de neutralité et s'engager lui-même en faveur d'une conception particulière du bien commun ? On se retrouverait ainsi avec ce curieux paradoxe d'une société libérale dont le maintien serait assuré par un État perfectionniste. D'autre part, est-il possible pour un État, qu'il soit libéral ou perfectionniste, d'engendrer chez les citoyens un tel engagement qui tiendrait de la solidarité sociale ? N'est-ce pas s'illusionner – et la critique rejoint ici Burke et les Romantiques allemands – que de croire qu'un tel engagement puisse naître autrement que de la tradition et du partage de valeurs inscrites dans les modes de vie déjà éprouvés par une communauté ? L'appartenance des citoyens à des groupes culturels ou à des communautés de diverses natures rend complexe la question de la reproduction des conditions de stabilité de la société libérale. On le sait, les groupes culturels et autres communautés jouent un rôle important dans la constitution de l'identité individuelle. À quel point dès lors une société libérale peut-elle s'accommoder d'un véritable pluralisme culturel sans se voir menacée ? D'ailleurs l'État libéral n'est-il pas amené – par mesure de protection de la société libérale, pourrait-on dire – à réprimer subtilement les formes culturelles les plus menaçantes au moyen des institutions juridiques dont les orientations normatives sont nettement individualistes ?

Ce ne sont là que quelques-unes des questions ayant trait aux relations des citoyens à leurs communautés d'identification et à la société libérale. L'ampleur des problèmes est tout aussi considérable lorsqu'on envisage les *relations entre les sociétés* sur la scène internationale. Si le pluralisme culturel représente un défi pour les sociétés libérales, que penser en effet des problèmes posés par les relations entre des sociétés dont les formes culturelles et les modes d'organisation sociale et politique sont parfois aux antipodes ? À l'ère de la mondialisation des marchés, de la mobilité croissante des ressources intellectuelles et de l'interdépendance des États en regard de problèmes se moquant des frontières humaines (pollutions transfrontalières, rupture des stocks de produits de la mer, etc.), la concertation entre les États apparaît de plus en plus essentielle et, à certains égards, inévitable. Cette nécessaire ouverture à l'autre est toutefois en butte à des difficultés qui paraissent presque insurmontables et qui tiennent pour une bonne part au réveil des affirmations nationales et à la montée des intégrismes de toutes sortes qui sont également sources de problèmes à l'intérieur des sociétés démocratiques ou qui aspirent à le devenir. Encore faut-il éviter de condamner en bloc ces phénomènes qui, dans certaines situations, peuvent s'avérer de saines réponses face à la menace parfois fortement ressentie de la perte des identités culturelles. Car s'il est permis de rêver à une société internationale où l'intérêt universel l'emporterait sur les particularismes nationaux (à l'image de la *Société des Nations* évoquée par Kant), il importe de ne pas perdre de vue que les diversités culturelles, sources d'identification individuelle, peuvent également être à l'origine d'un dynamisme créateur au sein de la société universelle.

▶ ARISTOTE, *La Politique*, éd. et trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1962. — AUBENQUE P. & SINACŒUR M. A. éd., *Aristote aujourd'hui*, Paris, UNESCO, 1988. — BARRY B., *Political Argument*, New York, Humanities Press, 1965. — DUFOUR A., « Rationnel et irrationnel dans l'École du droit historique », *Archives de philosophie du droit*, Paris, Sirey, t. 23, 1978. — DURKHEIM É., *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 19e éd., 1977 ; *De la division du travail social*, Paris, PUF, 7e éd., 1960. — FERGUSSON D., *Community, liberalism, and Christian ethics*, Cambridge/New York, Cambridge Univ. Press, 1998. — GOYARD-FABRE S., *L'Interminable querelle du contrat social*, Ottawa, Univ. d'Ottawa, 1983. — HEGEL G. W. F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1940. — HOBBES T., *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, Paris, Flammarion, 1982 ; *Léviathan : traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Paris, Sirey, 1971. — KANT E., *Métaphysique des mœurs* II. *Doctrine du droit. Doctrine de la vertu*, Paris, Flammarion, 1994 ; *Théorie et Pratique. D'un prétendu droit de mentir par humanité. La fin de toutes choses et autres textes*, Paris, Flammarion, 1994. — KOHLBERG L., *Essays on Moral Development.* Volume II. *The Psychology of Moral Development*, San Francisco, Harper & Row, 1984. — LASLETT P. éd., *Philosophy, Politics and Society*, 1st séries, Oxford Univ. Press, 1956. — LAWLER P. A. & MCCONKEY D. éd., *Community and political thought today*, Westport, Conn., Praeger, 1998.— LOCKE J., *Traité du gouvernement civil*, Paris, Garnier-Flammarion, 1984. — LUKES S., *Individualism*, Oxford, Basil Blackwell, 1973. — MARX K., *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Éd. sociales, 1975 ; *Manuscrits de 1844*, Paris, Éd. sociales, 1972. — MERTON R. K., *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Plon, 1965. — PARSONS T., *The Social System*, New York, Free Press, 1951. — PLATON, *La République*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966. — ROUSSEAU J.-J., *Du contrat social*, Paris, UGE, 1973. — SCHNEEWIND J. B. éd., *Reason, Ethics and Society. Theme from Kurt Baiek with his Responses*, Chicago, La Salle (Ill.), Open Court, 1996. — SUTCH P., *Ethics, justice, and international relations : Constructing an international community*, New York, Routledge, 2001. — TÖNNIES F., *Communauté et société : catégories fondamentales de la sociologie pure* (1912), Paris, PUF, 1944. — WEBER M., *Économie et Société* (1922), Paris, Plon, 1971.

Luc BÉGIN

→ *Aristote, Citoyen, Communautarisme, Communauté, Durkheim, Hobbes, Individu, Libéralisme, Locke, Marx, Protection, Rousseau, Traditionalisme, Travail.*

SOCIOLOGIE

Si, pour traiter des rapports entre philosophie morale et sociologie, on choisissait un point de vue historique, on constaterait, dans le cas de la sociologie, le bien-fondé de la distinction le plus souvent faite entre les fondateurs, les classiques et les contemporains. Parmi les fondateurs, chaque auteur fait ses choix. Raymond Aron explique fort bien les siens dans *Les Étapes de la pensée sociologique*. Georges Gurvitch en fait d'autres dans, par exemple, son *Traité de sociologie* ou dans l'*Encyclopédie française*. On retiendra Montesquieu, Auguste Comte, Karl Marx, Alexis de Tocqueville, mais aussi Saint-Simon, Proudhon, Spencer. Fondateurs à des titres divers de la sociologie, chacun d'entre eux entretient avec la philosophie morale un rapport différent. Mais ils ont en commun, si l'on schématise, de rester proches de la philosophie, avec toutefois la particularité d'occuper un domaine traditionnellement couvert par la philosophie, mais progressivement délaissé par elle, et auquel ils vont donner un caractère nouveau : une préoccupation et une réflexion morales liées à l'affirmation montante de la spécificité du social.

Parmi les classiques, aux noms les plus attendus d'Émile Durkheim et de Max Weber, il faudrait en ajouter bien d'autres. Raymond Aron retient Vilfredo Pareto. On pourrait mentionner Marcel Mauss, Georg Simmel, etc. Toujours en schématisant, et à l'intérieur même de leurs différences, on constate certains traits communs : une connaissance de la philosophie maintenue, réfléchie, mais plus distanciée, la recherche plus déterminée de la scientificité à laquelle la sociologie doit prétendre, la place centrale qu'occupe chez eux la morale. Cette importance donnée au fait moral disparaît dans la sociologie contemporaine. Le fait de cette présence puis de cette absence a été bien analysé par François-André Isambert dans « Les avatars du fait moral ».

La situation présente est mouvante. Pendant plus d'un demi-siècle, en France, la philosophie morale et la sociologie de la morale ont subi chacune de leur côté une réelle désaffection. La renaissance de la philosophie morale dans les toutes dernières décennies du XXe s. manifeste à la fois sa vitalité, la multiplicité et la diversité de ses courants. Le renouveau de la sociologie de la morale n'a pas cet éclat. Dès les années 1970 pourtant, François-André Isambert créait le Centre de sociologie de l'éthique, et Luc Boltanski ouvrait aussi de nouvelles pistes. Sans aller jusqu'à lui donner nécessairement la place centrale qu'elle avait eue, plus d'un sociologue réintroduisait explicitement la morale dans ses recherches. C'est le cas, par exemple, d'Alain Touraine et, sur un tout autre registre, de Raymond Boudon, dont l'ouvrage *Le Juste et le vrai. Études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance* est très représentatif d'une situation en train de changer. Il reste que des sociologues font encore de la rupture radicale avec la philosophie une condition *sine qua non* de l'autonomie de leur discipline. De toute façon, les nouvelles approches de la morale se font, en sociologie, à un moment de réelle vitalité mais de grande dispersion.

Cette situation globalement mouvante et éclatée obligeait à des choix plus ou moins arbitraires pour traiter des rapports entre philosophie morale et sociologie. Dans le foisonnement actuel de la philosophie morale, je choisirai comme cadre général, à l'intérieur de la philosophie morale, le débat portant sur la priorité donnée soit au juste, soit au bien. Ce sont deux manières fort éloignées l'une de l'autre de comprendre la nature de la morale. La conception impérative de la morale donne la priorité au juste sur le bien, et la conception attractive donne la priorité au bien sur le juste. Dans le premier cas, la morale est définie par ce qui s'impose à l'agent, quels que soient ses souhaits. Dans le second cas, la morale est définie par ce que l'agent voudrait effectivement s'il savait ce qu'il désire. Dans le premier cas, le problème est celui de la justesse de la norme, dans le second, le problème est celui de ce qu'est la vie bonne, la visée d'une vie accomplie. La morale ancienne adoptait plutôt la perspective attractive, la morale moderne adopte plutôt la perspective impérative. Toutes les formes de sociologie positive, utilitariste ou fonctionnaliste, comme celle, si influente, de Talcott Parsons, peuvent apporter leur contribution à la clarification des questions que posent les morales attractives (l'identification des biens ou des besoins humains fondamentaux par exemple). Il n'est pas très surprenant que certains philosophes qui souhaitent réhabiliter l'éthique des vertus ou une éthique fondée sur les besoins humains fondamentaux se tournent vers les sciences humaines pour soutenir leurs points de vue.

La situation est moins simple dans la rencontre de la philosophie morale impérative et de la sociologie moins exclusivement positive et qui intègre systématiquement le fait moral dans ses recherches. J'ai choisi de m'arrêter à cette rencontre en raison des problèmes qu'elle soulève et qui demeurent d'une étonnante actualité. Du côté de la philosophie, je retiendrai exclusivement Emmanuel Kant, en tant qu'il est la référence majeure de la philosophie morale impérative. Du côté des sociologues, chez qui le fait moral est systématiquement traité, je retiendrai Émile Durkheim, Max Weber, Jürgen Habermas et Pierre Bourdieu. Durkheim développe tout au long de son œuvre une critique sociologique de Kant faite, si l'on peut dire, de l'intérieur même des écrits de Kant. Weber sociologise le kantisme à partir d'une critique du néo-kantisme et à travers une interprétation historique où l'architectonique kantienne sert à la compréhension de la société moderne. Habermas fait un usage heuristique du kantisme.

Son éthique de la discussion intègre les traits de toute philosophie kantienne : positions impératives, cognitivistes, formalistes, universalistes. Mais l'éthique de la discussion rompt avec le kantisme sur plusieurs points : renoncement de la différence catégorique entre devoir et inclination, sortie de la philosophie du sujet, le critère de l'universalisable devient le fait de la confrontation des opinions de tous. Bourdieu fait une critique sociologique de Kant, mais plus distanciée que celle de Durkheim, et aussi plus positive, dans la mesure où il intègre le critère de l'universalisable en l'ouvrant à la réalité sociale, et dans la mesure où il donne à la pratique une spécificité qui lui interdit tout projet de Science de la morale, mais qui lui permet de fixer l'exigence scientifique dans les procédures d'analyse du fait moral.

Émile Durkheim

À l'intérieur d'une perspective qui reste impérative, Durkheim élabore le projet d'une science morale qui, en tant que telle, se veut novatrice par rapport à la philosophie morale kantienne. Mais ces deux démarches se croisent et s'interrogent sur des points qui demeurent aujourd'hui encore essentiels.

La morale comme science. Dès le début de son œuvre, Durkheim se préoccupe de « la direction qu'il convient de donner à la morale si on veut l'élever au rang de science » (« La science positive de la morale en Allemagne »). La morale, affirme-t-il, peut et doit devenir une science autonome qui possède son objet propre qu'elle doit étudier comme le physicien étudie les faits physiques, le biologiste les faits biologiques et d'après la même méthode. Ces faits ce sont les mœurs, les coutumes, les prescriptions du droit positif, les dispositifs juridiques encadrant la vie économique. Elle part de leur observation, de leur analyse, de leur comparaison « et s'élève ainsi progressivement aux lois qui les expliquent » (*ibid.*, p. 335). Pour Durkheim, les faits moraux sont à mettre en relation avec les faits psychiques et les faits sociaux, mais la morale n'est pas une discipline annexe de la psychologie et de la sociologie. Elle est « une science sociale à côté et au milieu des autres » (*ibid.*, p. 335). La prodigieuse complexité des faits moraux s'inscrit en faux face au simplisme d'une morale suspendue à quelque formule que ce soit. Cette observation s'applique aussi bien à Mill qu'à Kant ou à Spencer (*ibid.*, p. 333).

Dès le début de son œuvre, Durkheim se donne les moyens de traiter la dimension morale des faits sociaux selon des exigences propres à toute science. La formation et la mise en œuvre de ce champ de recherche, sa fécondité même laissent ouverte la question de l'antinomie de la liberté et du déterminisme traitée par Kant (*Critique de la raison pure*, Troisième conflit des idées transcendantales). C'est à partir de l'antinomie de la liberté et du déterminisme que Kant forge le concept de raison pratique. Il a conçu la raison pratique comme détermination mutuelle de l'idée de liberté et de l'idée de loi. Chez Kant, la raison pratique signifie que la raison est par elle-même capable de déterminer la volonté si la loi est une loi de la liberté et non une loi de la nature. Durkheim attache trop d'importance à la société pour qu'il verse purement et simplement, au nom de la science, dans une radicale « naturalisation » de la sociologie. Mais on peut se demander si en accordant plus d'attention à ce qu'est la raison pratique chez Kant, il n'aurait pas plus fermement distingué loi morale et loi de la nature, et s'il n'aurait pas, plus largement, mieux assuré la spécificité des sciences de l'homme et de la société. La tâche aurait été et demeure d'autant plus difficile que Kant, lorsqu'il parle du cours du monde, n'accorde pas à la réalité sociale ses caractéristiques propres.

L'épreuve de l'universalisation. Dans l'introduction à la première édition de *De la division du travail*, la « Définition du fait moral », Durkheim s'oppose au principe moral accessible, selon Kant, par l'épreuve de l'universalisation. Selon Durkheim, « la maxime égoïste n'est pas plus réfractaire qu'une autre à prendre une forme universelle... » (*ibid.*, p. 259). « C'est en vain que Kant s'est efforcé de déduire de son impératif catégorique cet ensemble de devoirs, mal définis sans doute, mais universellement reconnus, qu'on appelle le devoir de charité. Son argumentation se réduit à un jeu de concepts » (*ibid.*, p. 258). Mais Kant n'a jamais contesté le fait que l'on peut vouloir n'être pas aidé ou vouloir ne pas aider. Il soutient seulement que l'on ne peut pas vouloir simultanément poursuivre des fins vitales (parmi les êtres raisonnables possibles, l'homme reste un être de besoins) et refuser radicalement le moyen d'y parvenir. La démarche empirique ne lève pas cette contradiction. Elle peut, mieux que d'autres, déceler des conduites contradictoires, en même temps qu'elle les explique. Ces conduites ne cessent pas pour autant d'être logiquement contradictoires. Elles n'en demeurent pas moins des contradictions et en tant que telles non universalisables. La réfutation de Kant par Durkheim soulève trop d'objections pour qu'elle puisse clore le débat.

L'affirmation de l'autonomie. Durkheim partage l'opinion selon laquelle la règle qui veut que notre raison ne doive accepter comme vrai que ce qu'elle reconnaît comme tel est non seulement une règle de logique, mais aussi une règle de morale. Et il poursuit en affirmant qu'il ne peut en être autrement de la pratique, l'idée ayant pour but et pour raison de guider l'action. « Qu'importe que la pensée soit libre, si l'action est serve » (*L'Éducation morale*, p. 91). Mais en même temps, il partage la position sociologique de ceux pour qui

chaque « personnalité » a comme source la société. Il n'en rejette pas moins une sociologie réductrice qui conteste à la conscience morale le droit de réclamer son autonomie. Ce droit serait illusoire en raison du fait massif des contraintes et des déterminismes sociaux et héréditaires qu'elle subit. Durkheim s'élève contre ce sociologisme et il refuse de voir dans la revendication moderne de l'autonomie de la personne une « hallucination de la conscience publique » (*ibid.*, p. 92).

Durkheim reconnaît en Kant le moraliste qui a eu le plus vif sentiment de cette double nécessité : la contrainte sociale à laquelle la personne est soumise et l'autonomie de sa conscience. Nul plus que Kant, affirme Durkheim, n'a éprouvé le caractère impératif de la loi morale, mais nul non plus n'a refusé aussi fermement que la volonté puisse être pleinement morale quand elle n'est pas réellement autonome, « quand elle subit passivement une loi dont elle n'est pas pleinement législatrice » (*ibid.*, p. 93). Mais Durkheim voit là une contradiction, que Kant résout mal. Préalablement au débat qu'ouvre utilement Durkheim, on constatera que rapprocher la contrainte sociale de l'impératif catégorique est le fait de Durkheim, non de Kant. On se souviendra aussi, antérieurement à toute discussion, que chez Kant le caractère « impératif » de la loi morale vient de ce que cette loi ne peut être qualifiée de morale que pour autant qu'elle est la loi de la liberté, celle dont la personne est le législateur. Durkheim estime que Kant ne parvient à défendre l'autonomie qu'en portant atteinte à l'autorité de la loi morale. Kant se mettrait ainsi en contradiction avec lui-même.

Durkheim a bien vu qu'aux yeux de Kant : « Par elle-même, la loi ne serait pas nécessairement impérative, mais elle ne se revêtirait d'autorité que quand elle se trouve en conflit avec les passions » (*L'Éducation morale*, p. 93). Mais c'est précisément ce que Durkheim conteste. Une telle hypothèse est à ses yeux tout à fait arbitraire. Tout prouve au contraire, selon Durkheim, que la loi morale est investie d'une autorité qui impose le respect aussi bien à la raison qu'à notre sensibilité. Notre raison, tout autant que notre sensibilité, a besoin d'être limitée, contenue, bornée. L'obligation est un élément essentiel du précepte moral et s'impose aussi bien à la raison qu'aux passions. Durkheim poursuit : « Kant était obligé d'admettre que la volonté, au moins la volonté en tant qu'elle est purement rationnelle, ne dépend pas de la loi de la nature » *(ibid.)*. Là où Kant voit une condition *sine qua non* de la moralité, Durkheim voit un aveu d'impuissance. Pour lui, c'est dans la mesure où la loi morale demeure une loi de la nature grâce à une distinction entre monde, nature et société qui n'est pas totalement tirée au clair, qu'une science morale est possible. Pour Kant, la loi morale n'existe qu'en étant distinguée de la loi de la nature. D'où il résulte qu'il n'existe pas de science morale comme il existe des sciences physiques.

Pour Kant, la loi morale est immanente à la raison et à la volonté du sujet moral. Pour Durkheim, la loi morale ne procède pas de la raison et de la volonté, mais de la société en tant que dépositaire de l'autorité ultime et de la conscience collective, seule source de l'esprit dans l'homme. C'est par la société que la personne accède à la conscience morale (cf. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 386-390). Réfléchir à ces divergences entre Durkheim et Kant n'a sans doute pas perdu toute actualité.

À la conception kantienne de l'autonomie, Durkheim oppose la conquête de l'autonomie par la seule vertu de la science. Il développe ici l'idée d'une intériorisation du monde par nous-mêmes grâce à la science. Le monde deviendrait, grâce à la connaissance scientifique que nous en avons, un élément de nous-mêmes (cf. *L'Éducation morale*, p. 97-100).

Le devoir. Durkheim affirme que « les règles morales sont investies d'une autorité spéciale en vertu de laquelle elles sont obéies parce qu'elles commandent » (*Détermination du fait moral*, p. 52). Il estime, premièrement, retrouver ainsi, mais par une voie purement empirique, une définition « très voisine de celle qu'en a donné Kant » (*ibid.*, voir aussi p. 61, 62). Durkheim estime, deuxièmement, que « contrairement à ce qu'a dit Kant, la notion de devoir n'épuise pas la notion du moral » *(ibid.)*. Il établit un lien entre devoir et désirabilité. Selon lui, Kant, pour ne l'avoir pas vu, fait de l'acte moral une analyse insuffisante et incomplète. Pour nous faire les agents du devoir, pour qu'il nous intéresse, il faut, dit Durkheim, qu'il nous apparaisse comme désirable. Encore faut-il que quelque chose de la nature du devoir se trouve dans cette *désirabilité* de l'aspect moral. L'élan (même enthousiaste) qui nous pousse à agir ne va pas sans contention. « C'est ce désirable *sui generis* que l'on appelle couramment le bien » *(ibid.)*. Le devoir kantien, que Durkheim identifie à l'impératif catégorique, ne serait donc qu'un aspect abstrait de la réalité morale. Durkheim, après avoir fait de l'obligation le critère de la moralité, en vient à penser que jamais un acte n'est posé purement par devoir, qu'il faut toujours qu'il apparaisse comme bon, d'une manière ou d'une autre. Inversement, remarque Durkheim, il est vraisemblable qu'il n'existe pas d'acte qui soit purement désirable. La notion d'obligation demeure pour Durkheim la première caractéristique de la vie morale. Il s'appuie sur elle pour critiquer l'utilitarisme. La notion de bien, telle qu'il l'entend, devient la seconde caractéristique de la vie morale. Il s'appuie sur elle pour estimer que l'explication que Kant donne à l'obligation morale est insuffisante. « L'hypothèse kantienne, d'après laquelle le sentiment de l'obligation serait dû à l'hétérogénéité radicale de la Raison et de la Sensibilité, est difficilement conciliable avec ce fait que

les fins morales sont, par un de leurs aspects, objet de désir » (*ibid.*, p. 63).

L'introduction de la notion de désirabilité laisse entier, aux yeux de Durkheim, le problème du fondement de l'obligation morale. Sur ce point, au Dieu de Kant, il oppose très nettement la Société (*ibid.*, p. 70-71). La distinction kantienne entre la légalité et la moralité repose sur l'opposition méthodique du rationnel et de l'empirique (cf. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 93). Il existe donc une divergence fondamentale entre le primat donné par Kant à la raison pure en morale et le primat donné par Durkheim à l'empirique même dans le domaine moral.

Max Weber

La critique que fait Weber du néo-kantisme ne signifie pas un oubli du kantisme. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, mais aussi toute sa sociologie des religions et sa sociologie du droit n'auraient pas été concevables si la pensée kantienne n'avait pas été culturellement disponible. C'est ce qu'évoquait, dans l'introduction, l'expression « sociologisation du kantisme ». La sociologie compréhensive et la sociologie historique qui caractérisent l'œuvre de Weber impliquaient un certain empirisme. Mais en choisissant cet empirisme pour effectuer une mise à distance de la philosophie kantienne, il s'expose à voir sa propre théorie empiriquement contestée. Pour la sociologie actuelle, Weber demeure encore, avec une fécondité étonnante, un grand classique. Il existe cependant beaucoup de raisons de penser que le diagnostic final qu'il porte sur la société moderne, et qui met en doute la possibilité même d'une éthique rationnelle, est un diagnostic contestable.

Lorsque Weber fait passer l'éthique de la philosophie morale kantienne aux sciences sociales, ce n'est pas sans s'éloigner du concept de *raison pratique* en se concentrant très précisément sur le processus historique de rationalisation qu'il considère initialement comme positif et comme trait essentiel de la « société moderne ». Il le fait en identifiant modernité et rationalisation. Son attention porte sur la conversion de la rationalisation culturelle (désacralisation, démythisation) en rationalisation sociale (celles de l'économie, du système administratif de l'État et du droit). Si la rationalisation culturelle des images du monde, par nature idéelles, parvient à une efficience tangible dans la pratique sociale, c'est pour une part significative, selon Weber, par l'intervention de sujets dont la personnalité est structurée de telle sorte qu'ils se montrent capables d'une conduite méthodique rationnelle dans l'ensemble de leur vie.

Pour rendre ce processus socio-historique de rationalisation compréhensible, Weber construit le concept complexe de rationalité pratique. À partir d'une théorie de l'action, Weber explique que la conduite de vie méthodique rationnelle conjoint les deux composantes de la rationalité pratique : la rationalité instrumentale et la rationalité morale-pratique. La rationalité instrumentale, propre à toute activité rationnelle par rapport à une fin, est le type de rationalité que mettent en œuvre l'économie moderne, l'administration dans l'État moderne et le droit positif moderne. La rationalité morale-pratique, propre à toute activité rationnelle par rapport à une valeur, est le type de rationalité que met en œuvre, mais pas seulement, le protestantisme ascétique intra-mondain. La rationalité instrumentale et la rationalité morale-pratique sont, en effet, l'une et l'autre mises en œuvre comme outils de compréhension de la conduite ordinaire de l'entrepreneur calviniste. Le concept de rationalité pratique étant ainsi mis en œuvre, Weber met en lumière, en s'appuyant cette fois sur une théorie de la culture, la solidarité finalement indissociable qui lie la rationalisation de l'action (dans le domaine de l'économie, de l'État et du droit) à la rationalité des images du monde (théologie et philosophie).

Dans les sociétés modernes, la rationalisation des images du monde héritées des sociétés traditionnelles conduit, selon Weber, resté sur ce point capital très kantien, à la différenciation des composantes cognitives, expressives et normatives de la culture, c'est-à-dire à l'autonomisation de la science, de l'art et de la morale. Dans la morale, Weber, à ce stade, inclut le droit positif moderne et une éthique fondée sur des principes. En fait, Weber a limité ses analyses empiriques de la rationalisation des images du monde au domaine des conduites observables et sans s'intéresser au domaine spéculatif et réflexif de la théologie et de la philosophie. Il fait jouer un rôle important à l'éthique protestante au moment de l'émergence de l'économie moderne ; mais ce qu'il jugeait être une affinité élective, au moment où naissait cette économie rationalisée, se révèle à ses yeux, passé ce moment, comme une alliance contre nature. L'éthique protestante n'aurait finalement réussi la manifestation de sa force transformatrice dans le monde, elle n'aurait finalement réussi sa présence active dans la pratique d'une économie rationalisée qu'en se détournant de l'éthique de la fraternité. En définitive, l'éthique religieuse serait trop étrangère au monde pour y pénétrer durablement sans se renier. Weber va plus loin : il est convaincu qu'au terme du processus réussi d'une rationalisation/modernisation, l'éthique rationnelle disparaît en même temps qu'elle s'émancipe de la religion. Il tient pour acquis qu'une éthique rationnelle ne peut survivre sans son fondement religieux. Il affirme que le succès du processus de modernisation entraîne nécessairement la ruine de toute éthique rationnelle.

Weber construit ainsi ce paradoxe saisissant d'une religion qui, parce qu'elle est essentiellement besoin de sens, donne une impulsion décisive à toutes les formes de rationalisation. Mais ces dernières, en privilégiant unilatéralement les exigences

techniques et le souci de l'efficacité, conduisent à l'expérience sans rémission du non-sens. La rationalité instrumentale n'est pas conjointe à la rationalité morale-pratique, elle la supplante.

Dans le dernier diagnostic qu'il porte sur son temps, Weber conclut à une pathologie de la société moderne. Tous les éléments de ce diagnostic se ramènent à deux thèses, celle de la perte de sens et celle de la perte de liberté. Ces thèses ne sont pas facilement interprétables. Ou bien le jugement que porte Weber est global : il vise le processus de rationalisation lui-même et il vient conforter les thèses actuelles, savantes ou militantes, qui valorisent le retour de l'irrationnel, soit dans un nouvel individualisme, soit dans le retour du sacré, le retour du religieux, le retour à la nature, le confinement de la morale dans un pur volontarisme, ou un pur décisionnisme. Ou bien le jugement porté par Weber vise plus étroitement un déséquilibre, une rationalisation unilatérale. Dans ce cas, l'issue ne serait pas nécessairement celle d'un recours à un personnage prophétique, à une « main invisible » et aux seules vertus du marché. Et l'éthique pourrait encore faire entendre sa voix dans la modernisation de l'économie, de l'État et du droit.

La distance critique prise vis-à-vis de Weber porte inévitablement sur les points suivants : contrairement à ce que pense Weber, il n'est pas prouvé que la rationalité morale-pratique disparaisse du seul fait de la perte de son fondement religieux ; il n'est pas certain que l'épuisement de la rationalisation dans une réification définitive soit l'hypothèse la plus vraisemblable ni surtout un fait acquis. Reste à explorer, dans la perspective d'une théorie sociale critique, les possibilités qu'une rationalité morale pratique possède encore pour s'opposer au risque réel d'une déshumanisation irrémédiable. Cette distance critique n'empêche pas que la force explicative de la construction à l'intérieur de laquelle Weber a pensé la relation de la société et de l'éthique soit reconnue et mise en œuvre. Mais il n'y a pas de raison pour que l'hypothèse d'une relation toujours possible, aujourd'hui encore, entre une société pourtant considérablement complexifiée et une éthique maintenue opérante comme éthique rationnelle doive être abandonnée.

Jürgen Habermas

Habermas est plus délibérément kantien que Weber, et il prend soin de préciser les points où il y a cependant rupture. Il sera ici question de l'usage heuristique que Habermas fait du kantisme. Le problème de Jürgen Habermas est qu'il se sert moins de la sociologie pour rendre compte de tous les aspects de l'action qu'il n'appelle à une refondation radicale de la sociologie. C'est pourquoi il arrive qu'il soit difficilement perçu en tant que sociologue. Plutôt que d'abandonner la référence à Weber, Habermas pousse plus avant la théorie de l'action et il l'insère dans une théorie critique de la société. La rationalité pratique va prendre chez Habermas une ampleur beaucoup plus considérable que chez Weber.

L'agir communicationnel comme lieu de l'éthique de la discussion. À l'origine de la construction du concept d'agir communicationnel, on peut situer la lecture que fait Habermas des « Leçons d'Iéna » de Hegel. Dans cette tentative – qu'il va ensuite abandonner – Hegel montre que la relation morale constituée par l'interaction fondée sur la réciprocité est, avec le langage et le travail, le milieu à l'intérieur duquel le sujet se constitue comme sujet. Quant au rapport de sujet à sujet, il doit pouvoir être pensé, affirme Hegel, autrement que sur le mode du rapport du sujet à l'objet ; et il doit pour cela surmonter les oppositions ruineuses entre le particulier et l'universel, entre l'individu et le collectif (Habermas, *La Technique et les sciences comme idéologie*, p. 163-211).

Dans l'agir communicationnel, premièrement, l'action est structurellement orientée vers l'entente. La coordination des actions d'une pluralité d'intervenants se réalise au moyen du mécanisme de l'intercompréhension. Deuxièmement, la situation d'action est donc une situation de parole. L'insistance sur le fait que la situation d'action est une situation de parole est liée à l'hypothèse construite d'une société démocratique. Troisièmement, le monde vécu est le contexte et la ressource de l'action. Il est structuré de telle sorte qu'il assure la fonction initiale de la transmission culturelle, de l'intégration sociale et de la socialisation individuelle. Quatrièmement, l'intercompréhension repose explicitement et critiquement sur un système référentiel impliquant le monde objectif, le monde social et le monde subjectif. Le monde vécu assure le contexte de précompréhension et offre un ensemble de ressources aux besoins de la compréhension. Telle est l'assise préréflexive de l'intercompréhension. Mais dès l'instant où un fragment du monde vécu devient le contexte d'une situation d'action et la ressource de sa compréhension commune, il apparaît pour ce qu'il est : rien de plus qu'une évidence culturelle. Une réelle intercompréhension n'est possible que si l'évidence qui caractérise le monde vécu est soumise à un examen contradictoire et critique. L'intercompréhension propre à l'agir communicationnel se construit sur le mode critique d'un débat argumenté rendu initialement possible par la précompréhension propre au monde vécu. Mais le monde vécu ne donne pas accès par lui-même à une société démocratique. L'agir communicationnel est une condition nécessaire à l'existence d'une réelle démocratie. Cinquièmement, aux trois mondes du système référentiel correspondent trois types d'exigences de validité. La relation acteur-monde est dans l'agir communicationnel une relation réflexive où les acteurs ne laissent pas à d'autres le

soin de dire ce qu'ils font et où l'interprétation commune de la situation d'action doit satisfaire aux conditions critiques d'une entente fondée sur des raisons mutuellement admises comme valides. En raison de la référence au monde objectif, au monde social et au monde subjectif, la prétention à la validité peut porter sur : la vérité des faits, la justesse des normes, la sincérité des sujets.

Une éthique de la discussion. À l'intérieur d'une théorie de l'agir communicationnel, l'éthique devient une éthique de la discussion. Cette éthique est d'abord celle des acteurs de l'interaction. Elle peut prendre une forme objective lorsque le sociologue l'insère dans une théorie critique de la société. Avant toute autre précision, il est indispensable de se rappeler que Habermas, après Weber et Durkheim, situe sa théorie de l'action dans le contexte historique de la société moderne. Il constate avec eux que l'un des traits spécifiques de celle-ci est la scission de l'éthique et de la religion. Mais alors que cette rupture rend Weber sceptique sur l'avenir d'une éthique dont le seul fondement serait la raison, Habermas, au contraire, veut montrer comment une telle filiation est possible dans les limites d'une éthique de la discussion telle que la théorie de l'activité communicationnelle peut en rendre compte.

Si l'éthique de la discussion intervient, c'est parce que les normes reçues de la tradition ont cessé, dans nos sociétés, d'être évidentes. L'éthique de la discussion est une éthique postconventionnelle. Dans l'éthique préconventionnelle, l'obéissance à une autorité ne rend pas possible l'interaction. Dans l'éthique conventionnelle, le système institutionnel des normes est encore soumis à l'autorité de la tradition et à ses garants, mais il n'est plus simplement subi, il est reconnu comme légitime. Il est intériorisé. L'interaction guidée par des normes mutuellement reconnues comme justes se profile donc. Au stade postconventionnel, la légitimité des normes sociales n'est plus automatiquement acquise, elle est devenue problématique. Les normes ne sont plus porteuses que d'une prétention à la validité. Cette prétention va être soumise à la discussion par tous les intervenants de l'interaction. L'éthique postconventionnelle, en cessant d'être essentiellement imposée, entre dans l'espace de déploiement d'un débat ouvert. La discussion qui porte sur la validité des normes ne peut se réaliser qu'à partir de préalables qui sont eux-mêmes d'ordre éthique : la reconnaissance réciproque des intervenants, la liberté égale d'expression et de critique, la participation ouverte à tous ceux qui sont concernés. Le critère de la discussion argumentative demeure, comme dans toutes les éthiques cognitives, le principe de l'universalisation – mais ici on se réfère à lui dans une situation d'intercompréhension. Le principe d'universalisation renvoie au seul impératif catégorique kantien : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle. » Le sujet est seul à poser ce principe, tandis que, selon l'éthique de la discussion, une norme ne peut prétendre à la validité que si toutes les personnes qui peuvent être concernées sont d'accord (ou pourraient l'être) en tant que participants à une discussion pratique sur la validité de cette norme. La manière dont le principe d'universalisation a été mis en œuvre peut ultérieurement être remise en cause.

Dans la mise à distance du monde social qui est une condition de la discussion argumentative, la norme perd son pouvoir immédiat de cohésion sociale et l'écart se creuse entre l'éthique et la moralité sociale. La réponse à cette réelle difficulté se trouve sans doute dans la seule force persuasive de l'argumentation.

Dans l'éthique de la discussion, l'argumentation est dite morale pour la distinguer d'une argumentation simplement déductive. Cette dernière s'en tient en effet à la détermination analytique des valeurs et du système de préférence qui servent de prémisses, et à la vérification empirique que les buts choisis en fonction des valeurs soient réalisables. Cette « critique rationnelle en valeurs » laisse hors de portée l'irrationalité du choix du système de références ; elle en reste au traitement décisionniste de la problématique des valeurs. Ce rationalisme critique ne permet pas de surmonter le problème du pluralisme des systèmes de valeurs et des « dogmes » selon un réel consensus rationnel acquis au cours d'une discussion. Cette éthique de la discussion n'est pas celle d'individus engagés dans un colloque singulier ou dans des échanges ponctuels et privés. Elle est celle du citoyen engagé durablement, de manière responsable, dans la détermination de décisions communes raisonnables, au terme d'un débat systématiquement informé, institutionnellement organisé et équitablement ouvert à tous dans l'espace public.

Continuité et rupture entre morale kantienne et éthique de la discussion. Les caractères communs de toutes les morales de type kantien : Apel et Habermas ont tenté de reprendre, en la transformant, la question kantienne de la fondation des normes. Pour réaliser ce programme, ils ont recours à la théorie de la communication. C'est ce travail qui a donné lieu à l'éthique de la discussion. Toutes les morales de type kantien – l'éthique de la discussion est l'une d'entre elles – partent d'hypothèses déontologiques, cognitivistes, formalistes et universalistes.

En quoi l'éthique de la discussion rompt avec la morale de Kant : l'éthique de la discussion renonce à la différence catégorique entre devoir et inclination, entre raison et sentiment, entre règne de l'intelligible dans lequel entrent le devoir et la libre volonté et le règne du phénoménal dans lequel entrent les inclinations sensibles, les motifs

subjectifs et aussi les institutions de l'État et de la société. La faille entre l'intelligible et l'empirique est une tension constructive. Dans la pratique communicationnelle se manifesterait dans les faits la force effective d'une présupposition qui n'existe seulement que comme idée. C'est l'idée d'une intercompréhension illimitée et sans contrainte dont le langage est porteur dans la discussion pratique. Cette idée est créditée d'une efficacité dans les faits observables. Autrement dit, cette présupposition idéalisante posséderait en puissance tout accord en acte. Par ailleurs, l'éthique de la discussion sort de l'approche purement intérieure, monologique de Kant qui attendait de chaque sujet moral qu'il entreprenne, en son for intérieur, la mise à l'épreuve de ses maximes d'action en faisant appel au critère de l'universalisable. Dans l'éthique de la discussion, la mise en œuvre du critère de l'universalisable est le fait de la confrontation des opinions de tous ceux qui sont impliqués dans une discussion. Il s'agit bien encore du sujet moral, mais en interaction avec d'autres. L'intercompréhension d'intérêts universalisables est espérée comme devant être le résultat d'un débat public réalisé intersubjectivement.

Pierre Bourdieu

La critique sociologique que Bourdieu fait de Kant est proche de celle de Durkheim. Mais, contrairement à Durkheim, il n'oppose pas une science morale à une philosophie morale kantienne. Il place son exigence de scientificité, non dans la constitution d'une science morale, mais dans la constitution d'une sociologie scientifique, c'est-à-dire dans un domaine de la recherche où la morale est devenue difficilement pensable. Et pourtant, c'est *à l'intérieur* de ce cadre que Bourdieu rend compte du fait moral. Il donne par ailleurs à Weber une place capitale dans sa conception du champ, de l'*habitus* et de leurs relations (ce qui est peu kantien), et dans sa conception des sociétés caractérisées par leur diversification (ce qui est très kantien). Son dispositif de recherche n'intègre pas telle quelle la distinction entre morale impérative et morale attractive.

La sociologie de Pierre Bourdieu. Des concepts aussi essentiels dans la sociologie de Pierre Bourdieu que le champ et l'*habitus* ne prennent tout leur sens que dans leur rapport d'interdépendance. Cela implique la critique de tout substantialisme ou essentialisme. Cet objectif n'est pas atteignable immédiatement. Il doit être construit et validé par le travail de la recherche scientifique. Lorsque des catégories morales interviendront dans l'analyse, elles seront donc désubstantialisées et intégrées dans une conception relationnelle de la réalité.

Le *champ* est une configuration de relations objectives entre des positions. Ces positions repérées par le travail d'objectivation du monde social s'imposent à leurs occupants, en raison de la situation qu'ils ont dans la structure de la distribution des différents espaces de capital (économique, culturel, symbolique) en jeu dans tel ou tel champ (scientifique, académique, artistique, étatique, religieux, etc.). Dans les sociétés hautement différenciées, le monde social est constitué de l'ensemble des champs relativement autonomes. Chacun de ces microcosmes sociaux est vu comme un espace de relations objectives qui obéissent à une logique et à une nécessité spécifiques et irréductibles à celles qui régissent les autres champs.

Les *habitus* sont des systèmes de dispositions durables. Ils sont l'intériorisation par l'agent social de l'extériorité (le monde social, la structuration des champs plus ou moins autonomes des sociétés diversifiées) et l'extériorisation de l'intériorité : les *habitus* forgent les régularités d'un monde social structuré. L'*habitus* est, pour une part, le produit de l'intériorisation de la structure objective du champ. L'*habitus* est aussi, une fois constitué, principe de perception. L'*habitus*, structure structurée par le champ, fonctionne aussi comme une structure structurante du monde social.

Il existe, dit Pierre Bourdieu, un rapport de « complicité ontologique » entre l'*habitus* et le champ. La relation se construit ou se défait entre un champ et un *habitus,* entre des structures objectives et des structures incorporées qui peuvent être ajustées ou non aux structures objectives. Si l'on se borne à ne considérer que les structures du champ qui deviennent structures incorporées, on tombe dans une pure logique déterministe où l'*habitus* est construit par les conditionnements sociaux, et n'est plus que le produit des conditions sociales qui, à travers lui, déterminent les pratiques. Mais il n'est pas possible de s'en tenir à ce déterminisme si l'on considère que l'*habitus* structure le monde social. L'*habitus* construit, il met en ordre, il fait des différences. Pierre Bourdieu ajoute que l'*habitus* peut même, contre toute évidence, voir des choses qui n'existent pas.

Les catégories morales dans la sociologie de Pierre Bourdieu. Pierre Bourdieu s'interdit la lecture la plus brutalement réductrice qui rapporte directement les productions culturelles (scientifiques, philosophiques, artistiques, littéraires...) aux conditions économiques et sociales les plus générales en faisant abstraction de la logique spécifique et proprement sociale d'un monde relativement autonome, le microcosme du scientifique ou du philosophe, ou de l'artiste et de l'écrivain, etc. L'idéalisme n'est pas la seule issue laissée ouverte par le refus du réductionnisme. Ce refus se fonde sur la relation entre, d'un côté, les valeurs idéales reconnues dans chacun de ces microcosmes (comme l'objectivité pour l'un ou la subjectivité pour l'autre) et les normes propres à chacun d'eux (comme l'universalisme pour l'un, la singularité pour l'autre, et le désintéressement pour tous), et,

de l'autre côté, la structure sociale de chacun de ces mondes, les mécanismes de contrôle, de communication, d'évaluation, de redistribution, de recrutement. C'est dans cette relation que réside le principe de la spécificité de chaque champ, spécificité qui échappe à la vision idéalisée et naïvement irénique comme à la vision réductrice et naïvement cynique.

Le rejet du réductionnisme exige une double rupture : rupture avec la représentation idéale que les scientifiques, les philosophes, les artistes, les clercs ont et donnent d'eux-mêmes, et rupture avec les représentations naïvement critiques qui réduisent chaque morale professionnelle à une « idéologie » par la pure inversion d'une vision interne au champ – et, en tant que telle, en quelque sorte « enchantée » –, en une vision externe dont le désenchantement s'acquiert par simple ignorance de ce que participer signifie à l'intérieur d'un champ. La réduction la plus commune est évidemment de réduire les fins de l'action aux fins économiques.

Le privilège de l'universel signifie qu'il faut appartenir *de facto* au champ savant pour penser l'universel. La thèse de Pierre Bourdieu n'est pas de disqualifier l'universel parce qu'il est effectivement et socialement devenu une spécialité des possesseurs des savoirs savants. Sa thèse est bien plutôt d'ancrer la préoccupation de l'universel dans la pratique. Son but est de travailler à « universaliser les conditions d'accès à l'universel » (*Raisons pratiques*, p. 233). On pourrait avoir l'impression qu'il s'éloigne de Kant. En effet, pour Pierre Bourdieu, la possibilité anthropologique dont Kant fait l'analyse, en éthique comme en esthétique, ne pourrait devenir réellement universelle que si les conditions économiques et sociales – que Kant ignore – étaient universellement distribuées. La condition de l'universalisation réelle de cette possibilité est donc l'universalisation réelle des conditions économiques et sociales.

Pourtant, lorsque Pierre Bourdieu prend pour cible de sa critique *l'universalisation inconsciente du cas particulier*, il n'est pas très éloigné de Kant qui, bien qu'il ignore les conditions de possibilité économiques et sociales du jugement moral, construit une critique de la raison pratique qui ne laisse pas d'issue aux tentatives abusives d'universalisation de maximes particulières de l'action.

Il faut admettre que si tout oblige à penser que certaines dispositions fondamentales à l'égard du monde, certaines formes élémentaires de construction de la réalité, constituent des possibilités anthropologiques universelles, ces potentialités ne trouvent leur accomplissement que sous certaines conditions et que ces conditions, à commencer par la *skholè*, par le milieu intellectuel, sa mise à distance de la nécessité et de l'urgence, sont très inégalement distribuées. Ce constat conduit à un programme éthique et politique : « On ne peut échapper à l'alternative du populisme et du conservatisme, deux formes d'essentialisme tendant à consacrer le *statu quo*, qu'en travaillant à universaliser les conditions d'accès à l'universel » (*ibid.*, p. 233).

Considérons l'explication sociologique du désintéressement comme vertu morale.

1 / Une explication sociologique de l'intérêt : Parler d'intérêt à propos d'univers qui sont des lieux par excellence du désintéressement, comme c'est le cas à des titres divers des champs scientifique, universitaire, aristocratique ou religieux, c'est d'abord, explique Pierre Bourdieu, utiliser la notion d'intérêt comme instrument de rupture. Les champs les plus intellectuels ou les plus spirituels sont le lieu d'enjeux de toute nature qui suscitent des intérêts. Le désintéressement ne peut évoquer ni sa propre dimension économique, ni sa dimension viscéralement passionnelle.

Cela étant, la notion d'intérêt peut devenir un piège. Elle peut être remplacée par des notions plus rigoureuses, comme celle d'*illusio*, d'investissement ou même de libido. Intérêt, *illusio*, investissement ou libido, Pierre Bourdieu voit là une chaîne d'équivalences. L'*illusio*, ce n'est pas naïvement s'illusionner, c'est accorder de l'importance à ce qui se passe dans un espace social pour ceux qui y sont engagés, c'est le fait d'être intéressé, de participer. Le désintérêt est simplement le fait de quelqu'un qui, n'ayant pas les principes de vision et de division nécessaires pour faire des différences, peut rester de marbre. L'ataraxie dont parlaient les stoïciens est précisément l'indifférence qui n'est pas le désintéressement. L'*illusio* n'est pas l'illusion. On peut seulement dire que ce qui est vécu comme évidence dans l'*illusio* apparaît comme illusion à qui ne participe pas à ce qui est engagé dans tel champ. La libido est, chez Pierre Bourdieu, une notion proche de celle d'*illusio*. La libido veut signifier ici le fait que, dans un univers qui veut être par excellence le lieu du désintéressement, l'on se batte pour des biens symboliques dont la valeur est en soi dérisoire et qui n'existent que pour ceux qui sont pris au jeu de cet univers particulier (préséances, signes honorifiques...). Une des tâches de la sociologie est de déterminer comment le monde social transforme la libido biologique, pulsion indifférenciée, en libido sociale, spécifique. Il existe une libido propre à chaque champ.

2 / Une explication sociologique du désintéressement : dans le strict cadre d'une sociologie, à la question de savoir si un acte de désintéressement est possible, Pierre Bourdieu répond affirmativement.

On ne peut pas rendre raison des univers scientifique, intellectuel, artistique ou religieux en les ramenant à l'intérêt économique, lucratif. Quand il s'agit de ces univers, réduire les fins de l'action aux fins économiques consiste à expliquer ces univers en les dénaturant. Le principe de l'erreur dans ce type d'explication réside évidemment dans

l'économisme. On désigne par ce terme le fait de considérer que les lois de fonctionnement d'un des champs sociaux parmi les autres, en l'occurrence le champ économique, valent pour tous les champs. Chaque champ en se produisant produit une forme d'intérêt. Le désintéressement qui peut apparaître comme absurde est en réalité une forme possible d'intérêt, irréductible à un intérêt économique. Pour qu'une sociologie des univers dont la loi fondamentale est le désintéressement soit encore aujourd'hui possible, il faut qu'il existe une forme d'intérêt qui, au risque de tomber dans la vision réductrice, peut être décrite comme une disposition désintéressée ou généreuse qui n'a rien de commun avec l'intérêt économique. Les actions les plus saintes – l'ascèse ou le dévouement les plus extrêmes – pourront toujours être suspectées d'être inspirées par la recherche du profit symbolique de la sainteté, de la célébrité. Il existe des univers sociaux dans lesquels la recherche du profit strictement économique peut être découragée par des normes ou plus encore par des injonctions tacites : « noblesse oblige », « ad majorem gloriam Dei », « l'art pour l'art »... Ce refoulement de l'intérêt économique est le fait des sociétés précapitalistes qui se masquent à elles-mêmes, disait Lukács, le sol originaire de leur existence. Pierre Bourdieu montre que cela reste vrai d'univers particuliers de la société capitaliste. Ce sont des univers qui génèrent des *habitus* « désintéressés ».

Les notions de champ, d'*habitus*, de capital symbolique, d'économie des biens symboliques et le système où elles s'inscrivent permettent de comprendre qu'il existe des conduites désintéressées qui n'ont pas pour principe le calcul sous toutes ses formes, même pas le calcul du désintéressement. Lorsque les représentations officielles de ce qu'est l'homme dans un espace social donné sont devenues des *habitus*, elles deviennent le principe réel des pratiques. Dans les univers particuliers où le désintéressement est la norme, le hors normes de l'intérêt lucratif garde ses droits, en tout cas sa zone d'ombre. Ce n'est cependant pas impunément que l'on vit sous l'invocation permanente de la vertu et que même là – sans nier le pouvoir de la vertu – joue la sanction qui, en l'occurrence, rappelle à l'obligation du désintéressement.

Pierre Bourdieu pense que dans nos sociétés différenciées et dominées par le modèle utilitariste il existe toujours des univers sociaux obéissant à la logique de la *philia*. On parle à leur propos de « corps ». Ce sont les grands corps de l'État, mais aussi les innombrables groupes de toutes tailles habités par un esprit de corps. Ils sont comme des familles, des lieux où se perpétuent des modes de fonctionnement des relations humaines où l'amitié, la bienveillance, l'amour désintéressé demeurent effectifs.

Le sujet moral comme horizon de l'agent social. Toute la sociologie de Pierre Bourdieu est construite de telle sorte que la pratique puisse réellement devenir objet d'analyse. S'opposant au matérialisme positiviste, la théorie de la pratique, ici, insiste sur le fait que les objets de connaissance sont construits et non pas enregistrés. S'opposant à l'idéalisme intellectualiste, cette théorie de la pratique rappelle que le principe de cette construction est le système de dispositions structurées et structurantes qui se constitue dans la pratique et qui est toujours orienté vers des fonctions pratiques. Les outils et les procédures de la recherche doivent permettre, bien qu'elles ne puissent jamais le faire parfaitement, de prendre la mesure de l'irréductibilité de la pratique. Cette sociologie suppose que les agents sociaux ne font pas n'importe quoi, qu'ils n'agissent pas sans raison. Mais qu'un tel agent n'agisse pas sans raison ne signifie pas qu'il agisse en pur sujet rationnel. Qu'il ait eu des raisons d'agir comme il l'a fait ne permet pas d'affirmer que le calcul rationnel des chances ait été au principe de ses choix. L'agent n'est pas une particule soumise à des forces mécaniques et agissant sous la contrainte de causes, erreur induite par ce qui n'est qu'une métaphore empruntée à la physique : Bourdieu, sur ce point, donne raison à Kant implicitement mais clairement. Selon Bourdieu, l'agent social n'est pas pour autant, dans l'absolu, un sujet tout armé, originairement et totalement présent à lui-même, agissant en pleine connaissance de cause. Les premiers auxquels s'applique ce rude constat ne sont pas du tout les hommes prétendus sans savoir, ou les hommes « sans qualités », mais bien les intellectuels, les scientifiques et les sociologues, parmi lesquels Pierre Bourdieu se range. Le sujet moral kantien n'est pas nié mais il n'est pas donné. Il devient pour tous un horizon possible mais non déjà rejoint.

● BOURDIEU P., *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979 ; *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980 ; *Homo Academicus*, Paris, Minuit, 1984 ; *La Noblesse d'État*, Paris, Minuit, 1989 ; *La Misère du monde* (ouvrage collectif sous la direction de P. Bourdieu), Paris, Le Seuil ; *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Le Seuil, 1995. — DURKHEIM É., « La science positive de la morale en Allemagne » (1887), *Textes*, t. I, Paris, Minuit, 1975, p. 267-343 ; « Définition du fait moral » (1893), *Textes*, t. II, p. 257-288 ; « L'autonomie de la volonté » – 7e leçon (1902-1903), *L'Éducation morale*, Paris, PUF, 1974, p. 90-106 ; « Détermination du fait moral (1906), *Sociologie et Philosophie*, Paris, PUF, 1974, p. 51-83 ; *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris, PUF, 5e éd., 1968. — HABERMAS J., « Travail et interaction. Remarques sur la philosophie de l'esprit de Hegel à Iéna » (1967), *La Technique et la science comme idéologie*, trad. fr. J.-R. Lamiral, Paris, Gallimard, 1973, p. 163-211 (cette étude se réfère à G. W. F. Hegel, *Système de la vie éthique* [1803], trad. fr. J. Taminiaux, Paris, Payot, 1976) ; *Théorie de l'agir communicationnel* : t. I, *Rationalité de l'agir et rationalisation de la volonté* (1981), trad. fr. J.-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987, et t. II, *Pour une critique de la raison fonctionnaliste* (1981), trad. fr. J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987 ;

« Explications du concept d'activité communicationnelle » (1982), *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. fr. R. Rochlitz, Paris, PUF, 1987, p. 413-446 ; *Morale et Communication* (1983), trad. fr. C. Bouchindhomme, Paris, Le Cerf, 1986 ; *De l'éthique de la discussion* (1991), trad. fr. M. Hunyadi, Paris, Le Cerf, 1992. — KANT E., *Critique de la raison pure* (1781 ; 2e éd. 1787), trad. fr. A. Tremesaygues & B. Pacaud, Paris, PUF, 1980 ; *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), trad. fr. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1979 ; *Critique de la raison pratique* (1788), trad. fr. F. Picavet, Paris, PUF, 1976 ; *Métaphysique des mœurs.* Deuxième partie : *Doctrine de la vertu* (1797), trad. fr. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1968. — WEBER M., *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme* (1905), trad. fr. J. Chevy, Paris, Plon, 1964 ; *Le Savant et le Politique* (1919), introd. R. Aron (1re éd., Plon, 1959), Paris, 10/18, 1987 ; *Économie et Société* (1922), t. I, trad. fr. J. Freund, J. Chavy, E. de Dampierre *et al.*, Paris, Plon, 1971 ; *Sociologie du droit* (1922), trad. fr. J. Grosclaude, Paris, PUF, 1986 ; *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société* (1923), trad. fr. C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1991 ; *Essais de sociologie des religions*, trad. fr. J.-P. Grossein, Die, A Die, 1992 (un développement de ce paragraphe sur Weber a été donné dans l'article « La théorie de l'action dans l'explication weberienne de la modernité », *La Théorie de l'action. Le sujet pratique en débat*, Paris, CNRS, 1993, p. 197-221).

▶ ARON R., *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967. — BELLAH R. N. *et al.*, *Habits of the Heart*, Berkeley, Univ. of California Press, 1985. — BOUDON R., *Le Juste et le vrai. Essai sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, Fayard, 1995. — CORMACK P., *Sociology and mass culture : Durkheim, Mills, and Baudrillard*, Toronto, Univ. of Toronto Press, 2002. — GIDDENS A., *Politics, Sociology and Social Theory*, Oxford, Polity Press, 1995. — GURVITCH G., « Philosophie et sociologie », *Encyclopédie française*, t. XIX, Paris, Société nouvelle de l'Encyclopédie, 1957 ; « Brève esquisse de l'histoire de la sociologie », *Traité de sociologie*, Paris, PUF, 1967 (1re éd. 1958), t. I, p. 28-64. — HAAN. N. *et al.* éd., *Social Science as Moral Inquiry*, New York, Columbia Univ. Press, 1983. — ISAMBERT F.-A., « Les avatars du fait moral », *L'Année sociologique*, vol. 30, 1979-1980, p. 7-55. — KINCAID H., *Philosophical Foundations of the Social Sciences*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996. — LADRIÈRE P., *Pour une sociologie de l'éthique*, Paris, PUF, 2001. — PARSONS T. & SHILS E. éd., *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1958. — PHILLIPS D. L., *Toward a Just Social Order*, Princeton (NJ), Univ. Press, 1986. — ROSENBERG A., *Philosophy of Social Science*, Boulder, West view, 1995. — TURNER B. S., *The Blackwell Companion to Social Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1996.

Paul LADRIÈRE

→ *Apel ; Autonomie ; Contractualisme ; Discussion , Durkheim ; Éducation ; Égalité ; Habermas ; Kant ; Sciences sociales ; Société ; Weber.*

SOCRATE

Socrate et les Socratiques

Il y aurait, selon la tradition, trois bonnes raisons d'attribuer la première place à Socrate dans un *Dictionnaire de philosophie morale* : c'est le *philosophe* par excellence, tenu pour le fondateur de la philosophie *morale*, et qui aurait cherché dans ce domaine à fixer des *définitions* – une des tâches principales d'un dictionnaire. Cette place éminente repose sur une tradition remontant à l'Antiquité, nommément à Aristote (*Premiers Analytiques,* I, 642 *a* 24-31) même si Cicéron (*Tusculanes*, V, 4, 10 ; *Académiques*, I, 14, 15) en est le propagateur le plus systématique.

Selon cette tradition, l'histoire de la philosophie serait, avec Socrate, « descendue du ciel sur la terre » : tournée antérieurement vers la « nature », elle se serait, grâce à lui, retournée et même réfléchie sur l'homme, son mode de vie (*ethos* / ἔθος), sa Cité. En somme, Socrate fonderait la philosophie morale, en faisant, le premier, porter l'interrogation rationnelle sur ce qui jusque-là dépendait de la « pensée serve » : irrécusabilité de la tradition, force des habitudes ou des lois, puissance des maîtres de l'heure, peur des dieux.

Cette tradition est cependant victime d'un « oubli », celui des Sophistes, qui ne sont pas seulement le reflet de la « crise des valeurs » et du relativisme triomphant auquel on les réduit souvent, mais les penseurs de la possibilité d'une coexistence démocratique des hommes. Si l'on entend donc par philosophie morale l'interrogation radicale sur l'action humaine, ses raisons et ses fins, alors les fondateurs en sont sans doute certains Sophistes (Protagoras ou Antiphon par exemple). Mais si l'on entend par philosophie morale la détermination rationnelle du bien, la recherche d'un fondement des normes ou la tentative pour dégager l'universel d'une réflexion sur le particulier, alors c'est à Socrate qu'il faudrait sans doute la faire remonter – ne serait-ce qu'en raison de sa descendance, les « socratiques », qui, tous à leur manière, tentèrent de donner des déterminations concrètes à ce bien dont Socrate n'avait fait qu'esquisser la forme nécessaire.

Cependant, l'argument par les effets est insuffisant. Et lorsque l'on tente de préciser le contenu doctrinal propre à la réflexion morale de Socrate, on se heurte à un problème historique connu. N'ayant rien laissé de lui que le souvenir des conversations avec ses compagnons et l'empreinte immédiate sur ses concitoyens qui lui valut sa condamnation à mort et son entrée dans la légende, il est presque impossible de démêler ce qui, dans les témoignages dont nous disposons, revient au contenu de ces conversations, à cette légende, ou aux éléments de leur propre doctrine que ses compagnons (et notamment Platon) ne manquèrent pas de mettre sous son nom : c'est ce qu'on appelle « le problème de Socrate », qu'il n'est ici possible ni de traiter ni d'éluder. On peut seulement dire que toutes les « solutions » qu'on a tenté de lui apporter varient entre deux positions extrêmes très improbables, tenues aujourd'hui pour déraisonnables, et deux positions moyennes

raisonnables, minimale et maximale. D'un côté, on ne peut plus soutenir que Socrate n'est que le nom d'une légende ou un simple artifice littéraire, bref que la philosophie de Socrate n'existe pas. Mais on ne peut plus non plus, d'un autre côté, attribuer à Socrate toutes les doctrines que Platon met dans sa bouche, par exemple la théorie des Formes ou les preuves de l'immortalité de l'âme. Le plus probable est donc que la philosophie de Socrate soit comprise entre deux limites. Socrate, c'est, au moins, le philosophe qui veut, à travers sa vie et son exemple, éveiller et même constituer la conscience morale de ses concitoyens par la réflexion rationnelle à laquelle il les mène dans ses entretiens dialogués. Mais Socrate, ce peut être aussi, au plus, le philosophe de l'intellectualisme moral, et par conséquent de la théorie de la « vertu-savoir » ou de l'impossibilité de l' « incontinence », etc. Le « Socrate minimal » sera d'abord constitué à partir des œuvres apologétiques de Platon *(Apologie de Socrate, Criton),* mais on leur adjoindra les dialogues « socratiques » pour obtenir le « Socrate maximal ». L'utilisation des témoignages de Xénophon ou d'Aristote sera fonction de ce premier choix.

C'est donc selon ces deux versions équiprobables qu'il faut évaluer successivement l'œuvre morale de Socrate. Elle peut en effet être tenue pour fondatrice, en un certain sens, de la philosophie morale, soit dans sa version minimale, soit dans sa version maximale.

La constitution du sujet moral

On doit partir de ce que fut Socrate pour tenter de savoir ce qu'il dit. Le moins controversé de son œuvre morale, c'est en effet lui-même. Ce point de départ obligé rencontre, en l'occurrence, une raison objective : c'est que sa manière de vivre – et de mourir – fut au fond la seule œuvre qu'il laissa, et peut-être même qu'il voulut laisser et de lui-même et aux autres, en les enjoignant de faire d'eux-mêmes leur œuvre (Xénophon, *Mémorables*, I, 2, 2-3 et 17-18). Même le Socrate de Xénophon, nettement plus dogmatique et péremptoire que celui de Platon, affirme : « Je fais voir [ce qu'est le juste] par mes actes *(ergô)* et non par le discours *(logô)* » (*ibid.*, IV, 4, 10). L'absence d'écrits peut être positivement interprétée en ce sens : l'éthique de Socrate consiste d'abord à faire de sa vie son œuvre – ne serait-ce que parce que son interrogation se ramène à une seule question : « comment vivre ? »

Trois traits de cette œuvre biographique peuvent retenir l'attention. Son légalisme dans l'affaire des généraux de la bataille des Arginuses, accusés de trahison, et qu'il refusa, seul contre tous les citoyens de l'Assemblée, de juger collectivement – ce qui était illégal (Platon, *Apologie,* 32 *b-c ;* Xénophon, *Helléniques,* I, 7, 15). Ensuite, son courage dans l'épisode de Léon de Salamine, un proscrit que le gouvernement des Trente Tyrans lui ordonna de ramener pour l'exécuter – ce que Socrate refusa au péril de sa vie (Platon, *Apologie,* 32 *e*). Enfin, son attitude dans son propre procès où il refusa de faire amende honorable et contribua ainsi, par son intransigeance, à sa condamnation à mort – comme il contribua à l'exécution de la sentence en refusant de s'évader de sa prison après le procès (Platon, *Criton*).

Dans tous ces cas, un même principe est à l'œuvre : « Ce qu'un homme doit considérer uniquement, lorsqu'il agit, c'est [non pas ses chances d'en mourir] mais si ce qu'il fait est juste ou non, s'il se conduit en homme bon ou mauvais » (Platon, *Apologie de Socrate,* 28 *b* ; et aussi 38 *e*). Plus généralement, « le vrai principe, le voici. Quiconque occupe un poste – qu'il l'ait choisi lui-même comme le meilleur ou qu'il y ait été placé par un chef – a pour devoir d'y rester ferme, quel qu'en soit le risque, sans tenir compte ni de la mort possible ni d'aucun danger, plutôt que de faire quelque chose de mal » (*ibid.,* 28 *d*). C'est à ce type de principes, qui règlent et déterminent le détail d'une vie et lui donnent l'unité d'une œuvre, que l'on reconnaît la figure traditionnelle du « sage ». Dans l'*Apologie*, ils sont explicités. Mais c'est dans le *Criton* qu'ils sont défendus sous une forme générale. « Ne mets ni tes enfants, ni ta propre vie, ni quoi que ce soit, au-dessus de ce qui est juste » (*ibid.,* 54 *b*). Plus généralement, quelles qu'en soient les conséquences, jamais on ne doit faire de mal (*adikein* / ἀδικεῖν), car c'est toujours mauvais (*kakon* / κακὸν) et répréhensible (*aischron* / αἰσχρὸν) (*ibid.,* 49 *b*) ; ainsi, « même au mal on ne doit pas répondre par le mal, comme on le croit communément, puisqu'il ne faut jamais faire de mal » (*ibid.,* 49 *c*).

La forme, « déontique », « anti-conséquentialiste », de ces énoncés n'est pas pour rien ni dans l'ascendant de Socrate sur ses contemporains ni dans la marque historique qu'il laissa comme fondateur de la morale. Car seuls des principes absolus et *a priori* peuvent mettre le sujet qui les énonce en position d'apparaître comme le maître d'œuvre de soi, puisque sa vie est ainsi tenue pour être une simple suite d'actes qui émanent de lui, comme autant d'effets de sa pensée et de ses paroles. Mais la forme de ces énoncés est aussi essentiellement négative : ne jamais – à aucun prix – commettre de mal. (Forme que l'on peut mettre en relation avec le « démon » de Socrate – qui l'empêche d'agir selon Platon, *Apologie*, 31 *c-d* ; voir aussi *Mémorables*, I, 1, 2 ; IV, 8, 1.) La contrepartie positive de cette abstention de tout mal est la manière toujours entièrement rationnelle et *a priori* dont se détermine en chaque cas le bien : agir toujours conformément à ce qui s'est révélé être le meilleur parti après examen, en refusant toute autre détermination (opinions des autres ou conséquences possibles), et sans jamais dévier de cette ligne de conduite une fois adoptée (*Criton*, 46 *c* ; voir 47 *c-d* et 48 *a*).

Vivre socratiquement, c'est le contraire d'obéir ou de se laisser vivre, c'est vivre conformément à l'unité d'un principe et modeler sa vie sur l'unité rationnelle que l'on y a mise. C'est être soi-même, doublement. Être l'auteur absolu de ses actes : faire tout et seulement ce que l'on juge objectivement être bien. Être toujours le même : se tenir constamment à ce que l'on est. Voilà donc comment l'unité de ses convictions et de ses actes détermine Socrate lui-même comme sujet moral : ce qu'il pense détermine ce qu'il fait, ce qu'il est détermine ce qu'il a à être.

L'œuvre morale de Socrate c'est donc d'abord sa vie et la constance des principes qui la déterminent. Mais c'est ensuite sa manière d'enjoindre les autres à vivre à sa manière. Comment les détermine-t-il à devenir eux-mêmes un sujet moral ?

Sa « mission », telle qu'il la conçoit, consiste en effet à faire que les autres soient eux aussi à l'unisson d'eux-mêmes, que leurs actes soient en accord avec leurs dires et sous l'autorité de leur pensée une. Car, en général, les hommes agissent au hasard de leurs impulsions, des circonstances ou de l'opinion des autres (Platon, *Criton,* 47 *c-d*), sans s'accorder toujours avec eux-mêmes, sans pouvoir bien dire pourquoi ils font ceci ou cela. En somme, il n'y a aucune unité dans leur pensée, ni dans leur action, ni dans le rapport de leur pensée à leur action. De là, l'injonction : « Pour un homme, le plus grand bien c'est de s'employer chaque jour à s'entretenir de la vertu et des autres choses dont vous m'entendez dialoguer lorsque j'examine les autres et moi-même », car j'estime « qu'une vie sans examen ne mérite pas d'être vécue » (Platon, *Apologie,* 38 *a* ; voir aussi 41 *b-c*). Les deux volets de ce programme sont comme les deux faces du vivre socratique : se livrer à l'examen de soi pour savoir qui l'on est ; vivre toujours conformément à ce savoir.

Le bien pour un homme ne consiste donc ni dans la possession de telle ou telle chose, ni même dans tel ou tel mode de vie, mais dépend du savoir de la vie même qu'il doit mener. C'est le fameux « connais-toi toi-même » (*Mémorables*, III, 9, 6 ; IV, 2, 24-30 ; voir aussi Platon, *Alcibiade,* 124 *a* et 129 *b sq.*) lié au « souci de son âme » (Platon, *Apologie*, 29 *e*, 35 *c* ; *Mémorables*, I, 2, 2). Ce précepte est universel. Chaque homme, jeune ou vieux, citoyen ou non (*Apologie,* 30 *a*), doit s'occuper de perfectionner sa propre âme, avant toute autre considération : argent, pouvoir, honneur, etc. Se soucier de soi, c'est soigner ce qui constitue l'homme essentiellement, l'âme, dont le bon état, sa « vertu », devrait lui importer plus que celui de son propre corps, sa « santé » (*Criton,* 47 *c*). L'objet de cette connaissance et de ce souci est en effet ce que Socrate appelle « l'âme » (Platon, *Apologie,* 29 *d-e,* 30 *a* ; voir aussi *Alcibiade* 127 *d*-132 *b* et Xénophon, *Banquet,* VIII, 4 et 23), en donnant à ce mot une signification nouvelle : ce qui en l'homme est le plus lui-même, ce qui, toujours identique à soi, détermine ce qu'il est et fait, ce qui, pour ce faire, utilise le corps comme l'artisan son outil. Cette connaissance de soi consiste donc à savoir ce que l'on pense, comme sujet ainsi constitué – c'est-à-dire sans contradiction et sans modification – et à se faire ainsi l'auteur conscient et maîtrisé de soi. Elle rend chacun capable d'expliciter discursivement l'objet et les raisons de ses actes, et d'en répondre vis-à-vis de soi et des autres (*Apologie,* 28 *d*).

Cet « examen de soi » et cette identification du sujet à son âme passent pour Socrate par la relation dialoguée, laquelle résume peut-être toute son éthique (*Apologie,* 20 *d-e*). Plus précisément, c'est celui à qui il s'adresse qui est « examiné » grâce à un usage particulier qu'il fait de la méthode dialectique.

D'une manière générale, le « jeu » dialectique par interrogation consiste à se montrer capable, par une série de questions enchaînées, de réfuter son adversaire (le « répondant ») en le mettant en contradiction avec lui-même, ou inversement, de soutenir une thèse (ou sa contradictoire), contre toute argumentation adverse. Cette méthode de « dispute » était pratiquée dans les milieux sophistiques comme exercice d'entraînement aux pratiques des tribunaux ou des Assemblées populaires. Socrate s'en sert, lui, en vue de l'éveil moral de son interlocuteur. De là les particularités de sa dialectique. D'abord, elle porte exclusivement sur des problèmes moraux : la position soumise à l'examen est une opinion morale spontanément soutenue par l'interlocuteur, le plus souvent à propos de sa propre conduite. Ensuite, Socrate y adopte toujours le rôle de l'« interrogateur », le seul qui lui convienne (selon Platon, *Théétète,* 150 *c-d* ; voir *Mémorables*, I, 4, 1 ; IV, 4, 9) en raison de l'« inscience » qu'il dit être sienne (Platon, *Apologie,* 21 *b, d,* 38 *c* ; Aristote, *Réfutations sophistiques,* 34, 183 *b*, 6-8 ; Xénophon, au contraire, parle de son « enseignement » : *Mémorables*, I, 6, 13-14). Ensuite, la dialectique de Socrate accomplit une « réfutation » (*elenchos* / ἔλεγχος), en se servant des réponses successives de son interlocuteur comme de prémisses menant à une conclusion ruineuse pour son opinion initiale. Ce qui se dégage d'un *elenchos* n'est donc pas une vérité, mais la fausseté de l'opinion de celui à qui l'on s'adresse (Platon, *Apologie,* 21 *c*, 29 *e*-30 *a* ; Xénophon, *Mémorables*, I, 4, 1 ; IV, 2, 39-40). La vertu de cette épreuve semble donc essentiellement négative : montrer à l'interlocuteur que son savoir prétendu est illusoire, parce qu'il entre en contradiction avec d'autres thèses auxquelles il ne peut pas renoncer. L'interrogation socratique fait donc *l'épreuve* (elle est « critique » – *peirastikos* / πειραστικός, comme dira Aristote, *Réfutations sophistiques,* 2, 165 *b,* 4) de la cohérence des opinions de chacun. Mais, pour que l'*elenchos* puisse avoir cette vertu morale « purgative » sur le « répondant », il faut que celui-ci réponde toujours ce

qu'il pense vraiment, que ce soit lorsqu'il répond spontanément (c'est la thèse que l'*elenchos* va éliminer) ou lorsqu'il répond ensuite aux questions de l'examen (ce sont les thèses qui vont servir à éliminer la première), qu'il réponde donc avec « franc-parler » (*parrhesia* / παρρησία) en adhérant toujours totalement à ce qu'il dit. (Dans la joute dialectique telle qu'elle est pratiquée par les Sophistes, cette adhésion n'est pas requise, elle serait même nuisible à l'efficacité de l'entraînement qui suppose que chacun puisse adopter tous les points de vue possibles.) Cette exigence répond à la finalité morale de la dialectique socratique : l'adhésion permanente de soi-même à ses propres paroles est la condition du succès de l' « examen ». Celui-ci a donc pour effet de purger l'interlocuteur de toutes ses croyances spontanées qui ne se fonderaient pas sur le corpus de ses convictions fondamentales ou seraient incompatibles avec elles. Ainsi s'installe en l'autre cette unité, cette harmonie, cette concorde entre ce qu'il est et ce qu'il pense, entre ce qu'il pense et ce qu'il dit *(parrhesia),* et entre ce qu'il dit et ce qu'il fait.

On voit comment cette interrogation est formatrice d'un sujet moral : il ne s'agit pas pour Socrate de faire partager telle ou telle thèse sur la vertu, le bonheur, sur ce que chacun ou tout le monde devrait faire, mais de mettre celui à qui il s'adresse en position d'être le sujet absolu de ses discours, de ses pensées et donc de ses actes. L'identité du sujet moral (socratique) implique la transparence entre l'être et le faire parce que l'un et l'autre relèvent d'un dire. Ainsi s'explique le rôle de la réfutation : le sujet est purifié de tout ce qui en lui ne relève pas de ce qu'il est déjà et il est constitué par ce qui, de ce qu'il pense et fait, est dicible sans contradiction – ce que Socrate appelle l'âme. Ce sujet, fruit de l'*elenchos*, est apte à agir et vivre comme Socrate, lui dont les convictions apparaissent justement comme toujours stables et cohérentes. Par là même, ce sujet moral visé dans tout *elenchos* particulier est un sujet universel, puisqu'il est l'effet d'un « examen de soi » du point de vue de l'autre (Socrate), qui ne conserve de sa nature particulière que son « âme », nom de ce qui en chacun est maître, c'est-à-dire cohérent, nécessaire et identique en tous.

La vertu-savoir et ses conséquences

Le Socrate minimal apparaît plein de convictions morales mais il est sans doctrine. À l'inverse, le Socrate maximal semble défendre une doctrine morale alors même qu'il se dit sans conviction. Tout en se prétendant dénué de tout savoir, il se fait en effet le porte-parole d'une série de thèses, dont la principale est celle de la « vertu-savoir », largement attestée chez Platon, Xénophon et Aristote. Pour savoir en quoi consiste ce savoir, il faut d'abord revenir à l'*elenchos*.

Deux lectures en sont possibles. Selon la version minimale, l'*elenchos* a une vertu essentiellement négative (voir Platon, *Théétète*, 151 *c, Sophiste,* 230 *d*) : il ne fait qu'éprouver la cohérence des opinions de l'interlocuteur et le purger de ses illusoires prétentions au savoir ; il s'agit de former, *par réduction*, un sujet qui se connaisse lui-même (Platon, *Charmide*, 165 *b*). Selon une autre lecture, l'*elenchos* a aussi une vertu positive qu'il tient de la forme du *problème* dialectique posé par Socrate (la définition) et du type de *prémisses* sur lesquelles il appuie sa purge morale : le sujet moral n'est pas seulement formé par élimination de ses convictions illusoires, mais par la teneur de celles qui, après épuration, demeurent nécessairement en lui.

La recherche de définitions

Si l'on en croit les dialogues socratiques de Platon (ainsi qu'Aristote, *Métaphysique,* A, 1, 987 *b* 1-6, M, 4, 1078 *b* 17-29, et Xénophon, *Mémorables*, I, 1, 16, IV, 2, 13-23 et IV, 6) le *problème* dialectique tel que Socrate entend le poser à partir des affirmations spontanées de son interlocuteur se présente le plus souvent sous une forme définitionnelle : « qu'est-ce que telle ou telle vertu ? », c'est-à-dire : « Quelle qualité permet de se conduire d'une façon reconnue comme admirable ? » Pourquoi cette question ?

D'abord parce qu'elle semble à Socrate préalable à toute autre question morale. Si l'on n'est pas capable d'expliquer en quoi consiste le fait d'être vertueux (Platon, *Protagoras*, 360 *e*-361 *a* ; *Lachès,* 190 *b-c*), ou même de définir la vertu (Platon, *Ménon,* 71 *b*), on ne peut pas savoir quoi que ce soit à son sujet. On ne peut pas même la posséder (Platon, *Lachès,* 193 *d-e, Lysis*, 212 *a,* 223 *b*). Car la définition socratique n'est ni l'exigence de précision lexicale visée par le sophiste Prodicos, ni le principe de démonstration posé par le mathématicien ; c'est un étalon pratique. Contre la relativité des valeurs des temps de crise, elle permet d'établir que les concepts disputés (juste/injuste ; beau/laid ; bien/mal), loin de se confondre ou de se valoir, comme le prétendent par exemple les manuels sophistiques tels que les « Doubles Arguments » (*Dissoi logoi* / Δισσοὶ λόγοι), subsument des conduites elles-mêmes opposées. La définition est la pierre de touche qui permet de savoir si telle ou telle conduite est, par exemple, pieuse, courageuse, juste, sage, etc. (Platon, *Euthyphron,* 6 *d-e* ; Xénophon, *Mémorables*, IV, 6, 13-14). Et, par-delà ce qui rend pieux (ou sages...) toutes les conduites jugées pieuses (ou sages...), il s'agit de savoir ce qui rend pieux (ou sage) l'*homme* qui agit pieusement (ou sagement). Finalement, savoir dire ce qu'est la vertu, c'est l'acquérir (*Mémorables*, IV, 5, 11) : la dialectique socratique n'a pas pour but de former les citoyens aux pratiques du débat démocratique, comme celle des Sophistes, ni de mener les hommes à la connaissance suprême, comme sera celle de l'Académie, mais de les rendre meilleurs (*ibid.*, IV, 5, 12). L'effet de la définition est nécessairement

l'action bonne : savoir ce qu'est la justice, c'est, ni plus ni moins, être juste (Platon, *Gorgias*, 460 *b*). La vertu est donc un savoir, et d'abord de ce qu'elle est. Comment expliquer ces vertus pratiques de la définition ? Elles tiennent au sens grec du mot « vertu » et au modèle socratique de toute action rationnelle : la production artisanale.

La nature montre que tout ce qui existe naturellement existe en vue d'une fin (*Mémorables*, I, 4, 4-9 ; IV, 3, 3-12). Savoir ce qu'est une chose, c'est savoir sa « fonction » (*ergon* / ἔργον) ; et sa « vertu » propre, c'est la qualité qui lui permet de bien accomplir sa fonction (Platon, *République*, I, 352 *d*-353 *d*). L'art humain ne procède pas autrement puisque la nature elle-même est le produit d'un art divin (*Mémorables*, I, 4). Comprendre ce qu'est une chose, c'est voir le bien qui est en elle, c'est-à-dire pourquoi finalement elle a été faite. De là les références constantes à l'artisanat dans la bouche de Socrate (*Mémorables*, I, 2, 37 ; Platon, *Gorgias*, 490 *d*-491 *a*). Une définition n'a donc pas seulement à énoncer les caractères essentiels de la chose mais la fonction qui est la sienne. En conséquence, pour définir une « vertu », il faut, conformément au modèle artisanal de l'action finalisée, chercher ce qu'il y a de bon dans les conduites où elle se manifeste, et adopter sur elle le point de vue de l'ouvrier sur l'ouvrage. Il faut donc chercher l'*ergon* propre à cette action, à quoi elle « sert » : comme l'art, elle vise un bien clairement énonçable (Platon, *Euthyphron*, 13 *a-e*), et produit son œuvre *(ergon)* (Platon, *Charmide*, 165 *c-e*) grâce à sa vertu. Plus généralement, définir la « vertu » qui se manifeste dans telle ou telle conduite humaine, c'est établir la « vertu » de l'homme en général, et donc la qualité qui lui permet d'accomplir son *ergon* à lui.

En outre, l'artisan est le modèle de l'homme qui ne fait rien sans raison et qui est donc toujours capable de savoir ce qu'il fait (Platon, *Apologie*, 22 *b-d*) et d'en rendre raison. Le savoir que Socrate impute à l'homme qui agit bien est analogue à celui que possède l'artisan dans son domaine. C'est en effet la capacité à « rendre raison » qui distingue l'art de la chance ou de la réussite empirique (Platon, *Gorgias*, 465 *a*, 501 *a*) ; c'est à une autorité comparable qu'il faudrait recourir en morale (Platon, *Lachès*, 184 *e*, *Criton*, 48 *b*). De même, en effet, que les discussions sont closes dès lors qu'un « expert » (Platon, *Euthyphron*, 7 *b-d*) utilise un instrument de mesure objectif pour accorder les esprits sur le chaud et le froid, le léger et le lourd, de même les disputes sur le juste et l'injuste, le bien et le mal, devraient cesser par le recours à un instrument analogue (la définition), et donc par un savoir rationnel comparable à celui de l'expert ; mais ce savoir-là, c'est tout homme hors de tout domaine de compétence particulier qui en est supposé détenteur (Platon, *Apologie*, 22 *d*).

On comprend comment ce modèle artisanal engendre nécessairement la thèse de la « vertu-savoir ». Il n'y a pas de différence de nature entre agir et produire. Agir rationnellement, c'est ne rien faire sans raison, être toujours capable de savoir ce qu'on fait et d'en rendre raison ; c'est viser quelque chose de « bon » et mettre en œuvre les moyens de l'atteindre. « Faire bien » se confond donc avec « savoir faire ». Celui qui sait ce qu'est l'art de guérir est par là même médecin (c'est la *définition* du médecin) ; de même, celui qui sait en quoi consiste agir de façon « juste » ou « courageuse », est par là même juste et courageux (Platon, *Gorgias*, 460 *b* ; *Mémorables*, IV, 6, 6). De là l'enchaînement d'inférences, conforme à la production artisanale, qui mène de la définition à l'acte. Pour savoir faire, il suffit de savoir ce qu'il faut faire *(ergon)* ; et pour savoir ce qu'il faut faire pour faire bien, il suffit de savoir rendre raison de ce qu'on fait. Ainsi, définir, c'est rendre raison de ce qu'on fait ; rendre raison, c'est savoir ce qu'il faut faire pour faire bien ; et pour le faire, il suffit de le savoir.

C'est donc d'abord la nature définitionnelle de sa dialectique qui conduit Socrate à la vertu-savoir. Mais c'est aussi un autre aspect de sa dialectique.

L'unité du beau et du bien

On constate en effet que la réfutation socratique ne s'appuie pas sur n'importe quel type de prémisses. Dans les dialogues « socratiques » de Platon (ainsi que dans l'entretien avec Hippias que relatent les *Mémorables*, IV, 4, 5-14), ce n'est pas n'importe quelle opinion de son interlocuteur que conserve ou élimine Socrate, comme s'il s'agissait simplement de le vouloir cohérent. Socrate réfute celle par laquelle l'autre prétend savoir (en général) ce qu'est telle ou telle vertu, et il s'appuie pour cela sur un autre savoir qu'il trouve en lui – réel celui-là : celui par lequel il admet que tel cas particulier, pourtant légitimement tenu pour relevant de la vertu en discussion, n'est pas subsumable sous sa définition – ou inversement que tel autre cas particulier que sa définition devrait inclure est pourtant légitimement tenu pour en être exclu. Pour que l'induction définitionnelle soit possible – démarche dialectique dont Aristote attribue la paternité à Socrate (*Métaphysique*, M, 1078 *b* 27) – il faut bien en effet que l'interlocuteur soit toujours capable de subsumer telle ou telle conduite particulière sous le concept dont on cherche à établir l'essence (*Mémorables*, IV, 6, 14-15). Plus généralement, le savoir de l'autre sur lequel s'appuie Socrate est celui qui permet à chacun de reconnaître toujours et dans tous les cas les conduites vertueuses, en tant précisément qu'elle sont vertueuses, c'est-à-dire en ce qu'elles ont d'admirable (*kalon* / καλόν) ou de bon (*agathon* / ἀγαθόν). Chaque homme est donc supposé le dépositaire d'un savoir qu'il ignore sur ce qui est bien en chaque conduite. Et ce qui le constitue positivement comme sujet moral, c'est la conscience de ce savoir.

Plus précisément, ce savoir suppose un certain nombre de réconciliations. La première unification, nous l'avons vu, est celle qui guide le processus définitionnel. Toute vertu est une. Il doit y avoir pour chaque vertu quelque caractère un : c'est ce qui en fait la valeur, ce à quoi elle est bonne. Inversement, le courage, la sagesse, la piété, la justice ne sont vertus que dans la mesure où ils comportent quelque chose qui en fait la valeur. De là une deuxième unification. Toutes vertus sont une. En effet, si chaque vertu n'est une vertu que par où elle est bonne, toutes sont vertus en ce qu'elles sont compatibles entre elles et elles s'impliquent toutes les unes les autres. Elles sont donc une (Platon, *Protagoras* 349 *a*-350 *c*). Un courage sans sagesse n'est qu'intrépidité sans valeur, une sagesse sans justice n'est qu'intelligence inutile. De là une troisième unification. Car de quelle « valeur » s'agit-il ? Celle qui permet d'être « admiré » par les autres ou celle dont la possession est profitable ? La morale populaire grecque, surtout en temps de crise « individualiste », opposait en effet le « beau » *(kalon)* et le « bien » *(agathon)*, que l'idéal aristocratique avait unis dans le modèle de l'homme *kalos kagathos* / καλὸς κἀγαθός (« bien sous tous rapports »). Certains Sophistes accentuaient cette distinction en une véritable opposition : il est *beau* de paraître vertueux – de là l'admiration et la dignité que les autres vous accordent –, en réalité il est *bon*, le plus souvent, de ne pas l'être. Mais, là contre, Socrate défend l'unification du bon et du beau : il n'y a qu'un bien pour l'homme. Cette troisième unification recèle en fait deux affirmations : tout ce qui est beau est bon – de là une défense « utilitariste » de la conduite morale ; tout ce qui est bon est beau – de là une défense « moraliste » de la recherche du bonheur.

Versant utilitariste. La thèse socratique consiste à dire que toute vertu doit être bonne, et pas seulement pour les autres, mais d'abord pour soi, sinon ce ne serait pas une vertu « bonne à posséder ». (Notons que la difficulté la plus grande concerne la vertu de « justice » – voir *République*, I, 336 *c-d* – qui passe traditionnellement pour être « le bien des autres ». C'est d'ailleurs après avoir abordé cette vertu au livre I de la *République* à la manière socratique, comme il avait abordé les autres, que Platon a dû finalement, pour la traiter complètement, remettre en cause, dans la suite de cette œuvre, d'importants aspects de la morale socratique, et introduire, par exemple, des parties de l'âme ayant chacune leur « bien » propre, pas toujours compatible avec celui des autres et avec celui du tout). Cet « utilitarisme » est un autre aspect du finalisme de Socrate à l'œuvre dans le modèle artisanal. Tout ce qu'on admire *(kalon)* est bon *(agathon)* s'il est bon à quelque chose (utile : *ôphelimon* / ὠφέλιμον, *chresimon* / χρήσιμον, *sumpherôn* / συμφέρων) c'est-à-dire s'il est profitable (Platon, *Gorgias,* 474 *d*). Cette inférence est souvent faite par Socrate dans les dialogues platoniciens à propos des vertus : elles sont « belles » (*Charmide,* 159 *e, Lachès,* 192 *c, Protagoras,* 349 *e*-359 *e*), bonnes et par conséquent utiles (*Protagoras,* 360 *b, Charmide* 160 *b, Lachès,* 192 *c-d, Euthydème,* 279 *b-c*) ; de sorte qu'elles bénéficient à ceux qui les possèdent et contribuent à leur bien (*Ménon,* 88 *b, Charmide,* 175 *c*-176 *a* ; *Euthydème,* 278 *e*-279 *a* ; voir aussi *Mémorables*, III, 9, 4). Cet « utilitarisme » sert de point d'appui à deux chapitres de Xénophon (conversation avec Aristippe dans *Mémorables*, III, 8, conversation avec *Euthydème*, IV, 6, 8-9) et au dialogue platonicien *Protagoras.*

Versant « moraliste ». La thèse socratique consiste à dire qu'il n'y a rien qui puisse être tenu pour absolument bon sans la vertu. Autrement dit, la vertu est suffisante au bien de l'homme. Cette maxime est déjà présente dans les textes apologétiques (*Apologie,* 28 *b,* 28 *d,* 38 *e, Criton,* 48 *b, c*) : « Oui, ma tâche est de vous dire que la vertu ne vient pas de la richesse, mais que de la vertu vient la richesse et tout ce qui est avantageux, soit aux individus, soit à la Cité » (*Apologie,* 30 *b*). La seule chose qu'il faut considérer quand on agit, ce n'est pas si l'acte permet de préserver ou d'apporter un bien (y compris la vie) à celui qui l'accomplit, mais s'il est « beau » (juste, sage, courageux) de le faire. Même les biens dits « extérieurs » dont l'*Euthydème* (279 *a-b*) de Platon dresse la liste (richesse, santé, beauté, naissance, pouvoir, honneurs), ne sont des biens que s'ils sont accompagnés de vertu ; sans elle, ils ne valent rien (*ibid.*, 279 *b*). Cette thèse sert de toile de fond au dialogue avec Polos dans le *Gorgias* sur la question de savoir s'il vaut mieux faire le mal ou le subir. Elle est la conséquence socratique de l'unité du bien. Mais elle n'est pas autrement justifiée dans la littérature socratique, sinon par une vague analogie avec la santé du corps (*Criton,* 47 *c*) : celui qui agit mal nuit à sa propre âme comme celui qui fait un mauvais usage de son corps nuit à sa santé. En réalité, il reviendra à Platon d'en chercher le fondement dans sa conception de l'harmonie des parties de l'âme (*République*, IV). Ce qui demeure en revanche l'apport proprement socratique, c'est la tentative d'unification du bien humain par la réunification du beau et du bon – c'est-à-dire finalement de la vertu et du bonheur.

Car c'est par là, finalement, que toutes les vertus sont une. Si, comme l'indique l'activité rationnelle, toute action humaine tend vers une fin (bonne), alors toute vertu est savoir. Si tout ce qui est bon est beau et réciproquement, alors il n'y a qu'une fin qui vaille, le bien. Ainsi, toutes les vertus sont une, comme le bien qu'elles visent, et la vertu de l'homme n'est rien d'autre que le savoir de son bien. Sans la connaissance du bien et du mal, le courage n'est qu'intrépidité dommageable (Platon, *Lachès,* 198 *b sq.*) ; sans la connaissance du bien et du mal, la tempérance n'est d'aucun

avantage (Platon, *Charmide,* 174 *d*). Ce qui fait fondamentalement l'unité de toutes les vertus, ce qui fait qu'elles sont des vertus, c'est ce qu'elles comportent de vertu complète : le savoir du bien et du mal.

De ce « bien », que savons-nous selon Socrate ? Peu de chose, si ce n'est peut-être qu'il est le suprême objet du désir (selon le *Lysis* de Platon), qui en explique la structure d'ordre. On désire quelque chose pour le bien qu'il comporte, de sorte qu'il est impossible de juger qu'il y a du bien en quelque chose sans le désirer. Mais tous ces biens ne sont désirés que parce qu'ils tendent à un désiré absolu, une fin suprême, un bien ultime (*Lysis*, 219 *c*-220 *a*). Si la *nature* du désir est de tendre vers son bien et la *nature* de tous les désirs de tendre finalement vers *le* bien sans lequel rien ne serait désirable, alors un désir mauvais est impossible. Nul ne peut de lui-même tendre vers ce qui serait son mal (Platon, *Ménon,* 77 *b*-78 *b*). Rien ne peut être plus fort que le savoir du bien. C'est ce qui explique que l'on ne peut manquer, si on sait ce qu'il faut faire, de bien faire, et que l' « incontinence » (*akrasia* / ἀκρασία) est impossible – thèse qui obligera Aristote à une réfutation serrée (voir *Ethique à Nicomaque*, VII, 3-5 ; voir aussi *Mémorables*, III, 9, 5). Admettre une action incontinente serait admettre quelque chose comme une mauvaise nature, une nature viciée, non naturelle – ou encore une nature multiple de l'âme, ce que finiront par admettre tous ceux qui, de Platon et Aristote... jusqu'à Freud, voudront « sauver » l'expérience ordinaire dans laquelle le désir peut être « plus fort que moi ». C'est contraire à la nature de l'homme, explique Socrate dans le *Protagoras* de Platon (358 *b-c*). Si, par exemple, il était possible qu'un homme qui a deux désirs (celui de continuer à boire et celui d'être en forme le lendemain matin), choisisse en toute connaissance de cause celui qu'il sait contribuer à son malheur parce que ce désir est plus fort que l'autre, cela signifierait que la force des désirs peut être *inversement* proportionnelle au bien vers lequel ils tendent. Cela remettrait en cause la « bonne » nature qui lie l'homme au bien vers lequel il tend et qu'il lui est nécessaire et suffisant de connaître pour agir.

La vertu est savoir, selon Socrate. De soi d'abord. Si chacun se connaissait lui-même, il trouverait en lui un savoir sur ce qui est « bon » et « beau » qui lui permettrait de rejeter les opinions précipitées qui orientent son action ; il saurait aussi ce qu'il est en tant qu'homme et de ce savoir pourrait déduire l'*ergon* et la vertu de l'homme. De là se déduit, ensuite, que la vertu est le savoir de l'essence de la vertu. Si chacun savait dire ce qu'est telle ou telle vertu, par l'établissement de sa définition, il serait immédiatement en mesure de la pratiquer ; il saurait ensuite ce qu'elle est en tant que vertu, c'est-à-dire ce qu'elle a de commun avec toutes les autres, ce qu'elle comporte d'universellement bel-et-bien. De ce deuxième savoir se déduit le troisième : la vertu est savoir du bien et du mal en général. Et par là, il faut entendre le bien universel. En quoi consiste-t-il ? Socrate ne l'a pas dit. Il a seulement montré – ou tenté de montrer – que ce bien ne saurait être qu'un, l'union du *kalon* et de l'*agathon*, la vertu étant suffisante au bonheur. C'est en revanche aux « socratiques » qu'il reviendra de tenter de déterminer le contenu de ce bien unique.

De l'unité du bien chez Socrate au contenu du bien chez les socratiques

On retrouve chez les socratiques trois traits du « maître » : la confiance dans le pouvoir du *logos* / λόγος à déterminer la fin de l'homme, l'identité du beau et du bon, et la position ultime et absolue de ce bien, désirable suprême. C'est donc à le définir qu'ils s'efforcent, en privilégiant tel ou tel trait du discours du maître au détriment des autres. Cette exigence formelle de l'éthique socratique, on en perçoit les traces chez un disciple obscur, Euclide de Mégare, qui défendait, semble-t-il, l'unité, l'unicité, la stabilité et l'identité du bien, par-delà ses modes ou apparences (Cicéron, *Premiers Académiques*, II, 42, 129 ; Diogène Laërce, II, 106). Mais rien ne montre mieux ce caractère seulement formel de l'unité du bien chez Socrate que l'opposition bien connue entre les écoles socratiques quant à son contenu, et notamment entre l' « hédonisme » des Cyrénaïques et l' « ascétisme » des Cyniques, sujet de perplexité et de fascination dès l'Antiquité (Cicéron, *De oratore*, III, XVI, 61 ; saint Augustin, *Cité de Dieu*, VIII, 3).

Aristippe de Cyrène, ou le Cyrénaïque, par exemple, a cherché, « socratiquement », à déterminer rationnellement ce que l'homme a à faire ; ce bien, c'est le plaisir (Diogène Laërce, II, 88), qu'il tient, comme Socrate, pour l'unité du *kalon* et de l'*agathon* (voir Aristote, *Métaphysique*, M 3, 1078 *a* 31-34 et le commentaire d'Alexandre). En outre, conformément à la position du suprême objet de désir, le plaisir est posé par Aristippe comme la seule fin qui vaille par elle-même, alors que tous les autres biens ne valent que par lui *y compris la sagesse* (Diogène Laërce, II, 88 et 91).

Chez Antisthène le Cynique, on trouve la même identification socratique du beau et du bien (Diogène Laërce, VI, 12), mais la détermination de la fin l'identifie à la vertu (VI, 104), qui elle-même suffit à procurer le bonheur (VI, 11). De la vertu, bien suprême qui ne dépend d'aucun autre, tous les autres dépendent, y compris le plaisir qui n'est légitime, comme les « biens extérieurs », que s'il en résulte (VI, 104). À la différence de la détermination près (vertu remplaçant plaisir), le « système » éthique est le même que chez Aristippe, et il est socratique. Car tout se passe comme si les Cyrénaïques (et d'abord Aristippe) avaient privilégié un sens de l'équation socratique (tout ce qui est bon est beau), que les Cyniques (et d'abord Antis-

thène) avaient lue en sens inverse (tout ce qui est beau est bon).

Quant à Platon, « le plus grand des socratiques », il est clair que son œuvre éthique prend son départ dans les injonctions de Socrate à définir les vertus, à réconcilier le bon et le beau, et à poser le bien comme fin suprême. Telles sont d'ailleurs les positions initiales de la *République*, même si, comme on l'a déjà noté, leur approfondissement mène Platon loin de Socrate, non seulement parce qu'elles l'amènent à asseoir ces thèses sur une réflexion politique, métaphysique et épistémologique sans commune mesure avec l'interrogation socratique, mais surtout parce qu'elles le mènent par là même à abandonner quelques-uns des aspects essentiels de l'éthique socratique : certes le bien est cause et fin ultime, mais il ne peut pas être l'objet de définition (*République,* VI, 506 *d-e*) ; certes les vertus sont interdépendantes et sont à l'âme ce que la santé est au corps, mais elles sont distinctes comme les parties de l'âme (IV, 441 *d*-444 *a*) ; certes la raison est ce qui doit commander en l'homme pour qu'il agisse bien, mais la connaissance rationnelle n'y suffit pas, parce que l'âme ne se confond pas avec la raison (IV, 436 *a*-441 *d*) – l'incontinence est donc possible ; certes être juste n'est pas seulement « beau » mais aussi « bon » pour l'agent lui-même, et l'injuste est le plus malheureux des hommes (IV, 445 *a-b,* VIII, 576 *c*-592 *b*), mais ce n'est pas une simple question de savoir mais aussi de nature et d'éducation (IV, 442 *e*) – de même, inversement, que le savoir (et la pratique dialectique) n'est pas accessible à tout homme mais à quelques rares natures sélectionnées (VII, 531 *d*-539 *d*).

L'éthique de Socrate est donc une éthique de la constitution du sujet moral par réunification. Celle-ci se trouve d'abord, au minimum, dans l'accord entre sa propre vie avec les principes qui la guident : ne jamais faire de mal, être toujours le sujet de tout ce qu'on est. Elle se trouve encore chez ceux à qui il s'adresse, dans l'injonction faite à chacun de s'approprier sa propre vie au moyen d'une réunification, déterminée par l'*elenchos*, entre ses actes et sa pensée, entre sa pensée et son dire, entre soi et soi. Mais il est possible aussi, au maximum, que cette réunification dans le « rapport à soi », passe pour Socrate par la réunification du « beau » et du « bon » – voire de la vertu et du bonheur – en somme des deux modes nécessairement distincts du bien, dont la distinction, voire l'opposition, constitue l'énoncé même du « problème moral ». Ce qu'on appelle l' « intellectualisme » de Socrate aurait alors pour enjeu de réunifier le bien en inventant le seul sujet pour qui il est nécessairement un : l'homme (universellement entendu). Car c'est seulement du point de vue de celui qui, comme Socrate lui-même aux yeux de ses contemporains, s'institue en sujet de fins qui peuvent être rationnellement déterminées par tout homme quel qu'il soit, que disparaît toute distinction entre le beau (aux yeux des autres) et le bon (pour soi). L'unité du bien (bon et beau), c'est alors l'unité de l'homme qui n'est plus personne en particulier et en qui disparaît toute distinction entre « soi » et « les autres ». C'est bien, en un sens, la solution de tout problème moral, parce que c'en est la suppression. Mais ce problème renaît nécessairement chez les socratiques, qui cherchent tous, chacun de son côté, à déterminer ce bien dans son impossible unité, et réinstallent par là entre eux le nécessaire déchirement qu'ils ne veulent pas voir en lui.

● **Sur Socrate :** PLATON, *Alcibiade* (I), *Apologie de Socrate*, *Charmide*, *Criton*, *Euthyphron*, *Gorgias*, *Hippias majeur* et *mineur*, *Lachès*, *Lysis*, *Ménon* (jusqu'à 80 *d*), *Protagoras*, *République* (livre I), Paris, Flammarion « GF » ou Gallimard « Pléiade », vol. 1). — XÉNOPHON, *Apologie de Socrate*, *Banquet,* éd. bilingue, Paris, Les Belles Lettres ; *Les Mémorables*, Paris, Flammarion « GF ». — ARISTOTE, textes réunis *in* DEMAN T., *Le Témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris, 1942.
Sur les socratiques : DIOGÈNE LAËRCE : *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, l. II et VI, Paris, Flammarion « GF ». — GIANNANTONI G., *Socraticorum Reliquiae*, vol. I-IV, Rome/Naples, Bibliopolis, 1983-1985.

► BRICKHOUSE T. C. & SMITH N. D., *Socrates on Trial*, Oxford, Clarendon Press, 1989.. — BRICKHOUSE T. C. & SMITH N. D., *Routledge philosophy guidebook to Plato and the trial of Socrates*, New York, Routledge, 2004. — CANTO-SPERBER M. dir., *Philosophie grecque*, Paris, PUF, 1997. — GIANNANTONI G. éd., *Socratis et socraticorum reliquiae,* 4 vol., Naples, Bibliopolis, 1990. — GÓMEZ-LOBO A., *Les Fondements de l'éthique socratique,* Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1996. — GOURINAT J.-B. dir., *Socrate et les socratiques : études sous la direction de Gilbert Romeyer Dherbey,* Paris, Vrin, 2001. — GUTHRIE W. K. C., *Socrates*, Cambridge Univ. Press, 1971. — HADOT P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?,* Paris, Gallimard, 1995, p. 46-69. — HUMBERT J., *Socrate et les petits socratiques*, Paris, PUF, 1967. — IRWIN T., *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues,* chap. I à V, Oxford, Clarendon Press, 1977. KRAUT R., *Socrates and the State,* Princeton (NJ), Univ. Press, 1984. — MAGALHÃES VILHENA V. DE, *Socrate et la légende platonicienne,* Paris, PUF, 1952 ; *Le Problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon,* Paris, PUF, 1952. — MULLER R., *Les Mégariques : fragments et témoignages,* Paris, Vrin, 1985. — SANTAS G., *Socrates,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1979. — STRAUSS L., *Le Discours socratique de Xénophon* suivi de *Le Socrate de Xénophon*, Combas, L'Éclat, 1992. — VLASTOS G., *Socrate, Ironie et Philosophie morale,* Paris, Flammarion-Aubier, 1994 (trad. de *Socrates, Ironist and Moral Philosopher,* Cambridge Univ. Press, 1991). — WOLFF F., *Socrate*, Paris, PUF, 1985. — ZANNOS S., *The life and times of Socrates,* Hockessin, Del. : Mitchell Lane Publishers, 2004.

Francis WOLFF

→ *Antiquité , Aristote , Bonheur ; Courage ; Cyniques ; Histoire de la philosophie morale ; Justice ; Platon ; Sagesse et tempérance ; Stoïcisme ancien.*

SOLIDARITÉ

Solidarité, protection, assurance

Les doctrines de la solidarité ne sont plus connues aujourd'hui que sous l'aspect vieilli et poussiéreux du solidarisme, lui-même plus ou moins confondu avec le radicalisme : il s'agirait d'une doctrine un peu molle qui aurait invité, contre la rigidité des théories libérales et pour parer la menace du socialisme, à ce que l'on se préoccupe enfin des questions sociales, elles-mêmes d'ailleurs réduites aux seules questions ouvrières. Le solidarisme serait ainsi une sorte de solution de troisième voie entre le libéralisme et le socialisme ; une de ces vaines tentatives de concilier les contraires, la manière dont la bourgeoisie de la Belle Époque aurait cherché à se sauver du péril ouvrier.

En fait, le terme solidarité, à la fin du XIXe s., ne désigne pas du tout spécifiquement une doctrine sociale, un programme d'amélioration de la situation des classes ouvrières. Il s'agit plutôt d'une sorte de fonds commun, de référence obligée, à la fois scientifique et idéologique, qui a donné lieu à une infinité de variations : économiques (par exemple Ch. Gide, 1893), sociologiques (la thèse d'É. Durkheim, *La Division du travail social*, fait de l'étude des solidarités l'objet même de la sociologie), juridiques (comme dans le projet de L. Duguit de reconstruire le droit à partir du fait de la solidarité) et politiques (ce dont témoigne le solidarisme de L. Bourgeois). Ce qui a donné à ce thème sa puissance de rayonnement, ce n'est pas la question sociale, mais la question morale. La doctrine de solidarité est essentiellement une doctrine morale. Ses théoriciens, qu'ils soient naturalistes, sociologues, économistes ou juristes, sont avant tout des militants de la morale. É. Durkheim, par exemple, terminait sa thèse, *La Division du travail social*, sur ces mots : « Notre premier devoir actuellement est de nous faire une morale. » Et la grande manifestation des doctrines de la solidarité a été le Congrès de l'éducation sociale, tenu dans le cadre de l'Exposition universelle de Paris, en 1900.

C'est qu'à la fin du XIXe s., c'est encore en termes de morale que l'on réfléchit à la question des obligations. On reste pris dans la vieille opposition du droit et de la morale, même si le déplacement sociologique lui ôtera bientôt son caractère opératoire. Il s'agit, pour la République, d'accomplir l'œuvre de la Révolution et d'asseoir une économie des obligations sociales résolument affranchie de la religion. Il s'agit de formuler les règles d'une morale laïque, définitivement sécularisée, qui permettrait, en particulier, de justifier l'énoncé d'obligations positives à l'égard d'autrui.

Ce problème traverse l'œuvre des réformateurs sociaux depuis le début du XIXe s. Il accompagne le programme politique qui sera celui du siècle : « terminer la Révolution », instituer une organisation positive de la société.

Saint-Simon et A. Comte lui donneront son champ de problématisation comme relevant d'une sociologie. C'est lui qui traverse le débat constitutionnel de 1848 et la question de la reconnaissance du droit au travail. Cela vaudra la reconnaissance de la « fraternité » comme catégorie constitutionnelle à côté de la liberté et de l'égalité, mais sans que celle-là désigne pratiquement rien de plus que ce que l'on désignait sous les termes de charité ou de bienfaisance. En appendice du *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* qu'il avait composé en 1849 à l'invitation de H. Carnot, ministre de l'Instruction publique, C. Renouvier écrit : « La vertu de La morale républicaine, morale qui n'est autre que la forme sociale de la morale chrétienne, dépend essentiellement de ce que la République se reconnaît obligée par Le devoir de fraternité » (§ XI ; éd. M. Agulhon, Paris, 1981, p. 153).

Aussi bien, jusqu'à la fin du XIXe s., en l'absence de cette fameuse morale positive qui permettrait de transformer en droits ce qui jusqu'alors relevait de la charité et de la bienfaisance, la doctrine libérale a pu continuer son règne malgré la contestation de plus en plus forte qu'elle ne cessait de provoquer. Selon ses termes, la sphère des obligations juridiques est limitée au respect des droits d'autrui : le droit ne peut me contraindre qu'à réparer le tort fait à autrui, mais non à lui faire du bien. Les obligations « positives » (faire du bien à autrui) restent du domaine de la morale. Distribution des obligations qui se justifiait à la fois par des raisons pratiques – critique de la charité légale – et théoriques : elle semblait la seule logiquement compatible avec l'existence de la liberté. Si la doctrine libérale était si contraignante, c'était qu'elle formulait une théorie du droit : elle argumentait, d'une manière difficilement contournable, que le droit ne pouvait être autre que ce qu'elle en disait, à moins de s'autodétruire. D'où le problème sur lequel les Réformateurs avaient achoppé : comment formuler une théorie du droit qui refuse le partage libéral et, pourtant, ne s'annule pas ?

Le succès des doctrines de la solidarité fut considérable. Il tient à ce que ces doctrines ont, enfin, proposé le moyen d'outrepasser la limite libérale : elles montraient comment la liberté pouvait générer une obligation positive de faire, et qui la préserve. Mieux encore, que cette obligation n'était pas seulement compatible avec la liberté, mais qu'elle était aussi sa condition. Cela supposait une transformation de la manière dont on posait le problème, c'est-à-dire une mutation épistémologique. Celle même que marque l'avènement du schéma de la solidarité.

« Delenda Phtisis »

L'économie des obligations que formule le solidarisme est liée à une certaine expérience du mal. Un type de mal qui, à la différence de ceux que l'on avait déjà objectivés dans la nature ou dans

l'homme, ne se trouve exactement ni dans l'un ni dans l'autre, mais dans le rapport de l'un avec l'autre. L. Bourgeois parlera du mal social : « Les maux sociaux sont ceux dont la cause n'est pas due seulement aux fautes personnelles de l'individu, mais à la faute ou à l'ignorance de tous. Les maux sociaux sont ceux dont les effets ne se produisent pas seulement sur l'individu, mais ont autour de lui une répercussion inévitable sur tous les autres membres de la société ; les maux sociaux sont ceux dont les causes et les effets sont plus hauts, plus larges, plus étendus que l'individu lui-même et où, par conséquent, la responsabilité de la nation entière est constamment engagée » (1914, t. I, p. 42).

Modèle du mal social : la maladie contagieuse. Comme le rappelle L. Bourgeois, dans un texte où se trouve résumé l'ensemble de la doctrine, l'homme décisif, dans cette histoire, c'est Pasteur. C'est grâce à lui que la notion d'une humanité nouvelle a pu se révéler et a passé dans les esprits. C'est lui qui a fait concevoir plus exactement les rapports qui existent entre les hommes : c'est lui qui a prouvé d'une façon définitive l'interdépendance profonde qui existe entre tous les vivants, entre tous les êtres ; c'est lui qui, en formulant d'une façon décisive la doctrine microbienne, a montré combien chacun d'entre nous dépend de l'intelligence et de la moralité de tous les autres [...]. Il nous a prouvé que chacun de nous pouvait être un foyer de mort pour les autres vivants, et qu'en conséquence c'était pour nous un devoir de détruire ces germes mortels, et pour assurer notre vie propre, et pour garantir la vie de tous les autres » (*ibid.*, p. 57).

La découverte pasteurienne a une double signification : dans l'ordre de la science et de l'objectivité, d'une part ; dans l'ordre de la morale, de l'autre. Son importance est d'articuler l'une sur l'autre, de permettre la formulation d'une morale positive, de dériver le devoir de l'être. Le mal social est l'effet des solidarités qu'en même temps il révèle. Il permet d'en suivre les canaux et les réseaux. Fait premier et décisif : les solidarités se manifestent immédiatement comme des solidarités qualifiées, des solidarités dans le mal. Elles se découvrent avec la nécessité de leur propre réforme. Elles appellent la constitution d'un ordre artificiel qui en prévienne les méfaits. « Il n'y a qu'une solidarité désirable, dit Charles Gide, celle qui est artificielle, en entendant par là celle qui est voulue et réalisée par des moyens institutionnels » (1902, p. 223). Elles se donnent avec la nécessité de leur combat ; elles introduisent un rapport polémique entre la nature et la société. Les politiques libérales étaient liées par l'impératif de toujours respecter l'ordre naturel ; la découverte des solidarités interdit le maintien de cette référence. La société devra se construire contre nature. L'utopie libérale était que la société se dégraisse de tout ce qui la maintenait à distance de la nature et de sa nature, que le pouvoir, institution contre nature par excellence, poursuive son propre effacement ; l'utopie solidariste est exactement inverse : la société ne sera jamais assez sociale ; la nature l'empêche de coïncider avec elle-même ; et, faute de pouvoir s'en affranchir, il lui revient de la maîtriser et de la lier au seul ordre qui lui convienne : celui qu'elle s'impose.

Le mal social se présente sous la forme de l'altérité. Le mal, c'est l'autre ; il est dans l'autre ; l'autre en porte la présence, l'éventualité, le risque. L'expérience du mal social disqualifie les problèmes posés par le solipsisme libéral : je me découvre sous la dépendance d'autrui, indissolublement lié à l'autre, à tous les autres. Et en même temps qu'il fait de la relation à autrui une dimension essentielle de la conscience de soi, le mal social institue cette relation sous le signe de la malédiction. Voici que tout geste, tout comportement, toute activité de l'autre m'affectent et réciproquement. Indéfiniment. Le rapport à autrui dont le solidarisme fait l'expérience est celui de cette intolérable promiscuité, de ce voisinage insupportable dont Sartre a sans doute répété l'écho dans la fameuse formule de *Huis clos* : « L'enfer, c'est les autres. »

Le mal social aussi témoigne d'une certaine altérité de chacun par rapport à lui-même. Sous la forme d'une ignorance ou d'une inconscience. Le mal social ne relève pas d'une mauvaise volonté. Point besoin d'une quelconque malveillance ni même d'une imprudence pour qu'il exerce ses effets. Le mal social n'est imputable à faute qu'après coup. Il dépossède chacun de la conscience exacte de son propre bien et lui fait perdre la maîtrise de son propre destin. Sa connaissance relève d'un savoir qui échappe à l'individu, d'une instance de totalisation qui est aussi une instance de véridiction : c'est en se regardant de son point de vue que les individus connaîtront la vérité sur eux-mêmes. Pour qualifier le mal social, L. Bourgeois utilisait la notion de « risque mutuel », quelque chose de tout à fait irréductible aux catégories juridiques de la faute et du cas fortuit. D'un côté, le bacille, la maladie sont des phénomènes naturels, des faits qu'on ne saurait imputer à personne. De l'autre, la nature ne serait pas si malfaisante si l'homme ne lui offrait les conditions de son forfait. Par ce biais, le mal relève bien d'une responsabilité. Le mal social n'a son siège ni dans la nature ni dans l'homme ; il loge très exactement dans le rapport social. Sa présence conduit à objectiver comme une réalité *sui generis*, toujours différente de ses membres, la « société » qu'ils forment. Si risque et société vont de pair, ce n'est pas seulement que nos sociétés sont devenues plus dangereuses, c'est que ce que nous appelons aujourd'hui « société » ne prend son sens que comme sujet ou comme support de risques du même coup sociaux.

Pareille objectivation du mal exclut la forme des combats solitaires de l'ancienne stratégie de la

prévoyance. L'homme seul, ici, a logiquement perdu d'avance. Son salut ne peut lui venir que d'un combat commun avec les autres ; ce qu'il a à faire est dicté par les conditions objectives ; son devoir ne peut être défini que socialement. Voilà trouvée la base d'une morale sociale enfin positive : la quête de mon propre bien m'oblige à vouloir celui des autres. Parce que nous nous faisons tous du mal, nous voilà tous obligés de nous faire du bien. Plus besoin de Dieu ni de rien d'extérieur à chacun pour l'obliger à vouloir pour soi-même le bien des autres. Car le solidarisme ne va pas jusqu'à nous demander le sacrifice de nos égoïsmes : c'est bien parce que l'autre est porteur en puissance du mal qui peut m'atteindre que je suis si intéressé à le surveiller, le corriger, à veiller à son amendement, son hygiène et sa stérilisation. La même raison qui me fait découvrir ma nécessaire dépendance à l'égard d'autrui me conduit à conclure que mon propre salut dépend de celui des autres. Les personnages de *Huis clos* ne tarderont pas à en convenir : la conséquence de la malédiction de leurs rapports est qu' « on ne peut se sauver seul ». Un siècle auparavant, C. Renouvier avait fait la même déduction de l'hypothèse de la solidarité : « La solidarité dans le bien comme dans le mal est une loi de l'Humanité : il n'est donné à aucun homme de se sauver ou de se perdre seul » (*op. cit,* p. 145).

L. Bourgeois a dressé le plan des combats nécessaires contre les maux sociaux à l'occasion de la lutte contre la tuberculose, qui apparaissait comme la maladie par excellence de la solidarité : « Le tuberculeux, en effet, est presque toujours victime du fait social. De quoi provient la tuberculose ? De la rencontre d'un germe et d'un terrain, du contact du bacille et d'un organisme prédisposé à son développement. » Le bacille vient du milieu qui l'entoure ; la prédisposition de l'individu, du « milieu où il vit, de sa naissance, de son éducation, des conditions de son travail, de l'insalubrité de son logement, de l'insuffisance ou de la mauvaise qualité de son alimentation ». Le tuberculeux est donc le « produit » de la vie sociale. Mais « en retour, il devient lui-même un péril pour ses semblables. S'il est vrai que la maladie est évitable, on peut dire, en présence de chaque cas de tuberculose, que la société est en faute et en péril » (« La tuberculose, péril national », 1914, t. II, p. 73).

Caractéristique du mal social : il ne renvoie pas à une cause unique, mais au « milieu », multiplicité de facteurs enchevêtrés, système de causes proliférantes et imbriquées. Le mal social met en cause le sort de la société, autant dans l'insuffisance de ses institutions que dans ses conditions matérielles d'existence. Il fait de tout, jusqu'à la nature, l'objet d'une volonté, d'un travail, d'une transformation. Et la responsabilité, démesurément étendue à tout ce qui est, échappe du même coup à l'individu cantonné dans son nouveau statut de victime. Le combat contre le mal social, combat de chacun contre tous et de chacun pour tous, devra être organisé du point de vue du tout, d'un point de vue social. Il prendra la forme d'une mobilisation générale en temps de paix. Il exige d'être total dans le temps comme dans l'espace. Dans le temps, il concernera l'existence entière des individus depuis avant la naissance jusqu'à après la mort : il faudra les préserver dès le sein maternel, veiller à leur instruction, éduquer leur hygiène, surveiller leur alimentation, leur consommation d'alcool, leurs fréquentations, leur « milieu personnel ». Dans l'espace, puisque, pour avoir une chance de vaincre le mal, il faut s'attaquer au « milieu » et le transformer selon les lois de l'hygiène : conditions de travail, salubrité des ateliers, durée de la journée de travail, architecture des casernes, des prisons, des asiles, urbanisme des villes, disposition des agglomérations, tout y passe. Le territoire national est saturé. Car le risque est partout, le bacille diffuse, risque de diffuser indéfiniment. Il ne s'agit pas seulement de le constater pour réparer ensuite. Il exige recherche, enquête, dépistage infinis. Cela caractérise le risque : son actualité est dans son éventualité. Le risque est présent dans son absence même. Il est partout et nulle part. Son combat exige de gros moyens, des actions coordonnées qui doivent obliger tous les individus concernés par les mêmes solidarités. À quoi servirait-il, en effet, qu'un individu fasse ce qu'il convient, s'il est seul à le faire ? Pris dans la logique du risque, l'individu ne peut que désirer déléguer sa souveraineté sur lui-même à une instance capable d'obliger tous ses semblables également.

La lutte contre le mal social exige donc mobilisation de tous, de tous les individus, de toutes les capacités, de toutes les associations, de toutes les organisations syndicales et politiques. Le mal social a cette objectivité, la nécessité de son combat, cette évidence qu'il pourrait mettre un terme aux divisions sociales et fédérer les particularités individuelles sous l'égide de quelque chose comme une volonté générale : point singulier de réfraction d'une société encore inconsciente d'elle-même, il pourrait être le principe de sa constitution volontaire. Le vocabulaire de L. Bourgeois est facilement militaire. Son cri de guerre, *Delenda Phtisis*, est prononcé avec la même obstination que jadis celui de Caton contre Carthage (« L'association contre la tuberculose », 1914, t. II, p. 189). Si la forme onirique de ce combat est la croisade, sa disposition pratique est celle de la campagne.

Lutter contre le mal social en fait une tâche de « défense sociale ». C'est la forme que prend la politique aussi bien à l'intérieur que vis-à-vis de l'extérieur, où elle devient défense nationale. Car ce qui se profile à l'horizon, ce n'est pas seulement le mieux-être de chacun mais l'état de notre « quantité de vie », de notre « capital humain » par rapport à l'étranger, et en particulier à cette Allemagne qui, depuis déjà longtemps, dispose

d'un système d'assurances sociales lui ayant permis à la fois de le conserver et de l'augmenter au point que le déséquilibre devient gravement menaçant.

Un tel programme exige évidemment organisation, composition des forces individuelles et collectives, un point de vue global. Selon quel organigramme ? Lutter contre le mal social n'exige-t-il pas un État fort et centralisé ? La socialisation des efforts n'implique-t-elle pas l'étatisation des existences ? Non pas, car si nous sommes en lutte contre l'Allemagne, nous restons français : nous n'adopterons pas la formule bismarckienne du socialisme d'État. Aux idées de centralisation et de réglementation, L. Bourgeois oppose celle de la coordination nécessaire des efforts (« La méthode scientifique », 1914, t. I, p. 32). La lutte contre le mal social, la « grande bataille des vivants contre les morts » exige des initiatives multiples, des tâches diversifiées qui devront être prises en charge par des institutions elles-mêmes diverses. Sans doute le solidarisme est-il une doctrine qui institue l'hygiène publique comme modèle du politique ; mais elle n'y cherche pas le renforcement des pouvoirs de l'État. Son rêve est, au contraire, d'en faire le principe d'une sorte d'insurrection de la société contre l'État.

Rousseau revisité

Les doctrines du contrat social engendrent l'association politique à partir de l'identification d'un certain type de mal auquel les hommes seraient soumis, qui formerait le lien primitif et dont ils décideraient communément de s'affranchir. La forme de l'association se déduirait des politiques de son combat. La doctrine solidariste tient dans les catégories de mal social et de risque naturel un principe de génération sinon de la société – celle-ci, pour elle, est toujours déjà là –, du moins d'un contrat social qui va en quelque sorte lui permettre de retourner la doctrine contractuelle contre elle-même. Du contrat social revisité, elle va tirer des conséquences juridiques inédites, en particulier la possibilité d'un droit social, affranchi des principes du droit civil.

L'objectivité du mal social bouleversait d'abord la problématique de la responsabilité en raison du type de causalité dont il témoignait. Le mal social se répand selon le jeu d'une causalité proliférante, multiple et ramifiée, d'une causalité diffuse et disséminée qui n'a plus l'individu comme terme. L'individu n'est plus lui-même qu'un maillon dans une chaîne, dans cette chaîne de la vie et des vivants qui le dépasse de toute part et dont il dépend. Le fait des solidarités bouleverse le modèle mécaniste de causalités discrètes et séparées et lui substitue l'idée d'un système de causes entrecroisées où tout est en permanence cause et effet. Universelle dépendance des causes et des effets, qui n'offre plus le point d'arrêt nécessaire à l'assignation d'une responsabilité individuelle. Tout contribue à tout. Tout fonctionne. Tout a sa nécessité. La responsabilité elle-même se diffuse, s'enfle, s'étend indéfiniment. « Puisqu'il nous est impossible, à un moment quelconque, d'apercevoir où s'arrête la dernière vibration de l'acte individuel que chacun de nous accomplit, nous ne pouvons jamais affirmer où s'arrêtera la dernière vibration de notre devoir envers tous » (L. Bourgeois, « L'association de la science et du sentiment dans l'œuvre sociale », 1914, t. I, p. 57). L'idée de responsabilité individuelle perd son sens ; la responsabilité ne saurait plus être que collective ou sociale. Le siège des obligations passe de l'individu à la totalité des solidarités dont il dépend, c'est-à-dire à la société. Le temps n'est pas loin où chacun pourra et devra se sentir responsable de la misère du monde.

L. Bourgeois désignera la politique de lutte contre le mal social qu'il préconisait comme politique de la prévoyance sociale. L'expression l'indique suffisamment, elle renvoie à une économie des obligations qui ne peut qu'être étrangère à l'économie libérale. D'abord, elle ne connaît pas le principe général de responsabilité. Il n'est plus vrai de dire que chacun est seul responsable de son sort. Car le sort de chacun intéresse désormais tout autre. « L'acte d'imprévoyance n'est pas seulement un mal individuel, il est un mal social » (« La mutualité », 1914, t. I, p. 159). Aussi bien la prévoyance peut-elle devenir obligatoire. Insensiblement, la politique de prévoyance se mue en une politique de prévention généralisée.

L'économie solidariste des obligations ne connaît pas non plus le principe du partage libéral des droits et des devoirs. Le droit et la morale sont pensés comme deux modes de la même contrainte sociale ; ce sont, indifféremment, dans le langage qu'utiliseront désormais juristes et sociologues, des normes. Le droit n'est plus de l'ordre de la forme ou de la raison : ce qui commande que soient sanctionnés tels devoirs moraux ; il est rabaissé au rang d'une règle de conduite. Le droit dirait ce qu'il faut que nous fassions, avec cette différence, par rapport à la morale, qu'il serait plus contraignant. À l'idée d'une différence de nature entre droit et morale se substitue celle d'une gradation quantitative dans le poids de la contrainte sociale. Et de même que le droit tend à devenir une leçon de morale, tout ce qui est moral pourra être consacré en droit. Retournement de l'artide 1382 du Code civil : là où on disait « Tu seras sanctionné, si tu causes, par ta faute, un tort à quelqu'un », on dira maintenant : « Pour que la tâche de la société s'accomplisse, il ne suffit pas que le droit de chacun soit respecté par tous, il faut aussi que le devoir de chacun soit acquitté envers tous » (« Ceux qui pensent aux autres », 1914, t. I, p. 5). Le droit n'est plus ce qui devrait borner l'activité du gouvernement, il devient un moyen de gouvernement : si ce que les gouvernants estiment nécessaire ne se fait pas naturelle-

ment, on en fera une loi. Le droit perd la dignité que lui conférait son rapport à la nature et à la raison ; il devient une technique sociale.

Mais le mal social ne serait pas doué de si grands effets s'il n'avait une signification ontologique. C'est un opérateur de véridiction. Il introduit à une science de l'être comme être social que les solidaristes, désireux de donner sa version positive au contrat social, opposeront à la doctrine du droit naturel. Suivons, par exemple, *La Division du travail social* de Durkheim et comparons avec le *Contrat social* de Rousseau. Quelle distance ! Que de chemin parcouru ! Là, au départ, non plus des individus isolés, mais la société. Primitivement, l'individu n'est rien : confondu dans la masse des similitudes, il n'a proprement pas d'identité. Celle-ci, loin d'être donnée naturellement, est le produit de toute une histoire, d'un processus de division et de segmentation sociales. L'individualité des individus est formée d'un travail d'individualisation. Ce que nous sommes, ce qui nous distingue, nous ne le devons pas tant à nous-mêmes qu'au travail infini de différenciation que la société ne cesse d'opérer sur elle-même. Nous ne sommes nous-mêmes que comme êtres sociaux. On avait placé le principe de la morale et du devoir dans les idées de liberté et de responsabilité. Il faudra désormais remplacer cette idée par la conscience que nous ne sommes rien par nous-mêmes, que nous ne devenons ce que nous sommes que comme produits sociaux.

Rousseau était parti de la liberté. Le problème politique était de savoir comment liberté et contrainte pouvaient être compatibles. La question n'a maintenant plus de sens : il n'existe pas de liberté naturelle ; la liberté elle-même, ce don qu'on estime encore pour être le plus cher, n'est elle-même qu'un produit social, un des effets de la division du travail. Liberté – il s'agit d'ailleurs d'un terme qui appartient à un vocabulaire métaphysique – dont il serait bon que l'usage soit banni pour être remplacé par des notions plus positives. On parlera donc plutôt de libération, d'affranchissement, pour bien marquer qu'il s'agit d'un processus. On ne parlera plus de « personne » : on décrira des personnalités, et leurs aptitudes, surtout, qu'il va falloir épanouir, car il y a là un « capital humain » dont on serait coupable de ne pas enrichir la société. Les transformations politico-sociales de la fin du XIX[e] s. sont liées à la promotion politique de tout un vocabulaire anthropologique : celui de la race va côtoyer celui de la psychologie pour exprimer ce qui demeure le grand impératif : libérez-vous, libérez vos forces, vos initiatives, vos capacités, vos aptitudes ; la société en a besoin, comme vous, vous avez besoin d'elle pour vous développer. Car voilà le maître mot, celui qui résume tout ce vocabulaire, maintenant et pour longtemps : développement.

Solidaires, cela veut dire que sans que nous le voulions, sans que nous le sachions, avant même que nous ayons conscience – car la conscience est elle-même un produit social – nous sommes associés : nous avons besoin des autres ; nous ne sommes rien les uns sans les autres. Comme le dira Durkheim, plus nous gagnons en individualité, plus notre dépendance mutuelle est grande. Nous voilà doublement débiteurs : du passé, des générations dont nous héritons, et des services « sociaux » dont nous profitons. Dès lors naît une énorme obligation : nous nous devons d'acquitter cette dette sans fin, qui ne porte plus sur certains biens, sur ce que nous pouvons posséder, mais sur tout, sur nous-mêmes, notre être : nous nous devons, avant même notre naissance, avant tout échange contractuel, entièrement aux autres et à la société.

D'où les impératifs de la nouvelle morale : il s'agit de donner à chacun la conscience de sa dette, de son devoir et de son identité. « Il faut que chacun des hommes devienne un être social. » C'est, ajoute L. Bourgeois, « toute une révolution morale » (« L'éducation sociale », repr. in *Politique de la prévoyance sociale, op. cit.*, t. I, p. 72). Quelques années auparavant, on avait placé la lutte contre le mal sous le signe d'une vaste et omniprésente « moralisation ». Cela témoignait d'un individualisme d'emblée condamné à l'échec. Le maître mot maintenant sera celui de socialisation. On « socialisera » les enfants à l'école ; on « socialisera » les adultes dans les syndicats, les sociétés de secours mutuels et autres associations ; on « resocialisera » les délinquants.

Socialiser, telle est en effet la tâche désormais assignée à l'éducation. Il s'agit d'« apprendre aux enfants et aux hommes qu'ils doivent se considérer non plus comme des isolés, comme des individus ayant le droit de mettre en eux-mêmes le but de leur propre existence, mais comme des associés, membres de fait et de droit d'une société où toutes les responsabilités sont mutuelles ; qu'ils doivent prendre désormais conscience de la conscience commune et juger leurs actes particuliers du point de vue nouveau de cette conscience sociale » (« La solidarité et la liberté », *Solidarité*, p. 76). Il s'agit, donc, de faire prendre conscience à chacun qu'il ne rejoindra son être qu'en épousant le point de vue des solidarités dont il dépend ; surtout, de faire en sorte qu'il modifie la règle du jugement qu'il porte de soi sur soi, qu'il se découvre selon un principe d'objectivité sociale. Car l'éducation n'a pas d'abord à enseigner le devoir ; sa première tâche est de véridiction. « Le bien moral sera désormais, comme l'a dit Secrétan, "de nous vouloir et de nous concevoir comme membres de l'humanité". Le mal sera de nous vouloir isolément, de nous séparer du corps dont nous sommes les membres » (*ibid.*, p. 39). Il s'agit de transformer le rapport que chacun entretient avec soi-même et les autres en lui faisant découvrir sa propre vérité selon un principe social d'objectivation.

D'une fiction à l'autre

L'essentiel de la doctrine de la solidarité n'est, exactement, ni dans la formulation d'un régime d'obligations sociales abolissant le partage libéral, ni dans l'ontologie de l'être social. Il est plutôt dans sa tentative de formuler une règle de justice qui serait alternative de la règle libérale. Le propos de L. Bourgeois n'était ni d'un théoricien ni d'un sociologue. En construisant la doctrine de la solidarité, ce qui lui importait avant tout, c'était de montrer que l'on pouvait dériver du social une règle de justice qui ouvrirait la possibilité d'un droit lui-même social (*ibid.,* p. 77). C'était sa fierté que de penser l'avoir formulée à travers le nouveau concept contractuel qu'il pensait pouvoir déduire du fait des solidarités.

L'idée était que les rapports de dépendance et d'interdépendance que révélait l'ontologie solidariste avaient une traduction juridique immédiate, celle-là même qui devait servir à penser le droit à la vie : chacun dépend des autres, cela veut dire que chacun est indéfiniment débiteur et créancier des autres. « Il y a, pour chaque homme vivant, dette envers tous les hommes vivants, à raison et dans la mesure des services rendus à lui par l'effort de tous [...]. Il y a en outre, pour chaque homme vivant, dette envers les générations suivantes à raison des services rendus par les générations passées » (*ibid.,* p. 63). Avec ceci que, tel qu'il est actuellement donné, cet échange est inégal ; la répartition naturelle des avantages et des charges sociales n'est pas juste ; certains sont indéfiniment créanciers, et d'autres débiteurs. La justice est de rétablir l'équilibre : « C'est l'équitable évaluation des services échangés, c'est-à-dire l'équitable répartition des profits et des charges, de l'actif et du passif social qui est l'objet légitime de la loi sociale » *(ibid.).*

Jusque-là, rien de bien neuf. La doctrine de la solidarité développe une formulation nouvelle de la vieille revendication quant à une meilleure distribution des richesses ; elle est incapable, en tant que telle, de fonder un droit. Pour cela, en effet, il faudrait que l'on soit en mesure de préciser le montant de la dette et de la créance de chacun. Or il est inévaluable. L. Bourgeois le reconnaît : « Il nous est impossible de faire notre compte individuel, il est impossible à qui que ce soit sur la terre de faire le compte de qui que ce soit. Il est impossible de savoir dans quelle mesure tel homme qui est arrivé à un degré supérieur de puissance, de fortune le doit à la société, comme il est impossible également de mesurer ce qui est dû par la société à ce pauvre être qui, n'ayant eu ni l'instruction, ni l'avance de capital, ni peut-être la santé et les forces physiques nécessaires pour gagner sa vie, s'est trouvé tout le long de son existence écrasé par le fait de la solidarité générale sans en avoir pour ainsi dire bénéficié » (*Essai d'une philosophie,* p. 48). L'impossibilité n'est pas accidentelle. Elle a son fondement dans l'ontologie solidariste, dans la doctrine de l'être social. Sa manière de poser la précédence de la société sur tout échange individuel, de disséminer les causes, de faire de tout une cause de tout interdit de jamais savoir ce que chacun doit aux autres (« La solidarité et la liberté », p. 91). L'obstacle semblait décisif pour une doctrine qui se prétendait une doctrine du droit. Et on ne manquait pas d'objecter à L. Bourgeois que sa doctrine n'avait du droit que l'apparence, que les notions de dette et de créance qu'il utilisait n'avaient qu'un sens métaphorique (Malapert, in *Essai d'une philosophie*, p. 104 ; Buisson : « Discussion du rapport au Congrès d'Éducation », *Solidarité*, p. 106).

L. Bourgeois semble d'abord avoir été gêné par cette impossibilité : « Il est certain, disait-il, que dans le calcul détaillé et précis des obligations sociales de chaque citoyen s'élèveront des difficultés de toute nature. Mais il n'est pas de loi naturelle qui n'offre au physicien, au chimiste, d'innombrables difficultés d'application ; ces difficultés ne font point échec à la loi elle-même » (*Solidarité*, p. 49). Comme s'il restait persuadé que le montant de la dette de chacun pouvait être évalué, à quelque approximation près. Il redoutait surtout le reproche d'arbitraire auquel cette ignorance semblait devoir condamner l'usage de la règle de justice solidariste : « Qui donc fixera ce compte des profits et des pertes, des avantages et des charges ? Qui donc fera la répartition équitable entre les associés ? L'arbitraire et l'*a priori*, qu'on a prétendu écarter des prescriptions de la loi générale, ne vont-ils pas rentrer, au contraire, sous cette forme dans les arrangements sociaux ? » *(ibid.).* Il devait bientôt découvrir que cette ignorance constitutive était moins un obstacle pour sa doctrine de la justice que sa condition même. L'impossibilité épistémologique de fixer le contenu des rapports d'obligation est à la fois ce qui sauve le solidarisme du totalitarisme et ce qui rend nécessaire que ceux qui sont soumis au jeu inconscient et désordonné des solidarités se donnent une règle qui le rende mutuellement profitable. Et cette règle de justice, parce que articulée sur une ignorance fondamentale, ne pourra prendre que la forme d'un contrat. Parce que personne ne peut dire ce qui est juste, parce qu'il n'y a pas de principe objectif qui préside aux échanges et permette de décider si chacun reçoit bien ce qui lui est dû, la justice ne peut se trouver que dans l'expression des consentements. Comme l'expliquera A. Fouillée, il n'y a de justice que contractuelle : « Il faut, pour qu'il y ait justice, que nos libertés s'acceptent l'une l'autre, et qu'au lieu d'être mises d'accord par un moyen extérieur elles s'accordent elles-mêmes. Je m'engage à ne rien décider sans votre aveu sur ce qui nous concerne tous deux, comme vous vous engagez à ne rien décider sans mon aveu sur ce qui nous concerne : voilà le premier des contrats et la condition de tous les

autres ; pour être tacite, il n'en est pas moins réel » (1910, p. 45).

Ainsi la doctrine solidariste est-elle une doctrine contractuelle. C'est même une doctrine de l'inflation contractuelle, dont l'utopie est de chercher à en faire la forme obligée de toute relation juridique. « Nous croyons, dit Léon Bourgeois, que l'objet dernier du droit est de substituer dans les rapports des hommes l'idée supérieure de contrat et d'association à celle de concurrence et de lutte » (« Le problème social », 1914, t. I, p. 25). Quels sont les termes de ce nouveau contrat ? En quoi se distingue-t-il de ceux que formulaient les doctrines du droit naturel ? Le contrat solidariste repose sur trois postulats : *1)* les hommes dépendent les uns des autres ; ils en ont conscience ; ils savent qu'ils profitent du jeu des solidarités ; ils ont intérêt à son maintien ; *2)* ils se reconnaissent sinon comme des égaux – ils connaissent leurs différences – du moins comme des semblables : « La société est formée entre des semblables, c'est-à-dire entre des êtres ayant, sous les inégalités réelles qui les distinguent, une identité première, indestructible » (*Solidarité*, p. 51). En d'autres mots, quoique différents, les hommes se reconnaissent une aptitude égale aux mêmes droits, une « égalité de valeur sociale ». Aucun ne peut prétendre avoir originellement droit à plus qu'un autre ; *3)* sachant qu'ils doivent ce qu'ils ont au fait des solidarités, mais incapables de déterminer ce qu'en particulier l'un doit à l'autre, ils décident, pour que leur association se maintienne, qu'elle soit la plus profitable à tous, et, donc la plus pacifique, d'instituer une règle de répartition d'une richesse fondamentalement collective. Mais comme il n'y a pas de mesure déterminable *a priori* pour cette répartition, il ne leur reste qu'à exprimer leur accord ou leur désaccord sur la répartition toujours actuelle des avantages et des charges sociales. L'objet du contrat est de s'accorder sur le fait que l'on fera comme si le jeu des solidarités résultait d'un contrat. Et d'examiner si l'on y donnerait son consentement. Telle est la définition du quasi-contrat social posée par L. Bourgeois : « Là où la nécessité des choses met les hommes en rapport sans que leur volonté préalable ait pu discuter les conditions de l'arrangement à intervenir, la loi qui fixera entre eux ces conditions ne devra être qu'une interprétation et une représentation de l'accord qui eût dû s'établir préalablement entre eux s'ils avaient pu être également et librement consultés : ce sera donc la présomption du consentement qu'auraient donné leurs volontés égales et libres qui sera le seul fondement du droit. Le quasi-contrat n'est autre chose que le contrat rétroactivement consenti » (*ibid.*, p. 61). Ainsi, l'obligation posée par le contrat de solidarité ne porte pas sur un contenu, sur le montant de la dette ; c'est une obligation à l'expression des consentements, à la ratification de ce qui est produit par le jeu de l'histoire et de la sociologie.

Comme le contrat social classique, le contrat de solidarité est donc une fiction. Mais elle n'est pas de même nature. Ce n'est pas une fiction d'origine, l'idée n'ayant pas de sens du point de vue solidariste. La société est toujours déjà là. D'où cette différence essentielle que, alors que le contrat des doctrines du droit naturel consistait à poser une règle de référence pour tous les contrats possibles, le contrat de solidarité, au contraire, trouve sa nécessité de l'absence définitive de toute référence possible. Le contrat ne stipule pas ce à quoi on s'oblige ; il ne porte que sur le fait que l'on décide de faire comme s'il y avait contrat. Il porte sur une règle de jugement. L. Bourgeois en a proposé cette formule : « Supposons-nous à la place de l'autre, et examinons en toute sincérité si nous consentirions à la transaction que nous proposons nous-mêmes » (« L'éducation sociale et l'école primaire », 1914, t. I, p. 80 ; *Solidarité*, p. 99). La règle revient à évaluer à la fois si le coût des solidarités vaut les avantages que l'on en retire et dans quelle mesure la satisfaction des intérêts de l'autre peut servir l'intérêt commun des contractants. À la différence du contrat social classique qui ne peut avoir lieu qu'une fois, le contrat de solidarité se passe en permanence. Il ne pose pas l'intangibilité d'une règle de justice à laquelle on devra indéfiniment se conformer, il fait de la définition de la règle de justice l'enjeu même du rapport contractuel, l'objet donc d'une négociation permanente. Peut-être est-ce l'invention propre de la doctrine solidariste que cette idée que la règle de justice peut ne pas être fixe ; mieux, qu'elle ne doit pas l'être et qu'elle doit faire l'objet de réaménagements constants.

La compétence du contrat de solidarité est d'abord constitutionnelle. L'obligation qu'il pose est d'organiser des procédures politiques telles que chacun puisse donner ou refuser, exprimer son consentement quant à la manière dont se fait la répartition des avantages et des charges sociales. Il s'agit d'organiser le jeu politique selon le programme d'une négociation permanente de la société envers elle-même. La politique devra donc être en priorité une politique de la liberté d'expression. Elle devra consister à instituer une sorte de dialogue permanent de la société avec elle-même qui, à la fois, produira la conscience des solidarités et en aménagera la gestion. Alors, « la loi sociale ne sera plus une loi faite par l'État, et par lui imposée aux hommes. Elle sera la loi consentie par eux-mêmes, c'est-à-dire l'expression de l'accord intervenu entre eux pour déterminer les conditions de leur vie en société. Elle sera la loi de la société faite entre les hommes » (« La solidarité et la liberté », *op. cit.*, p. 94). Et si le nouveau concept contractuel pourra impliquer ces transferts de charge que réalisent par exemple les assurances sociales, ce n'est pas comme l'effet de la souveraineté d'une volonté, qui, sachant mieux que chacun où est son bien, le lui imposera, mais

comme le résultat de cette nouvelle procédure de négociation sociale. Car le contrat de solidarité ne pose pratiquement pas d'autre obligation qu'une obligation de négocier.

Si le contrat de solidarité doit se conclure en l'absence de toute règle qui en prédéterminerait la justice, il n'en a pas moins un modèle qui occupera une place toujours plus importante dans la réflexion de L. Bourgeois : celui de l'assurance. L. Bourgeois identifiera contrat social et contrat d'assurance. Il verra dans le contrat d'assurance la possibilité pratique de réaliser cet équilibre dans la répartition des avantages et des charges sociales que l'impossibilité de calculer individuellement le montant des dettes et des créances de chacun semblait compromettre : « Il y a une répartition à faire, entre tous les membres de l'association, de risques et d'avantages qui ne peuvent être calculés à l'avance ; le seul moyen qui s'offre à nous de résoudre la difficulté, c'est de mutualiser ces risques et ces avantages, ce qui revient à admettre à l'avance que, sans savoir qui supportera le risque et qui bénéficiera de l'avantage, les risques seront supportés en commun et l'accès des différents avantages sociaux sera ouvert à tous » (« Les applications de la solidarité sociale », *Revue politique et parlementaire*, t. 31, 1902, p. 7 ; *Essai d'une philosophie*, p. 50). Les hommes, donc, par le contrat social, décideraient d'aménager leur société sous forme d'une assurance mutuelle. Les mécanismes de l'assurance rendraient possible la justice dans leurs rapports et, du même coup, le maintien du jeu des solidarités. La société trouvant sa vérité dans la forme de l'assurance ne se réaliserait que par la multiplication du champ de l'assurable : « La vie sociale n'est plus seulement la vie dans laquelle on se contente de respecter le droit des autres, dans laquelle on use de bons procédés d'humanité, de bienfaisance, de charité réciproque ; elle est quelque chose de plus. Il n'y a de vie sociale que dans la mesure où cette sorte d'assurance volontaire et mutuelle contre les risques sociaux est consentie et acceptée par les associés. Son progrès se mesurera précisément à l'étendue des objets, avantages ou risques communs, sur lesquels portera la garantie de cette assurance mutuelle » (*ibid.*, p. 44). En fait, si la doctrine pouvait faire jouer à l'assurance un rôle aussi décisif, c'est que celle-ci était à son principe. Elle trouvait sa condition de possibilité dans le type de rationalité qui est celui de l'assurance, et, en particulier, dans sa manière de penser les rapports tout-parties. La société que désigne le jeu des solidarités n'est rien d'autre que celle qu'objective l'assureur à partir d'un risque. Elle a le même caractère de fiction ; et la fiction qu'elle introduit permet les mêmes opérations de répartition. Ainsi l'assurance joue-t-elle dans cette conjoncture décisive qui voit la formation du droit social une triple fonction ; son schéma de rationalité fournit le cadre dans lequel on pense les problèmes sociaux : fonction épistémologique. Sa technologie sert à créer les premières institutions de droit social : fonction technique. Enfin, l'assurance vaut aussi comme programme, comme objectif, comme modèle politique. Non seulement la société devrait s'organiser sous la forme d'une vaste assurance, mais l'assurance apparaît comme l'instrument même de la négociation permanente que la société doit désormais entretenir avec elle-même.

L'assurance, à la fin du XIXe s., n'a pas été l'application à des risques « sociaux » d'une technologie qui existait par ailleurs. Elle a été, aussi bien, la condition de leur émergence ; elle a fourni le schéma de la mise en intelligibilité du réel. Elle a fourni en même temps le programme pour les combattre. Rien d'étonnant, donc, à ce que l'assurance soit devenue, au même moment, sociale. Les assureurs avaient fait du risque une manière d'objectiver certains événements, heureux ou malheureux, peu importait, du moment qu'ils obéissaient à une certaine régularité statistique. L'idée de l'assureur était, en réduisant l'événement à son pur fait d'advenir, de vendre une compensation au vécu des gens. Opération qui n'a originellement de sens que s'il s'agit d'un capital : une perte d'argent était compensée par une somme d'argent. E. de Girardin, dans sa *Politique universelle,* avait montré qu'on pouvait transposer le schéma de l'assurance à la société tout entière, en faire un mode profitable d'objectivation du mal. Le solidarisme accomplit le rêve de Girardin. Le risque est en effet la catégorie pivot des politiques de la solidarité, la catégorie fondamentale de la nouvelle morale. Le risque témoigne du fait que nous vivons en société. Mieux, il permet d'objectiver la société dans sa vérité. Le mal comme risque est exactement ce qui nous lie l'un à l'autre, chacun à tous dans cet état, sinon de nature du moins naturel, dont nous ne finirons jamais de sortir. Il n'y a de risque que du point de vue d'une totalité. Le risque désigne une procédure de répartition d'événements qui la concernent d'abord, avant d'affecter les individus en particulier. Le risque permet de penser comment la poursuite du bien commun ne peut pas aller sans préjudices particuliers, dont il convient en toute justice de prévoir la compensation.

Le risque est une catégorie philosophique. Sa compétence est universelle. E. de Girardin l'avait bien vu : c'est un principe de véridiction, celui-là même que les politiques sociales de la fin du XIXe et du début du XXe s. institutionnalisent. La notion de risque permet de penser les différences individuelles et l'égalité de tous. Si l'un n'est pas l'autre, l'un riche, l'autre pauvre, bien portant ou malade, génial artiste ou ignorant, cela ne tient pas tant à des mérites individuels, qui donneraient le sceau de la justice à cette attribution des capacités, qu'à la chance. On est soi-même, nous som-

mes tous le produit du risque ; d'un point de vue social, nous sommes des aléas : *homo aleator*. Ce qui fait que l'un n'est pas l'autre, c'est le fruit du hasard, des circonstances, d'une distribution hasardeuse, sédimentée, consolidée par l'histoire. L'égalité ne résulte plus maintenant de l'identité d'une commune nature, la voici synonyme d'aléa. La notion de risque représente la dernière formule du « tout un chacun », la manière moderne de penser les rapports du tout et de ses parties. Le problème de la loi, comme du devoir, est qu'ils doivent être les mêmes pour tous : on avait articulé cette désirable égalité sur une identité, sur une propriété que nous aurions tous et qui, par sa répétition, serait commune. L'un était le tout, et c'était en même temps ce qu'il avait à défendre. La notion de risque permet de penser le « tout un chacun » en dehors de l'idée d'identité : nous sommes tous différents, mais la solidarité de ces différences contient le principe de leur totalisation. Au croisement de l'institution des assurances sociales et de leur réflexion dans la philosophie de la solidarité, la catégorie du risque trouve sa vérité comme principe propre d'objectivité du jugement social, c'est-à-dire comme règle de justice.

Là où Kant pouvait dire : « La loi morale en moi et le ciel étoilé au-dessus de moi », on ne dira plus désormais que : la société, cette société dont je suis solidaire dans son histoire – je porte le poids de mon hérédité individuelle et des générations qui m'ont précédé de même que je suis responsable de l'avenir – et dans sa contemporanéité, puisque à la fois j'en subis les maux et que, participant aux avantages qu'elle me procure, j'ai une dette envers tous. L'émergence des doctrines de la solidarité, à la fin du XIX[e] s., est contemporaine de ce qu'on pourrait appeler la naissance d'une sociopolitique, c'est-à-dire d'une philosophie politique qui ne cherche plus à fonder la « société », à la légitimer et à lui trouver un principe directeur à l'extérieur d'elle-même, à l'aube de sa naissance – dans un état de nature, dans une théorie contractuelle, ou dans un droit naturel –, mais qui fait de la « société », en quelque sorte refermée sur elle-même, sur les lois de son histoire et de sa sociologie, un principe permanent d'autolégitimation politique. Les législateurs de la Révolution française croyaient légiférer pour l'homme, définir et garantir ses droits naturels, universels et éternels ; désormais, le droit sera « social », la législation sera « sociale », la politique sera « sociale », la « société » devenant à elle-même principe et fin, cause et conséquence, et l'homme ne trouvera plus son salut et son identité qu'à se reconnaître lui-même comme être social, c'est-à-dire à la fois fait, défait, aliéné, brimé, réprimé ou sauvé par la « société ».

► BAUMAN Z., *Work, Consumerism and the New Poor*, Milton Keynes, Open Univ. Press, 1998. — BOUGLÉ C., *Le Solidarisme*, Paris, 1924. — BOURGEOIS L., *La Politique de la prévoyance sociale*, Paris, 1914 ; « L'éducation sociale », *L'Éducation de la démocratie française*, Paris, 1897 ; *Solidarité*, Paris, s.d. — CHEVALIER J. éd., *La Solidarité, un sentiment républicain ?*, Paris, PUF, 1992. — CLARK C., *Social Work Ethics*, New York, Macmillan, 1999. — COLLIER I., ROGGEMANN H., SCHOLZ O. & TOMANN H., *Welfare State in Transition : East and West*, New York, Macmillan, 1999. — DURAND P., *La Politique contemporaine de Sécurité sociale*, Paris, 1953. — DURKHEIM É., *La Division du travail social*, Paris, Alcan, 1893. — EWALD F. dir., *Encyclopédie de l'assurance*, Paris, Economica, 1998 ; *L'État-providence*, Paris, Grasset, 1986 ; *L'Accident nous attend au coin de la rue*, Paris, 1982. — FOUILLÉE A., *La Science sociale contemporaine*, Paris, 1910. — GIDE C., *L'Idée de solidarité en tant que programme économique*, Paris, 1893 ; « La solidarité économique », *Essai d'une philosophie de la solidarité*, Paris, 1902 (ouvr. coll.). — HATZFELD H., *Du paupérisme à la sécurité sociale*, Paris, 1971. — HERRMANN P. éd., *Challenges for a global welfare system*, Commack (NY), Nova Science, 1999. — HUSSON L., *Les Transformations de la responsabilité. Étude sur la pensée juridique*, Paris, 1947. — LAGADEC P., *La Civilisation du risque*, Paris, 1981. — NETTER F., *La Sécurité sociale et ses principes*, Paris, 1959. — PEASE B. & FOOK J., *Transforming Social Work Practice*, Londres, Taylod & Francis Books Ltd., 1999. — RENOUVIER C., *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, Paris, 1849. — ROSANVALLON P., *La Crise de l'État-providence*, Paris, 1982. — RUBY C., *La Solidarité : essai sur une autre culture politique dans le monde postmoderne*, Paris, Ellipses, 1997. — SALEILLES R., *Les Accidents du travail et la responsabilité civile*, Paris, 1897. — SCHALLER F., *De la charité privée aux droits économiques et sociaux des citoyens*, Neuchâtel, 1971. — SMITH S. R., *Defending justice as reciprocity : An essay on social policy and political philosophy*, Lewiston (NY), Edwin Mellen Press, 2002. — TER MEULEN R., WIL ARTS R. éd., *Solidarity in health and social care in Europe*, Dordrecht/Boston : Kluwer Academic Publishers, 2001. — TUNC A., *La Responsabilité civile*, Paris, 1981. — VAN PARIJS, *Sauver la solidarité*, Paris, Le Cerf, 1995. — Coll. : Ministères des affaires sociales et de la solidarité nationale, *Livre blanc sur la protection sociale*, Paris, juin 1983.

François EWALD

→ *Autrui ; Bonheur ; Communauté ; Comte ; Durkheim ; Laïcité ; Protection sociale ; Rousseau ; Santé publique ; Société ; Sociologie.*

SOLLICITUDE → Don ; Féminisme

SOUFFRANCE → Mal, souffrance, douleur

SPINOZA Baruch, 1632-1677

Spinoza a écrit une *éthique*, ce que certains parfois ont tendance à oublier, et qu'il nous rappelle pourtant dès l'abord : il a donné ce titre à son livre majeur, où s'offre à lire la totalité de son système. C'était suggérer déjà l'essentiel : que ce sys-

tème, aussi abstrait qu'il fût parfois, était au service de la vie, pour la transformer, pour en faire une vie plus heureuse, plus libre, plus sage. Spinoza ne philosophe pas pour passer le temps, mais pour faire son salut. Il s'agit de penser mieux, pour vivre mieux. Mais il n'y a qu'un *mieux* de la pensée, qui est la vérité en acte. Qu'un *mieux* de vivre, qui est la joie. Cela résume le projet de Spinoza : connaître, pour se réjouir ; penser vrai, pour vivre bien. C'est l'éthique même.

C'est aussi le point de départ de Spinoza, tel qu'il l'évoque rétrospectivement dans le *Traité de la réforme de l'entendement (TRE)*. On ne se lasse pas d'en relire les premières lignes : « L'expérience m'avait appris que toutes les occurrences les plus fréquentes de la vie ordinaire sont vaines et futiles ; je voyais qu'aucune des choses qui étaient pour moi cause ou objet de crainte, ne contient rien en soi de bon ni de mauvais, si ce n'est à proportion du mouvement qu'elle excite dans l'âme : je résolus enfin de chercher s'il existait quelque objet qui fût un bien véritable, capable de se communiquer, et par quoi l'âme, renonçant à tout autre, pût être affectée uniquement, un bien dont la découverte et la possession eussent pour fruit une éternité de joie continue et souveraine » (*TRE*, 1). C'est le chemin, ou plutôt c'est son commencement : de la déception à la résolution, des faux biens à la quête d'un vrai. Les faux biens ? L'argent, la gloire, la volupté. Le vrai bien ? La béatitude, et tout ce qui y mène. Encore les faux biens ne le sont-ils pas en eux-mêmes, mais seulement par la tristesse ou l'esclavage qu'ils entraînent. Quant à la béatitude, elle passe par « la connaissance de l'union qu'a l'âme pensante avec la nature entière » (*TRE*, 5/13), autrement dit par la connaissance de Dieu (*Éth.* IV, 28) et par la joie qui naît de cette connaissance. C'est ce que l'*Éthique* appellera « l'amour intellectuel de Dieu » (V, 32-37), qui est l'amour vrai de tout (V, 24). Car l'éthique de Spinoza est une éthique de l'amour, et cela, encore une fois, dès le *Traité de la réforme de l'entendement* : « Toute notre félicité et notre misère ne résident qu'en un seul point : à quelle sorte d'objet sommes-nous attachés par l'amour ? Pour un objet qui n'est pas aimé, il ne naîtra point de querelle ; nous serons sans tristesse s'il vient à périr, sans envie s'il tombe en la possession d'un autre ; sans crainte, sans haine et, pour le dire d'un mot, sans trouble de l'âme ; toutes ces passions sont au contraire notre partage quand nous aimons des choses périssables, comme toutes celles dont nous venons de parler. Mais l'amour allant à une chose éternelle et infinie repaît l'âme d'une joie pure, d'une joie exempte de toute tristesse ; bien grandement désirable et méritant qu'on le cherche de toutes ses forces » (*TRE*, 3/9-10 ; voir aussi *Court traité*, II, 5). L'amour est le chemin, pour chacun, mais tous les amours ne se valent pas. Il s'agit de passer de l'amour de ce qui manque, déçoit ou lasse (l'argent, la gloire, le sexe...), à l'amour de ce qui ne manque jamais, ni ne lasse, ni ne déçoit, de ce qui peut seul nous combler, qui est Dieu ou la Nature, et qui est tout. C'est le chemin de l'*Éthique*, qui suppose ce grand détour, si l'on peut dire, par le plus court chemin : par la théorie de la substance cause de soi et absolument infinie. Le suivre nous entraînerait pourtant trop loin de l'objet de ce dictionnaire, qui nous invite à nous concentrer, au contraire, sur ce que Spinoza lui-même nommait « la philosophie morale » (« Morali Philosophiæ », *TRE*, 5/15), autrement dit sur la théorie du bien et du mal, des passions et des vertus, laquelle théorie débouche, selon son auteur, et doit déboucher, sur « une conduite droite de la vie, ou des principes assurés de conduite » (*Éth.* V, 10, sc. ; voir aussi 41, dém.). Ce n'est pas le tout de l'*Éthique*, mais c'est une part essentielle de son contenu, qui en fait une *éthique* proprement, et l'une des plus grandes qui ait jamais été écrite.

Amoralisme théorique

Le paradoxe de cette éthique est qu'elle semble d'abord les récuser toutes. On sait que la nature, pour Spinoza, est le tout du réel ; or, « le bien et le mal n'existent pas dans la Nature » (*Court traité,* I, 10 et II, 4). On sait que la vérité est le tout de la pensée ; or, « la connaissance d'un mal est une connaissance inadéquate » (*Éth.* IV, 64), d'où il suit que « si l'âme humaine n'avait que des idées adéquates, elle ne formerait aucune notion de chose mauvaise » (*ibid.*, coroll.) « ni conséquemment (bien et mal étant corrélatifs) de chose bonne » (*Éth.* IV, 68, dém.). On sait que Dieu est le tout de tout ; or, il n'a « ni principe ni fin » (*Éth.* IV, préf.), ni amour ni haine (*Éth.* V, 17, coroll.) : rien ne l'offense ni ne lui agrée, rien ne le peine ni ne lui plaît (*Lettre 23*, à Blyenbergh). *Deus sive Natura* (*Éth.* IV, 4, dém.) : il n'y a pas d'autre Dieu que la Nature, laquelle est sans morale ni éthique, pas d'autre perfection que la réalité (*Éth.* II, déf. 6), laquelle est sans valeur ni finalité. « La perfection et l'imperfection ne sont que des modes de penser, explique Spinoza, je veux dire des notions que nous avons accoutumé de forger parce que nous comparons entre eux les individus de même espèce ou de même genre ; à cause de quoi j'ai dit plus haut que par perfection et réalité j'entendais la même chose » (*Éth.* IV, préf.). À quoi pourrait-on comparer la nature, puisqu'elle est tout ? À quoi le réel, sinon, absurdement, à l'irréel ? Tout est parfait, en ce sens, mais non parce que tout est bien : parce que tout est réel, simplement, parce que tout être est parfaitement ce qu'il est (oui, sans aucune faute !), et parce que la nature, étant unique et absolument infinie, ne saurait être soumise à quoi que ce soit qui la dépasse ou qui puisse la juger. Spinoza semble reprendre ici le lieu commun théologique et rationaliste d'après lequel le mal n'est rien. Mais, remarque Gilles Deleuze, c'est en le transformant

radicalement, comme le montre la correspondance avec Blyenbergh : « Si le mal n'est rien, selon Spinoza, ce n'est pas parce que seul le Bien est et fait être, mais au contraire parce que le bien n'est pas plus que le mal, et que l'Être est par-delà le bien et le mal » (*Spinoza, Philosophie pratique*, p. 45). C'est pourquoi l'on peut, en toute rigueur, parler, à propos de Spinoza, d'amoralisme théorique. Aucune morale n'est vraie, absolument parlant, parce qu'aucune vérité n'est morale : Dieu ne juge pas, la vérité ne juge pas – et l'on ne juge que faute de la connaître adéquatement ou complètement.

Cela vaut par exemple pour les phénomènes cosmiques ou météorologiques. On ne juge que ce qu'on ne comprend pas. Ainsi l'enfant dira la pluie méchante, parce qu'elle l'empêche de jouer. L'adulte, dans la mesure où il connaît les causes de la pluie, renonce à la juger, et ne s'en protège que mieux. Mais cela vaut aussi pour les phénomènes humains, que Spinoza d'ailleurs compare explicitement aux intempéries (*Traité politique*, I, 4). L'homme n'est pas un empire dans un empire : il n'est qu'une partie de la nature, dont il suit l'ordre ou (à nos yeux) le désordre. Qui condamnerait, moralement, une éclipse ou un tremblement de terre ? Et pourquoi faudrait-il condamner davantage un meurtre ou une guerre ? Parce que les hommes en sont responsables ? Disons qu'ils en sont causes, mais eux-mêmes déterminés par d'autres causes, qui le sont à leur tour par d'autres, et ainsi à l'infini (*Éth.* I, 28). Il n'y a rien de contingent dans la nature (*Éth.* I, 29), ni, donc, rien de libre dans la volonté (*Éth.* I, 32 et II, 48) : les hommes ne se croient libres de vouloir que parce qu'ils ignorent les causes de leurs volitions (*Éth.* I, app., II, 35 sc. et III, 2, sc. ; voir aussi la *Lettre 58*, à Schuller). La croyance au libre arbitre n'est qu'une illusion, et c'est pourquoi toute morale (si l'on entend par là ce qui autorise à blâmer ou louer absolument un être humain) est illusoire aussi. Dès lors que « tout suit de la nécessité de la nature divine », il faut admettre que « tout ce qu'[on] pense être insupportable et mauvais, et tout ce qui, en outre, paraît immoral, digne d'horreur, injuste et vilain, cela provient de ce qu'[on] conçoit les choses d'une façon troublée, mutilée et confuse » (*Éth.* IV, 73, sc. ; voir aussi *T.P.*, II, 8). Non, répétons-le, parce que tout serait bien ou pour le mieux (Spinoza est à l'opposé de Leibniz) ; mais parce que tout est, et parce que tout est nécessaire. Le bien et le mal ne sont pas l'objet d'une connaissance, mais le résultat d'une méconnaissance. « Il suffit de ne pas comprendre pour moraliser » (Deleuze, *op. cit.*, p. 36). Et inversement : il suffit de comprendre (c'est-à-dire de connaître par les causes) pour *ne plus* moraliser. La morale se dissout dans le vrai. Comment pourrait-on connaître ce qui n'existe pas ? Or, répétons-le, il n'y a ni bien ni mal dans la nature, et rien d'autre que la nature : la morale est sans objet et sans vérité.

Le relativisme, ou la normativité immanente du désir

Nihilisme ? Non pas, puisque tout est Dieu, puisque Dieu est tout : le néant n'existe pas, et rien ne manque au réel. Quant à la valeur, le désir suffisamment la porte, qui l'engendre (*Éth.* III, scolies des prop. 9 et 39). L'amoralisme de Spinoza, pour le dire autrement, est un amoralisme purement théorique, qu'on ne saurait sans contresens ériger en norme pratique (en immoralisme) ou en négation pratique des normes (en nihilisme). Certes, le bien et le mal, le bon et le mauvais *(bonum et malum)* n'indiquent « rien de positif dans les choses, considérées du moins en elles-mêmes, et ne sont autre chose que des modes de penser ou des notions que nous formons parce que nous comparons les choses entre elles » (*Éth.* IV, préf.). Comparaison n'est pas raison, et c'est pourquoi, on vient de le voir, aucune morale n'est tout à fait ou exclusivement rationnelle. Il reste qu'on ne peut pas considérer les choses simplement « en elles-mêmes » (il faut les considérer aussi par rapport à nous) ni, donc, éviter toute comparaison. Le microbe qui me tue fait partie de la nature, et à ce titre il n'est ni bon ni mauvais : il est ontologiquement parfait, pourrait-on dire, et moralement innocent. Mais qui contesterait qu'il est mauvais *pour moi* ? La même raison fera bon le remède qui me sauve, et justifiera qu'on les compare l'un à l'autre. Ce raisonnement, appliqué aux hommes, ne réintroduit nullement une morale absolue, qui reste illusoire, mais laisse sa place à une morale relative, dont on ne peut se passer. Il n'y a pas de morale du point de vue de Dieu, mais pas non plus d'humanité sans morale (voir par ex. *Éth.* IV, 50, sc.). Il n'y a pas de morale vraie, mais pas d'homme non plus qui n'habite que la vérité. Le désir et l'imagination nous en séparent, qui en font partie. Un écart se creuse ici, nécessairement, entre la théorie et la pratique. Une idée vraie, en tant qu'elle est vraie, est la même en moi et en Dieu ; mais une valeur, non (*Éth.* I, app.) : toute vérité est absolue, toute valeur est relative (II, 11, coroll. et 32-34, à comparer, par exemple, à II, 39, sc.). « Bon et mauvais ne se disent que d'une façon relative », explique Spinoza (*TRE*, 5/12), mais se disent alors à juste titre : cette relativité, loin de les abolir purement et simplement (comme s'il n'y avait aucune différence entre un poison et un remède, entre un méchant homme et un homme bon), est au contraire la forme que prend pour nous – et qu'elle prend nécessairement – la différence des essences singulières dans leur rapport à la nôtre. Si les œuvres des gens de bien et celles des méchants découlent nécessairement des lois éternelles de Dieu ou de la Nature, explique Spinoza, il n'en reste pas moins qu'elles « diffèrent les unes des autres non seulement en degré, mais par leur essence : bien qu'en effet un rat aussi bien qu'un ange, la tristesse comme la joie, dépendent

de Dieu, un rat ne peut cependant pas être une espèce d'ange non plus que la tristesse une espèce de joie » (*Lettre 23*, à Blyenbergh). Le relativisme n'est pas un nihilisme : rien ne vaut absolument, mais tout, pour nous, ne se vaut pas. « Il n'y a pas de Bien ni de Mal, explique Gilles Deleuze, mais il y a du *bon* et du *mauvais*... Il n'y a pas de *mal* (en soi), mais il y a du *mauvais* (pour moi) » (*op. cit.*, p. 34 et 48). Cette dernière distinction n'apparaît pas dans le texte de Spinoza (*bonum* et *malum* peuvent se traduire indistinctement par *bien* ou *bon*, *mal* ou *mauvais*), mais elle est éclairante, comme l'est ici le rapprochement avec Nietzsche : « Par-delà le Bien et le Mal, cela du moins ne veut pas dire : par-delà le bon et le mauvais » (*Généalogie de la morale*, I, 17, cité par Deleuze, *ibid.*). Il y a ce qui s'accorde avec mon essence, ce qui conforte ma puissance d'agir, ce qui me fait exister davantage, ce qui me rend joyeux, etc., et c'est ce que j'appelle *bon* ; et puis il y a ce qui s'oppose à mon essence, ce qui m'affaiblit, ce qui me fait exister moins, ce qui me rend triste, et c'est ce que j'appelle *mauvais*. Cela vaut pour tout homme, et pour toute l'humanité. C'est en quoi l'*Éthique* est bien davantage qu'une simple *éthologie* (malgré ce qu'écrit G. Deleuze, *op. cit.*, p. 40) : la normativité immanente du désir, qui est à la fois l'un de ses objets privilégiés et son moteur principal, y est assumée comme telle (ce dont un éthologue n'aurait que faire) et tout entière utilisée au service d'une vie indissolublement plus humaine, plus libre et plus heureuse. Il s'agit, répétons-le avec le *Traité de la réforme de l'entendement*, de trouver « un bien véritable, capable de se communiquer » (§ 1). Quel bien ? Tout ce qui nous rapproche de la pleine actualisation de notre puissance, autrement dit de la perfection de l'humanité ou, pour parler comme Spinoza, d'une nature humaine supérieure à celle qui est présentement la nôtre, mais que nous pouvons au moins concevoir – « le souverain bien étant d'arriver à jouir, avec d'autres individus s'il se peut, de cette nature supérieure » (*TRE*, 5/13 ; voir aussi *Éth.* IV, préf.). Car si tout homme veut persévérer dans son être et l'actualiser le plus possible, tous n'y parviennent pas également, ni d'une façon aussi favorable aux autres hommes. C'est en quoi, comme l'a montré Alexandre Matheron (*Individu et communauté chez Spinoza*, p. 245), « l'évaluation morale garde un sens » : sera bon, moralement, ce qui me fait exister plus, donc ce qui me rend joyeux, et aussi (mais nous verrons que ce n'est jamais contradictoire) ce qui en moi, ou par moi, aide d'autres hommes à exister davantage (*Éth.* IV, prop. 37 et sc. ; voir aussi l'appendice). Or, comment pourrais-je exister davantage, sinon en actualisant mon essence ? « Un cheval est détruit aussi bien s'il se mue en homme que s'il se mue en insecte » (*Éth.* IV, préf.) ; un homme, aussi bien s'il se mue en ange que s'il se mue en bête. Exister davantage, c'est développer au mieux sa propre humanité : exister davantage, ce n'est pas vivre plus longtemps (la perfection d'une chose, explique Spinoza, n'a « nul égard à sa durée », *ibid.*), c'est vivre plus humainement. C'est où il y a chez Spinoza, nous y reviendrons, un humanisme au moins pratique, sans lequel sa morale serait inintelligible. Après avoir rappelé que le bon et le mauvais ne se disent que relativement (« la musique est bonne pour le mélancolique, mauvaise pour l'affligé ; pour le sourd, elle n'est ni bonne ni mauvaise »), Spinoza ajoute ceci, qui est décisif : « Bien qu'il en soit ainsi, cependant il nous faut conserver ces vocables. Désirant en effet former une idée de l'homme qui soit comme un modèle de la nature humaine placé devant nos yeux, il nous sera utile de conserver ces vocables dans le sens que j'ai dit. J'entendrai donc par bon, dans ce qui va suivre, ce que nous savons avec certitude qui est un moyen de nous rapprocher de plus en plus du modèle de la nature humaine que nous nous proposons. Par mauvais, au contraire, ce que nous savons avec certitude qui nous empêche de reproduire ce modèle. Nous dirons, en outre, les hommes plus ou moins parfaits, suivant qu'ils se rapprocheront plus ou moins de ce même modèle » (*Éth.* IV, préf.). Mais cela demande quelques explications préalables.

Moralité pratique

Le cœur du système, en tout cas le centre de l'*Éthique*, est le livre III, et sans doute, dans celui-ci, la théorie du *conatus* : « chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être » (III, 6), et cet effort *(conatus)* n'est autre que « l'essence actuelle de cette chose » (III, 7). C'est par quoi nous participons (non bien sûr en un sens platonicien, mais au sens où nous sommes à la fois *pris dans* et *parties prenantes de*) à l'infinie productivité *causa sui* de la substance. Tout ce qui est est en Dieu (I, 15), et par Dieu (I, 16) : être, c'est participer à la causalité immanente de la Nature (I, 18). L'être est puissance (mais en acte), force, énergie : être, pour un mode fini, c'est donc s'efforcer d'être, c'est agir et réagir, c'est résister et s'affirmer. Puissance d'agir et force d'exister sont une seule et même chose (« agendi potentia sive existendi vis », III, déf. gén. des affects, explic.), et la chose même. Cette puissance, en l'homme, se fait volonté, appétit ou désir, qui sont trois occurrences de notre *conatus* (autrement dit de la tendance de chacun d'entre nous à persévérer dans son être propre) et l'origine de toutes nos évaluations positives ou négatives. Ce n'est pas la valeur qui est première, à quoi le désir serait soumis ; c'est le désir qui est premier, dont toute valeur (autrement dit toute valorisation) dépend ou résulte : « Il est donc établi par tout cela que nous ne nous efforçons à rien, ne voulons, n'appétons ni ne désirons aucune chose, parce que nous la jugeons bonne ; mais, au contraire, nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous effor-

çons vers elle, la voulons, appétons et désirons » (III, 9, sc.). Relativisme intégral : « Nous appelons bonne la chose que nous désirons, mauvaise la chose que nous avons en aversion ; chacun juge ainsi ou estime, selon son affect, quelle chose est bonne, quelle mauvaise, quelle meilleure, quelle pire, quelle enfin la meilleure ou quelle la pire » (III, 39, sc.). Mais c'est par quoi aussi l'on échappe au nihilisme. Le désir est l'essence même de l'homme (III, déf. 1 des affects), qui est toujours désir d'affirmer sa puissance, donc d'exister le plus possible, donc de se réjouir le plus possible (puisque « la joie est le passage de l'homme d'une moindre à une plus grande perfection », *ibid.*, déf. 2 des affects), donc d'aimer le plus possible (puisque « l'amour est une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure », *ibid.*, déf. 6 des affects). Le relativisme mène à l'eudémonisme, qui mène – ou ramène – à la morale : « Le désir de vivre, d'agir, etc., de façon heureuse, c'est-à-dire bien, est l'essence même de l'homme » (IV, 21, dém.). Tout le spinozisme se joue là, et l'infinie complexité du système ne doit pas faire oublier la forte et belle simplicité de son inspiration : toute vie humaine est désir, tout désir est de joie, toute joie est d'amour. Il est de l'essence de l'homme, autrement dit, de désirer être et se réjouir : il est de l'essence de l'homme, ou plutôt de chaque homme (il n'existe que des individus), de désirer aimer. Tout ne se vaut donc pas, puisque nous n'aimons pas tout pareillement ; et rien pourtant qui ne puisse valoir, puisque tout peut être aimé, et le doit (au sens non d'un devoir moral, mais d'une exigence éthique) : puisque tout fait partie de la nature, qui nous contient et nous fait être, puisque tout est en Dieu, puisque Dieu est en tout.

C'est où l'éthique de Spinoza, parce qu'elle est une éthique de l'amour, rencontre ou retrouve l'éthique judéo-chrétienne, et spécialement évangélique : Spinoza, ici à l'opposé d'un Nietzsche, s'est voulu expressément fidèle à ce qu'il appelle lui-même « l'esprit du Christ », qui est de justice et de charité (voir par ex. *Lettre 43*). Sur ce sujet, on ne peut s'étendre, mais seulement renvoyer aux beaux livres de Sylvain Zac *(Spinoza et l'interprétation de l'écriture)* et surtout d'Alexandre Matheron *(Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza)*. L'essentiel est de souligner, plus généralement, qu'il n'y a, chez Spinoza et quoi qu'on en ait dit, aucun immoralisme pratique, aucun renversement des valeurs, aucune volonté de vivre par-delà le bien et le mal. Comment le pourrait-on ? Ce serait se prendre pour Dieu (quand on n'en est qu'un mode fini) et se couper de l'humanité (quand nous ne pouvons vivre heureusement qu'en son sein). Certes, « l'effort pour se conserver est la première et unique origine de la vertu » (IV, 22, coroll.), et le bien n'est pas autre chose que ce qui nous est utile (IV, déf. 1, et prop. 20 à 24). De là ce qu'on a pu appeler *l'égoïsme biologique*, qui est bien, pour Spinoza comme pour Hobbes, le point de départ de toute réflexion éthique pertinente. Mais ce n'est pas son point d'arrivée : « Agir par vertu, c'est toujours conserver notre être selon le principe de l'intérêt personnel. Mais cette quête [...] n'est véritablement efficace que si elle se déroule *sous la conduite de la Raison* ; faute de quoi nous restons la proie des choses » (A. Matheron, *Individu et communauté...*, II, 7) et échouons dans notre effort. C'est où l'on passe, explique A. Matheron, de *l'égoïsme biologique* (d'abord vivre) à un *utilitarisme rationnel* (vivre, mais pas n'importe comment ni à n'importe quel prix : vivre sous la conduite de la raison), lequel utilitarisme débouchera à son tour sur un *intellectualisme* (vivre pour connaître et aimer la vérité : amour intellectuel de Dieu). Or, autant nos passions nous opposent, autant la raison, sans laquelle ce parcours serait impossible, nous est commune et nous rapproche : « Dans la mesure seulement où les hommes vivent sous la conduite de la raison, ils s'accordent toujours nécessairement en nature » (IV, 35), et c'est pourquoi « il n'est donné dans la nature aucune chose singulière qui soit plus utile à l'homme qu'un homme vivant sous la conduite de la raison » (*ibid.*, coroll. 1). Le rationalisme intégral de Spinoza, s'il instaure quelque chose comme un antihumanisme théorique (l'homme n'est pas un empire dans un empire : il n'est qu'une partie de la nature, dont il suit l'ordre), débouche pourtant, ou à cause de cela, sur un humanisme pratique, à quoi tout, dans la nature, peut et doit être soumis, pour autant du moins que nous en ayons le pouvoir. C'est parce que la nature n'est pas humaine, ni anthropocentrée, ni anthropomorphe, que rien, dans la nature, ne saurait à nos yeux valoir l'humanité. Tant pis pour les écologistes radicaux, qui voudraient aujourd'hui se réclamer de Spinoza : « Outre les hommes, nous ne savons dans la Nature aucune chose singulière dont l'âme nous puisse donner de la joie, et à laquelle nous puissions nous joindre par l'amitié ou aucun genre de relation sociale ; ce qu'il y a donc dans la Nature en dehors des hommes, la règle de l'utile ne demande pas que nous le conservions, mais nous pouvons, suivant cette règle, le conserver pour divers usages, le détruire ou l'adapter à notre usage par tous les moyens » (IV, app., XXVI ; voir aussi 35, sc.). La nature est Dieu, ou il n'y a pas d'autre Dieu que la nature. Mais c'est l'homme d'abord qu'il faut protéger et servir : la protection de l'environnement, comme nous disons aujourd'hui, si elle est bien sûr nécessaire, n'a de sens, pour un spinoziste, qu'au service de l'humanité, ou qu'à la condition, en tout cas, de ne pas lui nuire. Un tel humanisme n'apparaît pas en passant, comme une concession ou une facilité de plume. Il est essentiel au projet même de Spinoza, et indissociable de son rationalisme (dont il est la forme pratique) : il s'agit, répétons-le, de « nous rapprocher de plus en plus du modèle de la nature humaine que nous nous proposons »

(*Éth.* IV, préf.), modèle caractérisé par l'augmentation de notre pouvoir de connaître (IV, 26 à 37) et donc de vivre et d'agir humainement (*humaniter*, IV, 37, sc.). C'est le principe de la vertu, en chacun, et de la concorde, en tous : « Les hommes qui sont gouvernés par la raison, c'est-à-dire ceux qui cherchent ce qui leur est utile sous la conduite de la raison, n'appètent rien pour eux-mêmes qu'ils ne désirent aussi pour les autres hommes, et sont ainsi justes, de bonne foi et honnêtes » (IV, 18, sc. ; voir aussi la prop. 37). Immoralisme ? Au contraire : « J'appelle moralité, écrit tranquillement Spinoza, le désir de faire du bien qui tire son origine de ce que nous vivons sous la conduite de la raison » (IV, 37, sc. 1 ; la plupart des traducteurs s'accordent pour traduire *pietas*, qui n'a ici aucune connotation religieuse, par *moralité*). Quant à son contenu, cette morale pourra sembler bien traditionnelle, et l'est en effet, ce qui ne signifie pas qu'elle soit ordinairement pratiquée ni, encore moins, qu'elle soit dépassée ou dépassable. « Qui vit sous la conduite de la raison, écrit par exemple Spinoza, s'efforce, autant qu'il peut, de compenser par l'amour ou la générosité, la haine, la colère, le mépris qu'un autre a pour lui » (IV, 46). C'est la morale des Évangiles, tels du moins que Spinoza les lit, mais ce sera aussi la morale des Lumières, au XVIIIe s., comme ce sera encore, au XXe s., la morale d'un Cavaillès, comme c'est encore la nôtre, autant que nous le pouvons, dans son double ancrage affectif (l'amour) et intellectuel (la raison). Morale traditionnelle, donc, mais point conservatrice. Quelle tradition plus transformatrice, au contraire, plus progressiste, on oserait presque écrire plus révolutionnaire ? L'humanité n'est pas donnée une fois pour toutes : elle est toujours à construire, toujours à reconstruire, et la morale n'est pas autre chose que cette construction, en soi, de l'humanité. L'essentiel, de l'aveu même de Spinoza, tient en une phrase : « La haine doit être vaincue par l'amour, et quiconque est conduit par la raison désire pour les autres ce qu'il appète pour lui-même » (IV, 73, sc.). Par quoi la morale est universelle, au moins à l'intérieur de l'humanité, ou peut l'être : ce que Spinoza appelle les « commandements de la raison » (voir par ex. IV, 18, sc., ou V, 10, sc.), s'ils restent en pratique soumis à la normativité du désir – la raison ne vaut que pour qui la désire – n'en valent pas moins pour tout homme, au moins en théorie, en tant qu'il est raisonnable ou susceptible de le devenir. Il s'agit de vivre « avec humanité et douceur », écrit Spinoza (IV, 37, sc.), et comment le pourrait-on sans un minimum de raison et d'amour ?

Les trois morales

Ce qui rend le problème plus difficile, et qui en a égaré certains, c'est que la morale apparaît, chez Spinoza, de trois (voire quatre) façons différentes, qu'on se plaît parfois à confondre. Il y a d'abord, commençons par le plus désagréable, ce que j'appellerais volontiers le moralisme, ou la morale des moralisateurs. Contre ceux-là, prêtres ou misanthropes, satiristes ou théologiens, Spinoza ne trouve pas de mots assez durs : « Les superstitieux, qui savent flétrir les vices plutôt qu'enseigner les vertus, et qui, cherchant non à conduire les hommes par la raison mais à les contenir par la crainte, leur font fuir le mal sans aimer les vertus, ne tendent à rien d'autre qu'à rendre les autres aussi misérables qu'eux-mêmes ; il n'est donc pas étonnant qu'ils soient le plus souvent insupportables et odieux aux hommes » (IV, 63, sc. ; voir aussi 35 sc., 45 sc., et app., XIII et XXXI). Ce n'est que tristesse et ressentiment. L'éthique du sage est à l'inverse : ce n'est que joie et liberté. Le sage, pour autant qu'il est sage (c'est-à-dire libre ou gouverné par la seule raison), n'est jamais conduit par l'idée du mal, fût-ce négativement ou pour le fuir ; les idées de devoir ou d'interdit, de faute ou de péché, lui sont donc étrangères (IV, 63 à 68 et *passim*) : la connaissance et l'amour lui suffisent (V, 42, dém. et sc.). Mais nul n'est sage d'abord ni totalement (IV, 4 et coroll., et 68, sc.), et c'est pourquoi la morale, en pratique, reste nécessaire. Elle ne sert qu'aux ignorants, sans doute, qu'à ceux, à tout le moins, qui ne sont pas libres totalement. Mais comment mieux dire qu'elle sert à tous ?

De là une troisième morale, qui n'est ni le moralisme des prêtres ni l'éthique du sage, mais ce que Sylvain Zac appelle à juste titre « la morale de tout le monde » (*La Morale de Spinoza*, 2e éd., 1972, chap. 5). De quoi s'agit-il ? D'une morale de l'obéissance (et non, comme pour le sage, d'une éthique de la liberté). Encore cette morale est-elle susceptible de degrés divers. On peut en effet obéir à une loi purement reçue (par l'éducation) ou prétendument révélée (par les prophètes), c'est-à-dire à une injonction que l'on ne comprend pas, que l'on ne saisit que par la mémoire ou l'imagination, et c'est ce qu'on peut appeler la morale des ignorants – laquelle pourtant peut suffire à assurer leur salut (*Traité théologico-politique* [*TTP*], XV). Et l'on peut aussi obéir à ce que Spinoza appelle des « règles de vie » ou des « préceptes de la raison », qui restent imaginaires en quelque chose (ce sont des abstractions, qui ne sauraient tenir lieu de connaissances singulières ni d'amours effectifs), mais qui peuvent nous guider, nous aider à progresser, nous assurer, à défaut de sagesse ou de béatitude, une vie au moins raisonnable. C'est ce qu'on pourrait appeler la morale des philosophes : « Le mieux que nous puissions faire, tant que nous n'avons pas une connaissance parfaite de nos affections, est de concevoir une conduite droite de la vie, autrement dit des principes assurés de conduite, de les imprimer en notre mémoire et de les appliquer sans cesse aux choses particulières qui se rencontrent fréquemment dans la vie, de façon que notre imagination en soit largement

affectée et qu'ils nous soient toujours présents. Nous avons, par exemple, posé parmi les règles de la vie que la haine doit être vaincue par l'amour et la générosité, et non compensée par une haine réciproque. Pour avoir ce précepte de la raison toujours présent quand il sera utile, il faut penser souvent aux offenses que se font communément les hommes et méditer sur elles, ainsi que sur la manière et le moyen de les repousser le mieux possible par la générosité ; de la sorte, en effet, nous joindrons l'image de l'offense à l'imagination de cette règle, et elle ne manquera jamais de s'offrir à nous quand une offense nous sera faite » (V, 10, sc., qui renvoie à IV, 46, sc. et à II, 18). On voit combien c'est abusivement qu'on a voulu faire de Spinoza un immoraliste : la morale, que ce soit celle de l'ignorant ou du philosophe, occupe au contraire, ou doit occuper, toute la place que la sagesse en nous échoue (mais cet échec est le nôtre, non le sien) à remplir ou à libérer. Pour le sage, certes, « l'obéissance fait place à l'amour » (*TTP*, note 34 du chap. XVI). Mais pour tous les autres, l'obéissance, faute d'amour, faute de connaissance, reste due ou salutaire : « Les enseignements moraux, qu'ils reçoivent ou non de Dieu une forme juridique, sont toujours divins et salutaires, et le bien qu'engendrent la vertu et l'amour de Dieu, qu'il nous vienne de Dieu conçu comme un juge ou découle de la nécessité de la nature divine, n'en sera ni plus ni moins désirable, comme en revanche les maux qu'engendrent les actions et les passions mauvaises ne sont pas moins à redouter parce qu'ils en découlent nécessairement, et enfin que nos actions soient nécessaires ou qu'il y ait en elles de la contingence, c'est toujours l'espérance et la crainte qui nous conduisent » (*Lettre 75,* à Oldenburg). Cela n'est plus vrai pour le sage, certes (IV, 47 et sc.), mais c'est donc vrai pour nous, et pour nous tous.

Même la « dévalorisation des passions tristes », comme dit Deleuze (*op. cit.*, p. 37 et *sq.*), est beaucoup moins unilatérale qu'on ne le prétend parfois. Cela vaut spécialement pour la pitié, l'humilité, le repentir et la honte. Certes, ce ne sont pas là des vertus, mais des tristesses et des impuissances : le sage, donc, n'en a que faire (IV, 50, 53 et 54, avec les dém., coroll. et sc.). Pour tous les autres, ces affects valent pourtant mieux que leur absence ou, *a fortiori*, que leur contraire. « Les hommes ne vivant guère sous le commandement de la raison, observe par exemple Spinoza, ces deux affections, je veux dire l'humilité et le repentir, et en outre l'espoir et la crainte, sont plus utiles que dommageables » (IV, 54, sc.). Même chose pour la honte et la pitié : « Comme la pitié, la honte, qui n'est pas une vertu, est bonne cependant, en tant qu'elle dénote dans l'homme rougissant de honte un désir de vivre honnêtement ; de même la douleur, qu'on dit bonne en tant qu'elle montre que la partie blessée n'est pas encore pourrie. Bien qu'il soit triste donc, en réalité, l'homme qui a honte de ce qu'il a fait est cependant plus parfait que l'impudent qui n'a aucun désir de vivre honnêtement » (IV, 58, sc.). S'agissant de la pitié, Spinoza nous en avait déjà averti. Après avoir démontré qu'elle est « en elle-même mauvaise et inutile dans un homme qui vit sous la conduite de la raison » (c'est une tristesse), il ajoute ceci, qui est bien clair : « Et je parle ici expressément de l'homme qui vit sous la conduite de la raison. Pour celui qui n'est mû ni par la raison ni par la pitié à être secourable aux autres, on l'appelle justement inhumain, car il ne paraît pas ressembler à un homme » (IV, 50, sc., qui renvoie à III, 27). Le choix – en tout cas le choix acceptable – n'est pas entre morale et immoralisme, comme chez Nietzsche, mais entre une morale de l'obéissance (qui ne va pas sans espoir et crainte, sans repentir, sans pitié et bienveillance) et une morale de la liberté (faite surtout de courage et de générosité : III, 59, sc.), laquelle débouche sur une éthique de la connaissance et de l'amour, c'est-à-dire sur la béatitude (V, *passim*). C'est moins un choix, d'ailleurs, qu'un processus : tous commencent par l'obéissance et la pitié, puisque tous commencent par l'enfance, par la passion et l'imitation des affects (III, 27, avec les coroll. et sc. ; voir aussi les sc. des prop. 32 et 55, ainsi que l'explic. de la déf. 27 des affects) ; d'où chacun, autant qu'il le peut, s'élève à plus de connaissance, donc à plus d'action et de liberté (*Éth.* IV et V, *passim*). Car seule la vérité est libre, et libère. « Une affection qui est une passion cesse d'être une passion sitôt que nous en formons une idée claire et distincte » (V, 3), et c'est ainsi qu'on passe – mais on n'en a jamais fini – de la servitude à la liberté : par la connaissance adéquate de nos affects, autrement dit par la joie active (et non plus, comme dans la servitude, passive ou réactive) de vivre et de connaître (III, 1, 58 et 59, avec les dém., coroll. et sc.). Entre ces deux morales, d'ailleurs, ou entre ces deux pôles, pour mieux dire, de la moralité, la différence est certes considérable quant aux affects mis en œuvre et quant à la puissance déployée (passions d'un côté, qu'elles soient tristes ou déjà joyeuses, joies purement actives de l'autre), mais guère quant aux valeurs prônées ou assumées. Il s'agit dans les deux cas, quoique différemment, d'être « justes, de bonne foi et honnêtes » (IV, 18, sc.), de « travailler avec zèle à établir la concorde et l'amitié » (IV, app., XIV), enfin, et cela revient au même, de pratiquer « la justice et la charité », qui sont toute la loi, comme le rappelle Spinoza après saint Paul (*TTP*, XIV), cette loi dont le Christ libéra ses disciples tout en la confirmant et en l'inscrivant à jamais – puisqu'ils feront par amour ce qu'ils faisaient auparavant par obéissance – « au fond des cœurs » (*TTP,* IV). C'est ce que Spinoza appelle « l'esprit du Christ » (*Lettres 43, 73, 75 et 76* ; *Éth.* IV, 68, sc.), et c'est l'esprit, aussi, du spinozisme : « Qui sait droitement que tout suit de la nécessité de la nature divine et

arrive suivant les règles éternelles de la Nature, ne trouvera certes rien qui soit digne de haine, de raillerie ou de mépris, et il n'aura de pitié pour personne [ce qui ne l'empêchera pas, rappelons-le, d'être "secourable aux autres"] ; mais, autant que le permet l'humaine vertu, il s'efforcera de *bien faire*, comme on dit, *et de se tenir en joie* » (IV, 50, sc. ; voir aussi 73 sc., et l'appendice, en entier). Cela vaut indépendamment de la sagesse ou de la béatitude : « Quand bien même nous ne saurions pas que notre âme est éternelle, la moralité et la religion et, absolument parlant, tout ce que nous avons montré dans la quatrième partie qui se rapporte à la fermeté d'âme et à la générosité, ne laisserait pas d'être pour nous la première des choses » (V, 41 ; voir aussi le sc.). La béatitude, en revanche, inclut la morale, par la connaissance, et la dépasse, par l'amour : « La béatitude n'est pas le prix de la vertu, mais la vertu elle-même ; et cet épanouissement n'est pas obtenu par la réduction de nos appétits sensuels, mais c'est au contraire cet épanouissement qui rend possible la réduction de nos appétits sensuels » (V, 42). Telle est la dernière proposition de l'*Éthique*, et le sommet de la morale : quand elle ne fait plus qu'un – ici et maintenant, et pourtant dans « une sorte d'éternité » (V, 23, sc. et *passim*) – avec la joie de vivre, de connaître et d'aimer.

● Les éditions de référence sont celles de Van Vloten et Land (La Haye, 1883, rééd. 1895 et 1914), et surtout de Gebhardt (Heidelberg, 1925, rééd. 1972). En français, la meilleure traduction des œuvres (presque) complètes de Spinoza reste celle d'Appuhn (c'est elle que je suis le plus souvent dans cet article ; elle est toujours disponible, en 4 vol. au format de poche, chez Garnier-Flammarion, 1964-1966 ; la trad. Appuhn de l'*Éthique* a également été publiée, en version bilingue, par Vrin, Paris, 1977). S'agissant de la seule *Éthique*, signalons aussi les belles traductions de Pautrat (Le Seuil, 1988, avec le texte latin en regard), Misrahi (PUF, 1990), et surtout Guérinot (Éd. d'art Édouard Pelletan, 1930, rééd. IVREA, Paris, 1993). S'agissant des commentateurs, la bibliographie qui suit, qui ne peut être que sommaire, ne retient que les études accordant une place particulière à la philosophie morale. *Œuvres* (édition publiée sous la direction de P.-F. Moreau), III, *Tractatus Theologico-Politicus / Traité théologico-politique*, texte établi par F. Akkerman, trad. et notes J. Lagrée & P.-F. Moreau, Paris, PUF « Épiméthée », 1999.

► ALAIN, *Spinoza*, 1900, rééd. revue et augm., Paris, Gallimard « Tel », 1986. — ALBIAC G., *La Synagogue vide*, Paris, PUF, 1994. — ALLISON H., *Benedict de Spinoza : An Introduction*, éd. revue, New Haven, Yale Univ. Press, 1987. — BALIBAR É., *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985. — BARTUSCHAT W., *Spinozas Theorie des Menschen*, Hamburg, F. Meiner, 1992. — BENNETT J., *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge, Univ. Press, 1984. — BOVE L., « Spinoza et la question de la résistance », *L'Enseignement philosophique*, 43e année, n° 5, mai-juin 1993, p. 3 à 20 ; « Épicurisme et spinozisme : l'éthique », *Archives de philosophie*, t. 57, 1994, p. 471 à 484 ; *La Stratégie du conatus, Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1995. — BRYKMAN G., *La Judéité de Spinoza*, Paris, Vrin, 1972. — COMTE-SPONVILLE A., « Spinoza contre les herméneutes », *Une éducation philosophique*, Paris, PUF, 1989, p. 245 à 264 (voir aussi, à propos du « spinozisme » de Cavaillès, les p. 287 à 308 : « Jean Cavaillès ou l'héroïsme de la raison »). — DELBOS V., *Le Problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, 1893, rééd. Paris, PUF, 1990. — DELEUZE G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968 ; *Spinoza, Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981. — DONAGAN A., *Spinoza*, Univ. of Chicago Press, 1989. — JACQUET C., *Spinoza ou de la prudence*, Paris, Quintette, 1998. — LACROIX J., *Spinoza et le problème du salut*, Paris, PUF, 1970. — LAZZERI C., *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998. — MACHEREY P., *Introduction à l'* Éthique *de Spinoza*, Paris, PUF, 5 vol., 1994. — MATHERON A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969 ; *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971 ; *Anthropologie et politique au XVIIe s. (Études sur Spinoza)*, Paris, Vrin, 1986. — MISRAHI R., *Le Désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Londres / New York, Gordon & Breach, 1972 ; *L'être et la joie. Perspectives synthétiques sur le spinozisme*, Encre marine, 1997. — MOREAU P.-F., *Spinoza, L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994. — NEGRI A., *L'Anomalie sauvage*, Milan, 1981, trad. fr., Paris, PUF, 1982. — POLLOCK F., *Spinoza ; His Life and Philosophy*, Londres, C. Kegan Paul, 1880. — RAMOND C., « Accomplissement éthique et accomplissement physique chez Spinoza », in *Spinoza et la philosophie moderne. Constitutions de l'objectivité*, Paris, L'Harmattan, 1998. — ROUSSET B., *La Perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme*, Paris, Vrin, 1968. — ZAC S., *La Morale de Spinoza*, Paris, PUF, 1959, 2e éd., 1972 ; *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris, PUF, 1965. — TOSEL A., *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le traité théologico-politique*, Paris, Aubier, 1984. — Coll. : *La Etica de Spinoza, Fundamentos y significado*, Actes du colloque de Ciudad Real, Almagro, A. Dominguez éd., Ed. de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992. — *Spinoza on Reason and the « Free Man » (Éthique IV)*, Spinoza by 2000, vol. 4, The Jerusalem Conferences, éd. Y. Yovel & E. J. Brill (à paraître ; on annonce une trad. fr. chez Vrin). — *Studia Spinozana*, vol. 7, 1991 *(The Ethics in the « Ethics »)* — *Studia Spinozana*, vol. 9, *Spinoza and Modernity : Ethics and Politics*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1993.

André COMTE-SPONVILLE

→ *Amour ; Bonheur ; Égoïsme ; Intérêt ; Moralistes français des XVIIe et XVIIIe s. ; Nature , Vie et mort.*

SPIRITUALISME FRANÇAIS

La dimension éthique du spiritualisme français

Le spiritualisme français de la fin du XIXe s. et du XXe s. n'est pas avant tout une philosophie morale, mais une philosophie de l'esprit, dont la double origine est à chercher chez Maine de Biran et chez Kant. Faute de recul, les interprétations courantes insistent plus sur les différences que sur l'inspiration commune de ce mouvement. Les deux représentants les plus marquants en sont Henri

Bergson (1859-1941) et Léon Brunschvicg (1869-1944). Ce dernier, héritier de la philosophie critique (même s'il ne retient pas de Kant tout l'enseignement des trois *Critiques*), fonde toute la démarche philosophique sur l'acte réflexif de la conscience pure, libérée du carcan des catégories fixes ; le premier est le fondateur d'une « métaphysique positive », qui garde du positivisme un respect absolu des faits, mais les éclaire par l'intuition de la durée, en s'appuyant à la fois sur l'observation intérieure et sur l'observation extérieure. Il y a donc un spiritualisme réflexif, qui sera illustré par les philosophes René Le Senne (1882-1954), Louis Lavelle (1883-1951) et Jean Nabert (1881-1960), et un spiritualisme positif, dont les principaux représentants seront Édouard Le Roy, Jacques Chevalier (et aussi, avec la perception vivante et l'incarnation, Merleau-Ponty), sans compter tous ceux qui se réclameront de Bergson, comme Gabriel Marcel, Jean Wahl, et en philosophie morale, Vladimir Jankélévitch. Le spiritualisme de Bergson est une philosophie de l'esprit incarné et du retour au concret (qui a pénétré tous les domaines de la vie intellectuelle et artistique française, y compris la vogue phénoménologique des années d'après-guerre), tandis que celui de Brunschvicg, plus proche de l'idéalisme fichtéen, est réflexion de l'esprit pur sur lui-même. Au demeurant, la philosophie de Brunschvicg comme celle de Bergson sont résolument modernes, en ce qu'elles s'opposent à tout substantialisme, et pensent la réalité de l'esprit comme adaptation souple à la mobilité du réel.

La position du problème moral

Bergson a longtemps tardé à donner sa réflexion éthique, dans son grand livre, *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932). Mais certains thèmes fondamentaux de sa pensée ont une résonance éthique indéniable : dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), le problème posé est celui de la liberté du moi ; certes, il s'agit d'abord de démontrer, sur le terrain des faits, les limites du déterminisme, qui ne permet pas de comprendre comment le moi profond peut s'exprimer dans un acte libre. Mais, quand Bergson écrit que « beaucoup vivent et meurent sans avoir connu la vraie liberté », il montre que la philosophie est une véritable conversion qui permet à l'homme d'agir « avec l'âme entière ». Avec *Matière et Mémoire* (1896), livre dont l'objet est de démontrer la réalité de l'esprit (et inscrit donc décisivement Bergson dans le spiritualisme), ce sont les différents niveaux de la conscience qui sont mis en évidence, de sorte que l'automatisme relève du niveau le plus bas, physiologique, alors que l'acte humain de créer relève au contraire de la conscience la plus haute qui sait passer de la pure spiritualité désintéressée à l'action concrète. *L'Évolution créatrice* (1907) insiste fortement sur le thème de la volonté, qui traverse l'univers par l'élan dynamique de la vie ; et l'importance de l'effort volontaire est constamment soulignée. Conscience, esprit, liberté et volonté sont les maîtres mots de la pensée de Bergson avant *Les Deux Sources*. Et cependant, le problème moral n'est pas directement abordé ; toute la philosophie bergsonienne apparaît comme une philosophie de la création humaine ; dans toute sa générosité intellectuelle, elle pose la valeur de l'effort créateur, sanctionné par la joie, qui donne à l'homme l'assurance qu'il a accompli sa destination. La forme morale de l'effort volontaire est limitée à la création de soi par soi, création dont tout homme est capable (à la différence de la création intellectuelle ou artistique). Mais Bergson n'aborde pas encore le problème de la responsabilité humaine, de la faute, ni celui de Dieu. Son optimisme philosophique semble alors ignorer le problème du mal.

Il ne faudrait pas croire pourtant que *Les Deux Sources* marquent un revirement de la pensée de Bergson. Ce sont tous les thèmes bergsoniens, vivifiés dès le départ par l'intuition de la durée, qui sont mobilisés pour traiter, d'une façon tout à fait neuve, le problème de la morale et de la religion. D'où vient l'énergie qui anime les hommes en ce domaine ? Bergson distingue deux sources d'énergie différentes. La première n'est pas proprement créatrice, bien qu'elle donne aux hommes la force d'agir : c'est la société ; la puissance du groupe vise à sa propre conservation ; elle est la source d'une morale et d'une religion closes. À la morale close et à la religion sociale s'opposent l'appel du héros et du saint, la force spirituelle des grands hommes qui renouvellent la vie morale de l'humanité.

Léon Brunschvicg a profondément marqué l'Université française par son idéalisme postkantien ; son œuvre semble d'abord consacrée au problème de la connaissance, par sa critique des catégories, son étude des *Étapes de la philosophie mathématique* (1912) et de *La Causalité physique et l'expérience humaine* (1922). Cependant, l'idée directrice en est la réalisation progressive de l'acte réflexif de la conscience, se libérant de ses conditions objectives de façon à accéder à la conscience pure. Elle est exprimée en 1927 dans une grande fresque, *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, où toute l'histoire de la philosophie est repensée et présentée comme la conquête progressive de l'autonomie de la réflexion sur les oppositions sans cesse renaissantes à la valeur de la conscience. Comme chez Hegel, le développement de l'histoire de la philosophie est un mouvement immanent de déploiement des valeurs spirituelles. Mais ce que Hegel nomme l'Esprit Absolu est repensé par Brunschvicg en termes de valeurs ; ceci s'exprime dans *La Vie de l'esprit* (1900), *La Raison et la Religion* (1939), et aussi dans l'intérêt, jamais démenti, pour l'œuvre de Pascal. L'idéalisme de la conscience réflexive refuse la synthèse transcen-

dantale, et se présente comme une antithétique du progrès immanent et de la dégradation des valeurs toujours menaçante.

La conscience morale et le devoir

Pour Bergson, l'obligation morale forme une totalité organique à laquelle nul ne peut se soustraire ; elle est comme la résultante des multiples habitudes auxquelles le moi social doit se plier. Intériorisant les conduites prescrites par la société, nous réalisons notre devoir social sans même en avoir conscience. La conscience morale naît de l'effort sur soi-même qui est nécessaire dans certains cas exceptionnels ; mais la *source* de l'obligation morale n'est pas la raison, car sa force vient de l'ensemble de la pression sociale sur l'individu. Cependant, l'obligation morale naturelle n'est pas une nécessité biologique de type automatique et instinctif ; elle est la forme intelligente de cette nécessité, en tant que l'intelligence humaine est le plus haut fruit de l'évolution de la vie.

Mais seule la morale naturelle se réduit à l'obligation ; la morale complète et parfaite s'est incarnée en des hommes exceptionnels, sages de la Grèce, prophètes d'Israël, Arhants du bouddhisme, saints du christianisme. La question posée par cette morale supérieure est : d'où vient que tous ces hommes ont trouvé d'autres hommes pour les imiter ? C'est une autre énergie que celle de la société globale, à savoir un appel, qui s'exprime dans l'amour de l'humanité : cette énergie est la sensibilité, seule susceptible (en dehors de l'habitude et de l'instinct) d'agir directement sur la volonté. Toute création humaine provient d'une émotion neuve, qui, soulevant les profondeurs d'une âme exceptionnelle, se propage à d'autres âmes par contagion. L'émotion créatrice se prolonge en élan du côté de la volonté, et en représentation explicative du côté de l'intelligence. L'appel du héros est la force d'élan moral ; l'œuvre métaphysique est la force intellectuelle. L'émotion créatrice en morale est l'enthousiasme d'une marche en avant ; elle est d'emblée un sentiment de libération. L'âme libérée est replacée dans la direction de l'élan vital ; elle est imprégnée par l'amour de l'humanité ; elle éprouve la joie de sentir tous les obstacles s'effacer devant son élan créateur. Mais entre l'âme close, qui respecte les obligations sociales statiques, et l'âme ouverte, qui entraîne une foule à sa suite et sent en elle une force capable de vaincre tous les maux, « il y a l'âme qui s'ouvre » : c'est le niveau de la contemplation pure et du détachement. À ce niveau se situent les théories morales du devoir, la vie théorétique d'Aristote, et les attitudes religieuses purement contemplatives ; leur point commun est d'être un arrêt pris sur l'élan qui entraîne la morale ouverte, et, de ce fait, de se couper de l'énergie morale vraie. La supériorité du christianisme et des mystiques chrétiens sur toutes les autres formes religieuses et morales est d'unir l'action à la contemplation de façon indissoluble. Bergson cite en exemple, outre Jésus, saint Paul, sainte Thérèse d'Avila, saint François d'Assise, Jeanne d'Arc (qui n'avait pas encore été canonisée). C'est dire qu'il ne s'intéresse qu'aux saints qui ont créé un élan à leur suite par leur ascendant propre. Ainsi, à l'obligation morale qui est une contrainte dont la force vient du groupe, doit être substituée, grâce à l'impulsion des saints et des héros, la « création de soi par soi » dont tout homme est capable. Telle est la formulation bergsonienne du devoir.

Selon Brunschvicg, la conscience morale est une expression de la vie de l'esprit ; l'idée se prolonge et s'extériorise en action. Notre individualité morale, avec sa force pratique, est caractérisée par un certain ordre de joies, vers lesquelles elle s'oriente par la volonté libre, objet et but de la décision. L'obligation morale n'est donc pas fondamentalement obéissance ; elle naît de la loi objective de l'humanité, et l'individu acquiert sa liberté spirituelle en se mettant au service de l'humanité. C'est l'esprit qui fait progresser l'humanité, grâce à l'intimité spirituelle d'où naît la communauté morale. La source de la moralité est la pensée de l'unité, et c'est l'idée de notre destinée morale comme unité spirituelle qui fait entrer la religion dans notre vie et marque notre existence entière d'un caractère religieux.

Le Senne, dans une thèse d'inspiration kantienne sur *Le Devoir* (1930), semble définir sa philosophie morale comme un « idéalisme à l'impératif » ; avant d'évoluer vers une théorie de la valeur, il soutient que la raison n'est rien d'autre que le devoir de *créer* l'être, et son idéalisme est absolu, dans la ligne de son maître Hamelin, pour lequel c'est la conscience elle-même qui engendre les conditions de son expérience. Mais Le Senne conçoit la raison non comme normative, mais comme vivante dans l'existence personnelle de chacun. Pour lui, la contradiction est partout présente, et en particulier dans la guerre entre les hommes, mais elle n'est pas absolue ; elle est l'obstacle qui provoque l'esprit, et l'amène à se révéler. La moralité naît de la contradiction, qui interdit le dogmatisme. La conscience morale n'affirme pas un nouveau dogmatisme, mais une exigence, qui est le devoir. Elle affronte la contradiction, et manifeste ainsi l'essence de l'esprit. Le devoir est « l'idée exigeant l'être », et le réel est pour nous cette aspiration de la volonté morale. L'opposition du sacrifice et du succès n'est que le reflet de la contradiction au cœur de l'action morale. Comme pour Brunschvicg, il n'y a pas d'exigence morale sans sacrifice. L'idéalisme absolu est l'expression philosophique de cette exigence.

La conscience morale et l'être

Le Senne et Lavelle ont signé ensemble un « Manifeste de la philosophie de l'esprit », en créant la collection du même nom chez Aubier

(1934). Mais l'œuvre de Lavelle est d'abord une métaphysique de l'être comme acte, une philosophie de l'esprit saisi en son dynamisme créateur. L'expérience sensible ouvre au philosophe la voie de la dialectique du monde sensible ; l'expérience métaphysique ouvre celle de la dialectique de l'éternel présent. Cette philosophie de la présence spirituelle, étant fondée sur l'expérience réflexive de la conscience incarnée, a une dimension éthique que Lavelle a dégagée dans ses ouvrages les plus célèbres, qu'il a appelés lui-même « œuvres morales » : *La Conscience de soi* (1933), *L'Erreur de Narcisse* (1939), *Le Mal et la Souffrance* (1940), *Traité des valeurs* (1951-1955) et, à titre posthume, *Conduite à l'égard d'autrui* (1958).

L'intériorité est la voie royale de l'expérience métaphysique ; mais elle implique l'examen éthique de la conscience par elle-même. L'acte par lequel la conscience se constitue comme être est un Acte qui la dépasse, et ne peut être qu'absolu, quoique reflété en des proportions limitées. Ainsi l'être de Dieu, en tant qu'acte créateur absolu, est présent en tout être qui agit et participe de lui. La liberté d'agir, dont la première forme est la liberté que j'ai de me mouvoir, est de poser un acte sous le regard de Dieu, et cet acte a d'emblée une valeur absolue. La philosophie est donc immédiatement discipline de vie ; la conscience n'est pas d'emblée transparente à elle-même ; mais l'expérience métaphysique, qui est celle que je fais de mon être comme d'un être qui me dépasse et auquel je participe, implique que je recherche la pureté et la simplicité du regard intérieur. Si je dois faire de l'existence qui m'est donnée (sans que j'y sois pour rien) une essence qui se constitue, et une destinée qui a un sens, alors l'expérience métaphysique la plus humble en apparence a un aspect éthique. La liberté métaphysique consiste à transformer la donnée que je rencontre en une opération qui est mienne et où je me reconnais. Il ne s'agit pas de nier le caractère irrationnel et involontaire de la situation qui m'est donnée ; mais il s'agit de la spiritualiser. Comme pour Brunschvicg, l'expérience morale selon Lavelle est la purification nécessaire pour accéder à la vie spirituelle la plus haute, selon une orientation platonicienne revivifiée par la conception moderne de la conscience, éclairée par le christianisme. L'ascèse inhérente à la pensée philosophique fait de chaque ouvrage de philosophie un « livre de vie ». Mais le spiritualisme de Lavelle, moins intellectuel que celui de Brunschvicg, est revivifié par le souffle d'une sensibilité pleine de discernement. La conscience de soi n'est pas une réalité donnée, mais un cheminement vers la pure intériorité, à travers les multiples expériences de l'existence (la solitude, le métier d'écrivain, l'amour, la mort).

Les thèses de Lavelle sur l'intimité spirituelle impliquent : le caractère éminemment dépassable, et dépassé du sujet moral, et l'abandon radical de l'activisme volontariste au profit d'un dynamisme ontologique ; le rapport entre une intimité personnelle et une intimité universelle, qui implique une conscience universelle, et du même coup l'abandon de l'idéalisme subjectif ; le panthéisme comme étape obligatoire de la pensée, et comme étape toujours déjà dépassée. La découverte de la valeur comme immanence de la transcendance marquera donc un stade logique de cette philosophie, héritière de l'augustinisme et du spinozisme, et en ceci plus originale que celles de Brunschvicg et de Le Senne.

Dans une philosophie de l'Esprit comme conscience spirituelle intime, la vertu première est nécessairement la sincérité envers soi-même et envers autrui, et l'obstacle majeur à l'épanouissement moral est l'amour-propre, avec tous les fantasmes de la vanité. *L'Erreur de Narcisse* est l'étude de la lutte de la conscience avec l'amour-propre pour faire triompher la douceur, l'accueil de l'autre, la sérénité de la sagesse. Autrement dit, la question éthique par excellence est posée : comment faire en sorte que la relation à autrui soit entièrement débarrassée de l'amour-propre ? Ce qui revient à exiger une éthique qui n'ait aucun rapport avec une politique. Lavelle répond en éclairant le mystère de la destinée personnelle : chacun est appelé à découvrir son propre génie, et il ne peut le faire que dans l'humilité. La solitude doit être affrontée pour être vaincue. L'orgueil immobilise notre être et le fige dans une image artificiellement composée, où il refuse l'amour et s'isole irrémédiablement. Mais la vérité permet seule le « commerce des consciences », une communication fructueuse, qui n'est pas celle des *états* de conscience, mais celle des actes d'êtres en perpétuelle évolution. Narcisse trouve la mort car il s'immobilise dans la contemplation de sa propre image, et refuse donc implicitement la vie. Au contraire, le bon amour de soi nous ouvre à l'amour de l'autre ; et ainsi est rendu possible un espace spirituel où s'accomplit en liberté le meilleur de l'humanité.

La conscience morale et la réflexion

Jean Nabert, condisciple de Lavelle à l'université de Lyon, est le plus moraliste des spiritualistes français. Ses deux ouvrages, *Éléments pour une éthique* (1943), et *Essai sur le mal* (1955), traduisent cette inspiration éthique fondamentale. Cependant, la méthode de Nabert est la méthode réflexive, autrement dit l'analyse scrupuleuse des actes par lesquels la conscience se constitue et se connaît. Il y a donc, comme chez Bergson, un enracinement psychologique de la réflexion philosophique, sensible dans la thèse sur *L'Expérience intérieure de la liberté* (1924), où Nabert défend contre Bergson la conception de la liberté comme causalité psychologique. C'est encore le grand mérite des trois premiers chapitres des *Éléments pour une éthique* que d'analyser réflexivement les expériences psychologiques de l'échec, de la faute

et de la solitude, comme les expériences privilégiées, quoique négatives, d'où surgit l'exigence morale, qui est celle de l'acte thétique de la conscience. La raison de cette *via negativa* en éthique est très profonde : c'est l'inadéquation du moi à lui-même, principe qui permettra d'expliquer comment le mal s'insère dans l'expérience humaine. Dans le moi empirique peuvent être déchiffrées les marques de son aliénation ; et le fossé entre moi empirique et conscience pure n'a rien d'accidentel ; il est la structure fondatrice de l'expérience humaine.

Le conformisme a cru voir en Nabert un kantien ; en fait, il représente la thèse axiologique radicale du spiritualisme ; son kantisme est proche de Lachièze-Rey, héritier du spiritualisme de Lachelier, Lagneau ou encore Arthur Hannequin. Là où Kant fondait la possibilité de la connaissance scientifique sur la synthèse transcendantale comme sur une combinaison entre concepts subsumants et intuitions subsumées, Lachièze-Rey parle d'« activité spirituelle constituante » ; concevoir la synthèse transcendantale comme l'acte où l'esprit révèle son essence est le propre du kantisme spiritualiste français, qui assimile Esprit et conscience pure, et doit beaucoup à Fichte et à Maine de Biran, car il s'interdit de dépasser les limites de l'autoréflexion du sujet en soi. En cela la réflexion peut porter les expériences concrètes de la conscience au niveau transcendantal, car elle dégage en elles ce qui relève de l'expérience de la conscience pure (en particulier dans l'étude de la perception ou de l'affectivité), de façon à pouvoir révéler l'unité transcendantale qui est à l'arrière-fond de leur diversité, autrement dit « l'autoposition de l'acte où le sujet pur se constitue ». Comme chez Lavelle, la démarche philosophique est conversion au sens fort, orientation de la réflexion vers la pure subjectivité. Jusqu'à sa fin, Nabert n'a cessé de méditer sur les conditions philosophiques nécessaires pour penser l'acte de conversion, comme acte initial de la liberté de l'esprit. Mais, s'il a refusé d'adhérer à la « philosophie de l'esprit » de Lavelle et de Le Senne, c'est par un rejet explicite de l'ontologie métaphysique qui risquerait de faire de l'Esprit une substance immuable.

La valeur et les valeurs

Le Senne, dans la seconde édition, entièrement réécrite, de son *Introduction à la philosophie* (1939), propose une analyse de la valeur et des valeurs, en relation à l'essence du spiritualisme défendant les valeurs de l'esprit à travers la reconnaissance de l'existence personnelle. La transcendance de la valeur se manifeste dans le fait que nous ne pouvons nous l'approprier, et réfute toute éthique qui reposerait sur la décision volontaire ; elle est le lien entre l'Esprit universel et nous ; elle montre l'immanence éternelle de l'Esprit au cœur des esprits. La première valeur est la vérité, mais n'est pas la seule valeur, car la beauté et le bien sont aussi des valeurs cardinales, chacune de ces valeurs n'étant que la diffraction dans un ordre particulier de la valeur des valeurs : Dieu. Dieu est la Valeur absolue, et il est source de toute valeur ; c'est lui qui donne à la valeur sa possibilité d'exister.

L'*Esquisse d'une théorie des valeurs* (1939) du philosophe belge Eugène Dupréel (1879-1967) cherche, d'une façon pluraliste, à poser tous les problèmes philosophiques en termes de valeur, notion très largement définie par la consistance et la précarité. L'objet investi d'une certaine valeur a un élément de consistance qui n'est pas fonction d'une variable donnée dont il pourrait dépendre ; ceci est applicable à la valeur économique comme à la valeur morale. En ce sens la valeur est rangée sous l'idée d'un certain ordre. Le caractère de précarité de la valeur lui vient du sujet ; l'ordre ne peut pas être posé comme indépendant du sujet ; il doit être reconnu. En toute valeur, on trouve la synthèse de la référence à un ordre, de l'idée de cette valeur et de l'adhésion d'un sujet. Mais les valeurs se hiérarchisent, et posent le problème de la valeur des valeurs. Les valeurs absolues ont pour seule spécificité la référence à un ordre idéal et non réel, de telle sorte qu'elles peuvent prétendre à l'universalité. Par la référence à un ordre idéal, elles se soustraient à tout caprice individuel ; mais l'adhésion des consciences va de pair avec leur universalité. Plus la valeur est consistante, plus elle est donc « précaire » en ce sens.

La tendance au monisme de la pure réflexivité est forte chez Nabert. Elle bute cependant devant l'irréductible multiplicité des valeurs, sur laquelle il a fait cours (sans doute en 1940-1941) : le vrai et le juste ne font pas plus une unité absolue que le beau et le bon. Une fondation ontologique des valeurs ferait de celles-ci de simples reflets de l'être dans la conscience. La pluralité des valeurs serait ainsi réduite, mais non justifiée rationnellement. La solution proposée par Nabert est profondément métaphysique : toutes les valeurs sont un effort pour faire paraître l'invisible dans le phénomène. L'esprit se conquiert lui-même, non par purification en direction de l'unité (Plotin), mais par incarnation en des valeurs plurielles. À la pluralité des valeurs correspond, sur un mode symbolique, la pluralité irréductible des foyers de la réflexion, c'est-à-dire des différentes directions où s'engage la conscience pour manifester l'invisible : les valeurs de connaissance sont l'expression symbolique du désir de vérité de la conscience ; les valeurs esthétiques sont l'expression sensible de l'opération et du sentiment de la conscience ; les valeurs d'action sont le symbole d'un désir de la conscience qui est de transformer le sensible, mais qui n'y parvient jamais de façon adéquate ; les valeurs de communication, amour, amitié, sont liées à la manifestation de soi par laquelle la conscience prend possession d'elle-même en s'ouvrant aux autres ; les valeurs religieuses sont la source de

toutes les valeurs, en tant qu'elles expriment par excellence la conversion grâce à laquelle la conscience se met en face de l'absolu. Elles renvoient donc à la conscience philosophique et religieuse. Religion et philosophie se rapprochent d'autant plus que les valeurs religieuses sont détachées des religions positives, et que l'objet de la réflexion est la révélation absolue de l'absolu. La pluralité des valeurs nous ouvre ainsi l'accès au divin, puis à Dieu.

Le *Traité des valeurs* de Lavelle est comme le couronnement de ces fines analyses dans toute leur diversité. Malheureusement, le second tome de l'ouvrage est inachevé. Le domaine de la valeur est celui de la rupture de l'indifférence qui nivelle tout et soumet la conscience aux lois du monde. La valeur n'est ni objective, ni subjective, parce qu'elle est un effort pour subjectiver l'objet, pour relier l'acte à la donnée, l'individuel à l'universel. La valeur est comme une échelle dont les degrés axiologiques extrêmes seraient le bien et le mal. Les niveaux de valeur impliquent la diversité et la hiérarchie des valeurs, qui expriment les degrés de la participation de la valeur à l'être. La valeur s'inscrit dans l'ontologie dynamique de l'être comme acte. Le bien et le mal ont une racine métaphysique en ce qu'ils ne sont que par l'acte qui les fait être, chaque conscience pouvant ainsi créer la vérité de l'optimisme ou du pessimisme. La valeur est donc enracinée dans l'intériorité de l'être, comme une rencontre intime de l'absolu. Mais les consciences individuelles sont obligées de poursuivre des fins particulières ; ceci implique qu'elles ne participent à l'unité de la valeur que sous les espèces de la pluralité des valeurs. Cette diversité est la condition même de la participation à l'unité ; elle n'est donc pas irréductible comme pour Nabert. Elle exprime seulement la dialectique inéluctable de la participation, qui fait que nous ne disposons jamais de l'être en lui-même, mais toujours de l'être participé. Notre aspiration à la Valeur suprême doit donc s'incarner dans des valeurs appropriées aux actions particulières que nous pouvons seules réaliser.

Le mal

On a parfois pensé que la philosophie de Bergson éliminait le problème du mal. Or on sait qu'il considérait que le fond de la nature humaine est l'envie, et que son optimisme n'est que le résultat de sa foi philosophique exigeante. Bergson a vu le mal social dans le vertige de la domination technique du monde, et la frénésie de puissance ; il a reconnu dans la guerre la manifestation du mal. Mais il a plus encore rejeté toute forme de pessimisme ; le mal est la condition du bien, et Leibniz a su prendre philosophiquement le mal au sérieux. C'est pourquoi la pensée de Bergson insiste sur le fait que l'humanité tient à la vie, et sur la joie d'espérer et de créer, comme récompense naturelle de l'effort par lequel l'homme dépasse ses propres limites. La joie du mystique est « située par-delà le plaisir et la peine » ; elle est un état d'âme définitif, signe pour l'humanité de sa victoire sur le mal. La philosophie est optimiste par essence, en ce qu'elle défend le courage de l'esprit et la positivité du travail de la raison, qui dépasse l'intelligence, et franchit sans cesse ses propres limites ; mais cet optimisme implique l'existence du mal, qu'il faut sans cesse combattre ; il y a même, dans l'œuvre de Bergson, un tragique inavoué, qui est inscrit dans le fait que tout élan implique sa retombée en inertie et se suscite à lui-même ses propres obstacles.

Les deux œuvres majeures du spiritualisme concernant le mal sont *Le Mal et la Souffrance* (1940) de Lavelle et le célèbre *Essai sur le mal* (1955) de Nabert. Pour Lavelle, la présence existentielle du mal est d'abord sensible, douleur corporelle et souffrance de l'âme, puis morale sous la forme de la faute. La souffrance est une dimension de l'existence qui s'inscrit métaphysiquement dans l'essence sensible et vulnérable de l'homme, en ce sens que c'est une même vérité de notre être que d'éprouver de la douleur et du plaisir. La sensibilité humaine ne peut éviter la souffrance, même si celle-ci révolte la conscience. Donner sens à la douleur, c'est en faire un moyen de communiquer avec autrui, et manifester une volonté de liberté qui détruit l'absurdité initiale. La véritable délicatesse morale, celle qui permet le « commerce des esprits », rend possible le partage des souffrances, en les acceptant comme des réparations du mal que nous-mêmes ou d'autres ont pu commettre.

Le mal moral n'est pas passif, mais actif ; il est possible, parce que l'homme a en lui une capacité de choix « qui porte en elle l'égale possibilité du bien et du mal » ; choisir librement le mal, c'est vivre la contradiction entre la raison et la liberté ; l'esprit peut ainsi céder à la nature au lieu de la maîtriser, car notre liberté n'est jamais donnée définitivement ; elle est imparfaite, et toujours susceptible de se retourner contre Dieu, bien qu'elle soit un don que Dieu nous fait. La vraie conversion spirituelle est d'affirmer avec confiance, et douceur, que le sens et la valeur ne dépendent que de nous. Un seul acte de bonté « suffit à justifier le monde, malgré tout le mal qu'il peut contenir ».

Contrairement aux autres spiritualistes, Nabert fait largement place au tragique (moderne) dans sa pensée et refuse toute solution spéculative au problème du mal. Le tragique antique reposait sur l'affrontement de l'homme à une fatalité extérieure à lui ; le tragique moderne (qui est totalement différent du premier) vient précisément de ce que l'affrontement a lieu à l'intérieur même de l'âme du sujet. Pour Nabert, il y a un tragique plus profond que tous les apaisements de la moralité, une fatalité intérieure qui nous fait approcher le mal. Le mal n'est pas simplement la transgression de normes morales. Le mal est d'abord dans l'inadéquation du moi à lui-même, dans l'inégalité

entre ce qu'il est et ce qu'il fait, dans le fait que le moi empirique ne s'identifie jamais à la conscience pure. Les actes originaires et normatifs du moi ne sont pas l'acte originaire par lequel la conscience purement spirituelle constitue son être. Le mal se lit aussi dans l'impureté de la causalité du moi ; c'est par une « sécession originaire » que la causalité spirituelle se restreint en chaque moi ; la loi génératrice de notre être ne s'identifie pas aux décisions du moi. Il est ensuite dans la « sécession des consciences » ; Nabert insiste sur le fait que le moi ne se retrouve pas lui-même en s'arrachant aux autres. La réciprocité avec autrui est condition de la conscience de soi ; mais, dès l'origine, le mal est présent dans des actes de sécession par lesquels l'autre est d'emblée pour moi l'ennemi, l'étranger, l'adversaire.

Dieu

Pour Bergson, Dieu est un problème moral, car il n'a aucun intérêt pour le Dieu des philosophes, ni pour les démonstrations métaphysiques de son existence. Seul compte pour lui le Dieu-Amour qui soulève l'humanité de sa force généreuse. C'est le Dieu de la mystique chrétienne. Cependant la philosophie ne peut que s'approcher d'un tel Dieu ; elle converge avec le christianisme, mais ne dépasse pas l'expérience, en sorte que Dieu apparaît sur une ligne de fuite, au-delà de la philosophie même.

Comme Bergson, Nabert approche Dieu par le biais du témoignage et du divin. La philosophie est recherche du salut, et le salut exige un Sauveur. On retrouve, avec la conscience philosophique, une exigence d'unité absolue qui dépasse la pluralité des valeurs et des foyers de réflexion. Le divin est pour Nabert une qualité axiologique, un *a priori* normatif à l'égard des actes par lesquels la conscience symbolise dans le visible la pensée de l'inconditionné ou absolu, et à l'égard de l'idée de Dieu. La vie de Dieu ne s'effectue que dans des consciences particulières ; elle s'y exprime par le dépassement de la conscience morale. Le divin, en tant qu'au-delà, relativise les impératifs purement moraux. En tant qu'exigence de la pure conscience de soi, il entre en conflit avec l'expérience morale, car toute la matière du devoir moral, la détermination de la responsabilité, la limitation du droit, sont des éléments éthiques où le divin ne se reconnaît pas. « L'idée du divin crée une dimension de spiritualité dont il ne faut pas craindre de dire qu'elle est foncièrement autre que la dimension spécifiquement morale. Cet *a priori* est un appel lancé à une liberté pour une réalisation infinie. » Mais, pour Nabert comme pour Bergson, aucune norme morale ou sociale ne pourrait subsister si l'on suivait inconditionnellement l'appel du divin ; l'ouvert suppose le clos ; et le divin suppose la conscience morale qu'il dépasse. La vie de Dieu se manifeste par les exemples de sublimité morale ou de sainteté qui témoignent d'une pure causalité spirituelle. C'est par l'humilité devant de tels signes que la conscience manifeste son aspiration au divin et sa véritable intériorité.

C'est une ligne de pensée différente, celle du rationalisme métaphysique, qu'on trouve chez Léon Brunschvicg et chez Louis Lavelle, quand ils traitent du problème de Dieu. Brunschvicg n'a pas traité de Dieu dans son *Introduction à la vie de l'esprit*, et il s'est volontairement tenu à l'attitude religieuse de la conscience. Sa conception de Dieu, exposée dans *La Querelle de l'athéisme*, publiée à la suite de *De la vraie et de la fausse conversion* (1951), s'oppose à tout compromis entre le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et le Dieu des philosophes et des savants. L'homme raisonnable ne peut penser un Dieu surnaturel et transcendant, car c'est dans la conscience qu'il découvre la racine des valeurs. À l'intériorité du Verbe-Raison, il oppose l'extériorité du Verbe-Langage, reprenant en la corrigeant la thèse du *De magistro* de saint Augustin. Le Dieu de Brunschvicg n'est pas personnel ; il exprime la supériorité de l'esprit sur les choses, selon une éthique rationaliste proche de Spinoza.

Le spinozisme n'est pas absent de la pensée de Lavelle, que Lachièze-Rey a considérée comme panthéiste dans *Le Moi, le Monde et Dieu* (1951). En effet, Lavelle soutient qu' « on ne peut pas être philosophe si l'on n'a pas mesuré une fois l'abîme du panthéisme ». L'intériorité n'est pas pour lui la voie de l'immanence absolue ; car elle révèle à l'homme qu'il n'est pas à lui-même sa propre lumière. Ainsi, l'augustinisme de Lavelle combine l'héritage de Pascal et celui de Spinoza, et Brunschvicg lui a été très hostile. Il soutient à la fois que nous sommes créés créateurs, et que notre finitude manifeste la gloire de l'infini. La métaphysique de Lavelle est l'essence même du spiritualisme en ce qu'elle pose un principe universel d'intelligibilité et de réalité ; c'est pourquoi, contrairement à ce qu'on a pu prétendre, la référence à Dieu est constante dans son ouvrage majeur, *De l'Acte*. C'est un Dieu personnel et infini qui se donne à nous par la voie de la méditation intérieure. On ne saurait oublier que Malebranche est le philosophe le plus cité par Lavelle. Et cependant, le Dieu de ce dernier est un Dieu de philosophe.

Le spiritualisme affirme la réalité de l'esprit, et il en résulte une morale de l'effort pour manifester en tout la supériorité de l'esprit sur la loi du monde. La vigueur théorique de ce mouvement est en même temps une attitude éthique : c'est l'exigence de ne jamais céder au poids des choses, de ne jamais prendre l'esprit pour un dogme alors qu'il est une réalité vivante, illuminante, créatrice, dont chacun participe à sa place. Chez Bergson et Brunschvicg, le spiritualisme prend appui fortement sur la connaissance scientifique, comme assise de la rationalité métaphysique ; chez Le

Senne, Lavelle et Nabert, la réflexion sur l'existence prend le pas sur la philosophie de la connaissance, pour mettre en pratique la maxime de Frédéric Rauh, selon laquelle toute expérience est une expérience morale.

● LAVELLE L., *Traité des valeurs*, 2 vol., Paris, PUF, 2e éd., 1991 ; *L'Existence et la Valeur, Leçon inaugurale et résumés des cours du Collège de France*, préf. P. Hadot, postface J. Baruzi, Paris, Collège de France, 1991 ; *De l'Acte*, 2e éd., Paris, Aubier, 1992 ; *De la sainteté, Quatre saints*, 2e éd., Paris, Christian de Bartillat, 1992 ; *La Conscience de soi*, 3e éd., Paris, Christian de Bartillat, 1993. — NABERT J., *Le Désir de Dieu* (ms publiés par P. Levert), Paris, Aubier, 1966 ; *Essai sur le mal*, 2e éd., Paris, Aubier, 1970 ; *Éléments pour une éthique*, 3e éd., Paris, Aubier, 1993 ; *L'Expérience intérieure de la liberté, et autres essais de philosophie morale* (préf. Paul Ricœur), 2e éd., Paris, PUF, 1994.

▶ AMADO LEVY-VALENSI E., *Le Temps dans la vie morale*, Paris, Vrin, 1968. — LACHIÈZE-REY P., *Le Moi, le monde et Dieu*, Paris, Aubier « Philosophie de l'Esprit », 1951. — LAVELLE L., *Le Mal et la souffrance*, 2e édition, Bouère, Dominique Martin Morin, 2000 ; *L'Erreur de Narcisse*, 2e éd., Paris, La Table Ronde, 2003. — MADINIER G., *Conscience et mouvement, étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, Paris, Alcan. 1938. — MAGNARD P. dir. *Métaphysique de l'esprit*, Paris, Vrin, 1996. — PUCELLE J., *Études sur la valeur : La Source des valeurs (1) ; Le Règne des fins (2)*, Paris, Emmanuel Vitte, 1957 et 1959. — RAUH F., *L'Expérience morale*, Paris, Alcan, 1903. — RUYER R., *Le Monde des valeurs*, Paris, Aubier-Montaigne, 1948. — VIEILLARD-BARON J.-L. (coord.), *Philosophie de l'Esprit (Blondel, Lavelle, G. Marcel)*, Hildesheim, Olms, 1999 ; *La Philosophie française*, Paris, A. Colin, 2000.
Sur Bergson : LAFRANCE G., *La Philosophie sociale de Bergson. Sources et interprétations*, Ottawa, Éd. de l'Univ. d'Ottawa, 1974. — SOULEZ Ph. & WORMS F., *Bergson*, Paris, Flammarion, 1997. — VIOLETTE R., *La Spiritualité de Bergson*, Toulouse, Privat, 1968 ; *Annales bergsoniennes*, t. I, dossier sur *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2002 (p. 131-264).
Sur Brunschvicg : CENTINEO E., *La filosofia dello spirito di Léon Brunschvicg*, Palerme, 1950. — DESCHOUX M., *La Philosophie de Léon Brunschvicg*, préf. J. Hyppolite, Paris, PUF, 1949 ; *Brunschvicg ou l'idéalisme à hauteur d'homme*, Paris, Seghers, 1969. — Coll. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, avril-juin 1963 (cinquantenaire des *Étapes de la philosophie mathématique*) et janv.-mars 1970 (centenaire de la naissance de Brunschvicg).
Sur Dupréel : PERELMAN C., « Fragments pour la théorie de la connaissance de M. E. Dupréel », *Dialectica*, 1947, vol. 1, n° 4, et 1948, vol. 2, n° 1. — Coll. : *Revue internationale de Philosophie*, 1968, 83-84.
Sur Lavelle : AINVAL C., *Une doctrine de la présence spirituelle. La philosophie de Louis Lavelle*, Louvain, Nauwelaerts, 1967. — ÉCOLE J., *La Métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, Louvain, Nauwelaerts, 1957 ; *Louis Lavelle et le renouveau de la métaphysique de l'être au XXe siècle*, Hildesheim, Olms, 1997. — HARDY G., *La Vocation de la liberté chez Louis Lavelle*, Louvain, Nauwelaerts, 1968. — LEVERT P., *L'Être et le réel selon Louis Lavelle*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960. — Coll. ; *Actes du Colloque international d'Agen*, Agen, Société académique d'Agen, 1987 ; « Lavelle : philosophie et intériorité », numéro spécial, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2004, n° 2.
Sur Le Senne : DEVAUX A.-A., *René Le Senne ou le combat pour la spiritualisation*, Paris, Seghers, 1968 ; *René Le Senne*, Gênes, 1990. — KÜHN R., *L'Idéalisme axiologique et existentiel de René Le Senne*, Paris, 1986. — MAGNANI R., *Itinerario al valore in René Le Senne*, Rome, Universita Gregoriana, 1971. — PAUMEN J., *Le Spiritualisme existentiel de René Le Senne*, Paris, PUF, 1949. — PIRLOT J., *Destinée et valeur : la philosophie de René Le Senne*, Louvain / Paris, Nauwelaerts / Vrin, 1954.
Sur Nabert : BAUFAY J., *La Philosophie religieuse de Jean Nabert*, Namur, Presses Univ. (« Bibliothèque de la Faculté de philosophie et des lettres de Namur », fasc. 53), 1974. — LEVERT P., *Jean Nabert ou l'exigence absolue*, Paris, Seghers, 1971. — NAULIN P., *Le Problème de Dieu dans la philosophie de Jean Nabert*, Clermont-Ferrand, Faculté des lettres et des sciences humaines, 1980. — THOMAS J.-F., *L'Évolution éthico-religieuse de Jean Nabert vers le Christ des Évangiles*, Paris, Nizet, 1969.

Jean-Louis VIEILLARD-BARON

→ *Bergson ; Christianisme en France ; Jankélévitch, Nabert ; Normes et valeurs.*

SPORT
Sport et éthique

Albert Camus suggérait que le milieu du sport était le seul qui lui eût appris l'éthique (1957). Le fait est que le sport revêt une importance majeure dans la vie de millions d'individus de par le monde, et il a souvent un effet majeur sur la culture dans laquelle il s'inscrit, ainsi que sur la vie des personnes. Les héros sportifs sont souvent considérés par leurs fans comme des modèles à imiter. Les valeurs du monde sportif sont fréquemment adoptées dans un contexte beaucoup plus large. Étant donné cette relation entre le sport et l'éthique, le monde du sport peut offrir aux théoriciens de la morale un domaine d'étude fascinant et instructif, et constituer pour des gens du monde entier une source de valeurs influente, même si elle n'est pas toujours admirable.

Comme le laisse entendre la remarque de Camus, le sport soulève des questions éthiques complexes et importantes. La première porte sur le fait de savoir si la compétition sportive est morale ou non. La seconde porte sur les problèmes moraux qui peuvent se poser dans la pratique du sport. Par exemple, est-il moral d'utiliser des substances telles que les anabolisants pour améliorer les performances des athlètes ? Une troisième question concerne la relation qui existe entre les valeurs du sport et les valeurs prévalant dans l'ensemble de la culture. Par exemple, existe-t-il des valeurs qui sont internes au sport, ou des valeurs que le sport défend, par nature ? Parmi les autres questions éthiques que soulève le sport, citons celles ayant trait à l'égalité entre les sportifs de sexes différents, à la valeur du jeu et des jeux, et au rôle que le sport doit jouer dans les

institutions éducatives. Par ailleurs, l'étude de l'éthique du sport va beaucoup plus loin qu'une application mécanique des théories morales connues à des problèmes spécifiques. Les questions qui se posent à propos du sport peuvent, une fois avérée l'insuffisance des principes éthiques existants, conduire à réviser certaines positions éthiques.

Les valeurs du sport

Certains auteurs affirment que les valeurs présentes dans le sport ne font que refléter les valeurs largement partagées par l'ensemble de la société. Sur le plan éthique, en d'autres termes, le sport serait un miroir de la société dans laquelle il existe. En tant qu'affirmation descriptive, cette thèse réductionniste est contestable. En réalité, les valeurs qui sont importantes dans le sport entrent parfois en conflit avec les valeurs de la majorité des membres de la société. Par exemple, si le sport attache de la valeur à l'accomplissement et au mérite, tandis que la société dans son ensemble récuse de telles valeurs « élitistes », le sport sera en conflit avec l'*ethos* en vigueur. Ou encore, si le sport exige que les individus soient jugés en fonction de leurs résultats, alors que la société est marquée par une hiérarchie fondée sur la naissance, la race ou l'origine ethnique, le sport sera là aussi en opposition avec le système de valeurs de la société.

Les questions éthiques dans le sport, outre leur intérêt intrinsèque, permettent aussi de mettre à l'épreuve des valeurs morales, des principes moraux, voire des théories éthiques elles-mêmes. Le fait de pratiquer un sport est lié à des valeurs telles que l'importance de la réussite, l'excellence, l'équité et la compétitivité ; il n'est donc pas surprenant que des questions morales substantielles au sujet de ces valeurs présentent un intérêt certain pour l'éthique du sport.

Bien que le sport ne se pratique pas nécessairement en compétition, la plupart des sportifs et des amateurs de sport s'intéressent aux compétitions sportives. Dans la mesure où les sports sont des jeux, et où de tels jeux impliquent généralement le fait de gagner et de perdre, le lien entre sport et compétition n'est sans doute pas contingent.

Pour de nombreux critiques, toutefois, l'élément de compétition est ce qui rend le sport moralement contestable : la compétition est associée à l'égoïsme et à l'attitude de celui qui veut gagner à tout prix. Elle conduit à manquer de respect à ses adversaires, voire à les haïr, ceux-ci étant perçus comme de simples obstacles à la réussite, et non comme des personnes à part entière. L'importance accordée au fait de gagner, outre qu'elle évoque l'égoïsme, subvertit la joie du sport en mettant l'accent sur le résultat plutôt que sur la pratique du sport. Pour ces raisons, de nombreux observateurs trouvent le sport de compétition détestable et indésirable, et ils suggèrent de plus que la pratique compétitive du sport est elle-même immorale, parce qu'elle favorise l'égoïsme, le manque de respect aux personnes, et la glorification de la réussite dans la compétition, aux dépens des valeurs plus importantes que sont la participation et le plaisir. Cette critique est-elle justifiée ?

Ces arguments sont assez convaincants quand ils sont dirigés contre une certaine conception du sport compétitif, qui prévaut peut-être dans de nombreuses sociétés, et qui identifie la réussite au fait de gagner et aux récompenses extrinsèques, comme la gloire et la richesse, lesquelles traduisent souvent la réussite aux échelons supérieurs de la compétition. En revanche, il est beaucoup moins évident que le sport de compétition doive nécessairement accentuer ou illustrer l'égoïsme, amener à manquer de respect pour les personnes, ou faire passer au second plan la pratique même du sport. Une telle critique de la compétition doit être dirigée contre les perversions du sport compétitif, et non être considérée comme une critique convaincante de la moralité de la compétition athlétique.

On peut ainsi affirmer que le sport compétitif est moralement défendable lorsque l'épreuve sportive est conçue comme un test, comme un défi que chaque partie lance volontairement à l'autre. Le but de ce défi est de tester les compétences physiques et mentales des concurrents, de sorte que chacun puisse atteindre l'excellence dont il est capable. Vue sous cet angle, la compétition sportive, loin d'évoquer l'égoïsme, est une entreprise coopérative dans laquelle les concurrents s'engagent pour leur bénéfice mutuel. L'une des deux parties seulement va gagner, mais les deux pourront tirer des leçons de cette expérience et progresser dans leur quête de l'excellence.

Au lieu de manquer de respect à leurs adversaires, les concurrents, dans une telle conception du sport, facilitent au contraire la recherche de l'excellence par l'autre. De plus, chacun traite l'autre comme une personne, en réagissant aux talents que l'adversaire a choisi de développer ainsi qu'aux décisions qu'il prend au cours de la rencontre. Le déroulement de l'épreuve est tout aussi important que son résultat, puisque, même si une seule partie peut gagner, les deux peuvent progresser grâce à cette mise à l'épreuve.

Si cet idéal en séduit plus d'un, les critiques ne laissent pas d'affirmer que, en réalité, les compétitions sportives, à tous les niveaux ou presque, sont dominées par un souci excessif du résultat et de la réussite. C'est peut-être vrai, mais il est important aussi de savoir que dans une situation compétitive, l'échec constitue souvent (mais pas toujours, loin s'en faut) une preuve importante que l'athlète qualifié et bien entraîné n'a pas donné le meilleur de lui-même.

La moralité des règles

L'éthique dans les manifestations sportives est souvent identifiée au respect des règles, mais les

questions morales qui s'y posent sont plus profondes que cela. Les règles elles-mêmes sont-elles toujours éthiques ? Par exemple, de grandes organisations athlétiques, comme le Comité olympique international, interdisent, dans les compétitions qu'elles dirigent, l'utilisation de certaines substances telles que les anabolisants. Une telle interdiction est-elle justifiée ?

L'argument selon lequel cette interdiction empêche les athlètes de se faire du tort semble excessivement paternaliste à de nombreuses personnes, en particulier lorsque les sportifs en question sont des adultes compétents et informés. L'allégation selon laquelle l'utilisation de ces substances est « contre nature » ne semble guère nous aider non plus, en partie parce que la frontière entre naturel et non naturel est floue, mais surtout parce qu'on ne saurait identifier ce qui est non naturel à ce qui est moralement mauvais ou inacceptable. Une autre défense de l'interdiction du dopage consiste à dire que son utilisation est injuste vis-à-vis des autres concurrents et que les capacités ainsi artificiellement améliorées banalisent le défi sportif en facilitant l'accomplissement de performances exceptionnelles. Cependant, les défenseurs du dopage répondent que son utilisation ne serait pas injuste si elle était accessible à tous, et que le dopage n'influe pas plus sur le défi sportif que ne le font les innovations technologiques, dont l'emploi est généralement autorisé. Ces réponses ne sont peut-être pas défendables, en définitive, mais les tentatives visant à justifier l'utilisation du dopage soulèvent néanmoins de réelles questions philosophiques. Par exemple, peut-on invoquer l'idée d'un contrat social hypothétique entre les athlètes pour montrer que dans des conditions équitables de choix impartial, ils ne seraient pas d'accord pour autoriser l'usage des anabolisants, puisque les dangers pour tous seraient grands et que les chances d'acquérir un avantage significatif, dans l'hypothèse où ces substances seraient accessibles à tous, seraient faibles ?

D'autres théoriciens ont soulevé la question de savoir si le fait de contourner les règles revient toujours à tricher ou est toujours injuste. Par exemple, la violation d'une règle pour obtenir un avantage stratégique est-elle injuste ? On peut affirmer que, puisqu'un jeu est défini par des règles, et que les participants ont tacitement consenti à jouer le jeu, c'est-à-dire à respecter les règles, la faute commise intentionnellement équivaut à tromper l'adversaire, car elle viole l'accord initial quant à la manière dont le jeu devait se dérouler. D'autres répondent que le jeu n'est pas simplement constitué par les règles qui le gouvernent, mais aussi par un *ethos*, un ensemble de conventions tacites, qui autoriserait les sportifs à commettre une faute stratégique dans certaines circonstances. D'autres encore soutiennent que, le non-respect des règles étant puni de pénalités, la faute stratégique n'est pas analogue à une violation criminelle de la loi, mais s'assimile plutôt à une action qui peut être admise à un certain prix.

Ce débat intéresse les sportifs qui veulent savoir ce qui est moral au sein de la compétition, mais il soulève aussi des questions philosophiques présentant un intérêt théorique. Par exemple, devrions-nous considérer que l'épreuve sportive est régie par un accord mutuel entre les parties, qu'il soit réel, tacite ou hypothétique ? Dans ce cas, quels en seraient les termes ?

Ainsi, si les règles d'une activité à laquelle nous consentons volontairement interdisent une certaine conduite, cette conduite devient-elle admissible si le contrevenant est prêt à payer la pénalité ? Alors que la réponse serait clairement négative dans le cas de sanctions criminelles, il n'est pas aussi évident que les règles constitutives du sport doivent toujours être envisagées dans la même optique que les règles du droit pénal. Par exemple, au golf, le coup unique qui pénalise le fait qu'on déclare sa balle injouable et qu'on la place dans un endroit plus favorable peut être conçu comme le prix à payer pour un choix particulier plutôt que comme une sanction pour une infraction. La réflexion sur l'éthique du sport peut donc nous aider à clarifier nos intuitions quant à ce qui est juste ou non, et à recourir aux conceptions du choix hypothétique et du contrat social comme offrant les meilleurs modèles d'une bonne épreuve sportive.

Le rôle de la violence dans le sport suscite d'autres questions. Le football américain, par exemple, est-il nécessairement violent ? Si la violence suppose l'intention de nuire à l'autre par l'usage de la force, devrions-nous distinguer l'usage non violent de la force de son usage violent ? La boxe, qui semble impliquer nécessairement l'usage de la violence et de la force, est-elle acceptable ? Peut-on la défendre pour la raison d'inspiration libertarienne que les participants choisissent librement de boxer, ou un tel choix est-il presque toujours faussé, parce que dicté par la nécessité économique ?

Morale et sport

Même si l'on peut admettre qu'il existe des normes idéales de la compétition sportive, les critiques maintiennent, parfois à juste titre, que de tels idéaux sont souvent corrompus dans le monde réel. Ainsi, en dépit des réformes promulguées aux États-Unis par la National Collegiate Athletic Association (Association nationale pour le sport universitaire), de nombreux observateurs pourraient souligner que les grands programmes sportifs interuniversitaires sacrifient l'éducation des athlètes au profit de la réussite sportive et des rétributions financières qui l'accompagnent. L'influence des énormes rétributions économiques de la réussite sportive, sans parler des pressions poussant à défendre les couleurs de sa nation et des intenses loyautés régionales qui caractérisent la

compétition internationale, tend-elle aussi à saper l'éthique de la compétition sportive conçue comme quête mutuelle de l'excellence parmi les concurrents ? D'autre part, de telles influences, lorsqu'elles restent dans des limites appropriées, ne rendent-elles pas le sport plus divertissant, plus passionnant pour des millions de spectateurs, et n'accroissent-elles pas aussi la part de défi pour les participants ?

La nature de l'égalité entre les sexes dans le sport revêt aussi une grande importance sur le plan moral. Quelles sont les exigences de la justice et de l'équité, au regard du fait que les femmes sont de plus en plus présentes dans le sport de compétition ? Par exemple, l'équité exige-t-elle que les hommes et les femmes qui pratiquent le même sport reçoivent des prix identiques, même si le public ne porte pas le même intérêt aux épreuves masculines et féminines ? Les programmes athlétiques distincts pour les femmes reflètent-ils de véritables différences entre les sexes, ou disparaîtraient-ils dans une société égalitaire ? L'égalité entre les sexes doit-elle être comprise comme l'égalité des possibilités de participation, ou les résultats (par exemple, la proportion d'hommes et de femmes qui participent aux programmes sportifs proposés par les institutions éducatives) doivent-ils être le critère de la justice et de l'égalité dans ce domaine ?

Le rôle des valeurs sportives dans la formation des valeurs culturelles plus générales constitue aussi un domaine d'étude tant pour les philosophes que pour les sociologues du sport. Les sports reflètent-ils ou valident-ils les valeurs de hiérarchie et de domination parce qu'ils mettent l'accent sur la compétition, sur la réussite et sur l'exigence d'obtenir des résultats méritoires ? Dans ce cas, de telles valeurs sont-elles nécessairement pernicieuses ? Devons-nous rejeter des normes d'excellence simplement parce que leur application divise les concurrents entre ceux qui atteignent ces normes et ceux qui ne les atteignent pas ? Existe-t-il un ensemble de valeurs de base, communes à tous les sports compétitifs – telles que la persévérance, le souci de l'excellence et une analyse honnête de ses forces et faiblesses – qui soit relativement indépendant de toute idéologie partisane et largement défendable ? Dans ce cas, le sport de compétition pourrait-il être, comme le suggérait Camus, un important outil d'éducation morale ?

La réflexion sur l'éthique du sport présente ainsi un intérêt en raison du rôle important que joue le sport dans de nombreuses cultures, mais elle présente également un intérêt philosophique. Une telle réflexion nous incite à comprendre et à évaluer différentes façons de concevoir des valeurs telles que la compétition, l'équité, le respect pour les personnes, et l'égalité. De plus, le rôle de ces valeurs dans le sport peut nous amener à réviser la place qu'elles occupent dans d'autres domaines. Par exemple, un engagement en faveur de l'égalité implique-t-il que les inégalités qui résultent de la compétition sportive sont en quelque sorte illégitimes ou contestables, même si une bonne épreuve sportive n'est possible que dans la mesure où des participants choisissent de se soumettre au test d'une épreuve mutuelle ? La réflexion philosophique sur ces questions éthiques soulève des problèmes qui sont d'un grand intérêt théorique, mais qui peuvent aussi présenter un intérêt concret lorsqu'on les applique à l'évaluation des pratiques réelles dans le monde sportif. Lorsque la pratique s'écarte des critères normatifs appropriés, la réflexion philosophique peut offrir de précieux moyens de critiquer les pratiques sportives existantes et de favoriser leur amélioration.

► ARNOLD P. J., « Sport and moral education », *The Journal of Moral Education*, 1994, 23, 75-89 ; *Sport, Ethics and Education*, Continuum International Publ., 1997. — BEST D., *Philosophy and Human Movement*, Londres, Unwin Education Books, 1978. — CALLOIS R., *Les Jeux et les hommes : le masque et le vertige*, Paris, Gallimard « Folio », 1991 ; *Jeux et Sports*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1968. — CAMUS A., « Le Pari de notre génération », *Demain*, 1957. — CHARRETON P., *Le Sport, l'ascèse, le plaisir : éthique et poétique du sport dans la littérature moderne*, CIRIEC, 1990. — CLIFFORD C. & FEEZELL R., *Coaching for Character : Reclaiming the Principles of Sportmanship*, Champaign (Ill.), Human Kinesis, 1997. — COLEMAN J. & BAUM G., *Le Sport*, Beauchesne, 1989. — FRALEIGH W., *Right Actions in Sports : Ethics for Contestants*, Champaign (Ill.), Human Kinetics, 1984. — GENZLING C. dir., *Le Corps surnaturé : les sports entre science et conscience*, Paris, Autrement, 1992. — HUIZINGA J., *Homo Ludens*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1950. — HYLAND D., *The Question of Play*, Lanham (Md.), Univ. Press of America, 1984. — KRETCHMAR S., *Practical Philosophy of Sport*, Champaign (Ill.), Human Kinesis, 1994. — LOLAND S., *Fair play in sport : A moral norm system*, London/New York, Routledge, 2002. MCNAMEE M. J. & PARRY S. J., *Ethics & Sport*, Londres, E. & FN Spon, 1998. — MIAH A., *Gentically modified athletes : Biomedical ethics, gene doping & sport*, New York, Routledge, 2004. — MORGAN W. & MEIER K. V. éd., *Philosophic Inquiry in Sport*, Champaign (Ill.), Human Kinetics Publ., 1988. — POSTOW B. éd., *Women, Philosophy, and Sport : A Collection of New Essays* (NJ), Scarecrow Press, 1983. — SHIELDS D. & BREDEMEIER B. J., *Character Development and Phisical Activity*, Champaign (Ill.), Human Kinesis, 1995. — SIMON R., *Fair Play · Sports, Values, and Society*, Boulder (Co.), Westview Press, 1991 ; *Fair Play : The ethics of sport*, Boulder (Co.), Westview Press, 2003. — SUITS B., *The Grasshopper : Games, Life, and Utopia*, Toronto, Univ. of Toronto Press, 1978. — SULLIVAN G. & LAGOWSKI B., *The Sports Curmudgeon*, New York, Warner Books, 1993. — WEISS P., *Sport : A Philosophic Inquiry*, Carbondale (Ill.), Southern Illinois Univ. Press, 1969. — Coll. : *Journal of the Philosophy of Sport*, Champaign (Ill.), Human Kinetics Publ. (publ. annuelle de la Philosophic Society for the Study of Sport).

Robert L. SIMON

→ *Courage , Dopage ; Éducation ; Égalité ; Professionnelle (Éthique) ; Violence.*

STOÏCISME ANCIEN
La philosophie morale de Chrysippe et l'ancien stoïcisme

« S'il n'y avait pas eu Chrysippe, il n'y aurait pas eu de Portique [c'est-à-dire : de stoïcisme] ». Ce dicton ancien (cité par Diogène Laërce, VII, 183) autorise à mettre en relief, dans le titre même d'une présentation de l'éthique de l'ancien stoïcisme, le nom d'un philosophe qui ne fut cependant pas le fondateur de l'école stoïcienne, mais plutôt son refondateur, et qui doit surtout sa gloire actuelle à son génie de logicien.

Rappelons brièvement quelques points de repère. L'école stoïcienne tire son nom de la *Stoa Poikilè* (Portique des Peintures), sur l'Agora d'Athènes ; c'est là que son fondateur, Zénon de Kition (~ 334-262), commença d'enseigner, après ses années de formation. Ses successeurs furent d'abord Cléanthe d'Assos (~ 331-230), puis Chrysippe de Soles (~ 278-206). De l'œuvre abondante de ces trois philosophes, comme d'ailleurs de celle de leurs condisciples et de tous leurs élèves et successeurs jusqu'à l'époque romaine, nous n'avons rien gardé qui soit complet : notre information repose sur une documentation assez riche mais disparate, faite de fragments, de titres de livres, de témoignages, de polémiques, de résumés doxographiques. L'usage en est d'autant plus délicat que nos informateurs se contredisent souvent, qu'ils sont loin d'indiquer toujours les références précises de leurs sources, directes ou indirectes, et que l'objectivité historique n'est pas le premier de leurs soucis.

D'une façon générale, si l'on veut comprendre pourquoi le stoïcisme eut besoin, à la troisième génération de ses scholarques, de la puissante refonte entreprise par Chrysippe, on peut invoquer plusieurs ordres de faits. Tout d'abord, la philosophie stoïcienne n'était pas sortie tout armée, ni d'un seul coup, du cerveau de Zénon : celui-ci avait reçu de ses maîtres, de ses condisciples, de ses lectures, des influences diverses, qui avaient laissé leurs traces dans une synthèse indéniablement originale, mais dont l'équilibre n'était pas entièrement stable. En second lieu, les innovations de Zénon avaient suscité des polémiques intenses, notamment avec l'Académie scepticisante d'Arcésilas ; lui-même avait souvent dû revoir ou préciser ses positions. Enfin, son goût pour les formules laconiques avait donné à ses successeurs des occasions de s'opposer entre eux, parfois sérieusement, sur le sens de ses énoncés et sur les fondements de sa pensée. Son héritage laissait ainsi ouvertes maintes questions théoriques d'importance, dont la discussion allait occuper plusieurs générations de partisans et d'adversaires du stoïcisme.

En ce qui concerne plus particulièrement l'éthique, on fera choix, pour indiquer le type de problèmes que Zénon avait laissés en suspens, et pour mesurer le rôle de Chrysippe, de deux points essentiels : la place de l'éthique dans le système stoïcien et l'articulation interne du champ de l'éthique.

La place de l'éthique dans le système stoïcien

L'histoire du stoïcisme ancien porte la marque d'un problème philosophique capital : celui de l'autosuffisance de la philosophie morale. Zénon avait dû sa vocation philosophique, dit-on, à la lecture fortuite des *Mémorables* de Xénophon (Diogène Laërce, VII, 7-8) ; cette œuvre, écrite à la gloire d'un Socrate peu platonicien, plus porté vers la pratique que vers la théorie, le conduisit auprès du philosophe cynique Cratès. Il subit passagèrement, mais profondément, l'influence du cynisme, qui se fit sentir notamment dans sa *République*, œuvre subversive au point que certains de ses successeurs tâchèrent de la présenter soit comme une erreur de jeunesse, soit même comme n'étant pas de sa main. Les Cyniques, pensant en cela retenir la leçon de Socrate, avaient proclamé leur mépris des conventions sociales, de la culture traditionnelle et de la recherche théorique : seule l'éthique, affaire d'exercice, d' « ascèse », non de connaissances ni de discours édifiants, leur paraissait à la fois possible et nécessaire. Certes, Zénon n'était devenu lui-même qu'en cessant de se contenter du cynisme, ce « raccourci vers la vertu », comme on l'appela dans l'école stoïcienne. Il avait d'emblée présenté sa doctrine comme un système articulé, composé d'une éthique, d'une logique et d'une physique, selon une tripartition qui s'était imposée, sous une forme ou sous une autre, à toutes les écoles philosophiques de l'époque hellénistique. Au « raccourci » des Cyniques, il avait donc substitué une voie longue, impliquant l'apprentissage des techniques dialectiques, la connaissance du monde naturel, plus généralement encore l'effort théorique, la lecture critique des philosophes antérieurs, et tout l'appareil d'une philosophie instruite.

Cependant, le sens qu'il donnait à cette tripartition était loin d'être définitivement fixé, comme l'attestent les débats dont cette question fit l'objet à l'intérieur de l'école. Divise-t-elle la philosophie elle-même, ou seulement son exposition ? Ses trois éléments sont-ils des parties réelles, des divisions conceptuelles, des « lieux » ou têtes de chapitres pédagogiques ou rhétoriques ? Peut-on et doit-on enseigner les trois disciplines philosophiques indépendamment les unes des autres, et si oui, dans quel ordre ? Présentent-elles des différences d'importance ou de valeur, au point que les unes pourraient n'être qu'un moyen d'accéder aux autres ? Sur toutes ces questions, qui mettaient crucialement en jeu la question de l'autosuffisance de la philosophie morale, l'héritage de Zénon laissait les Stoïciens largement libres de discuter (Diogène Laërce, VII, 39-41 ; Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VII, 17-19). À en juger par la diversité des images

dont ils se servaient pour illustrer les rapports entre logique, éthique et physique, et des explications qu'ils donnaient de ces images, il apparaît clairement que la physique et l'éthique se disputaient la place d'honneur dans le système stoïcien.

Préoccupé d'action et d'éducation morale plus que de spéculation, Zénon lui-même avait certainement privilégié l'éthique par rapport à la logique, et probablement aussi par rapport à la physique. Le stoïcisme naissant risquait donc de retomber dans l'ornière cynique, dont son fondateur venait à peine de le dégager. De fait, l'un de ses disciples, Ariston de Chios, reprit avec éclat et succès le slogan cynisant de « l'éthique seule », sans considérer, semble-t-il, qu'il faussait pour autant compagnie à son maître. Chrysippe mena contre Ariston, à contre-courant (Diogène Laërce, VII, 182), un combat philosophiquement décisif, dans la mesure où il réglait définitivement, et négativement, le problème de l'autosuffisance de la morale stoïcienne : après lui, même les Stoïciens les plus concernés soit par la physique, soit par l'éthique, maintiendront un lien entre les deux disciplines. Témoins, d'une part, Posidonius (~ 135-50), un Stoïcien exceptionnellement porté vers les enquêtes scientifiques, mais pour qui l'éthique reste tout de même l'âme d'un système dont la physique est la chair et le sang ; et d'autre part, les Stoïciens de l'époque romaine, chez qui l'hypertrophie apparente de l'éthique est loin de reléguer aux oubliettes les autres « parties » de la doctrine. En revanche, le brillant Ariston se trouva renvoyé par Chrysippe dans les poubelles de l'histoire philosophique, et il allait apparaître, jusque chez la plupart des historiens modernes, comme un « dissident » du stoïcisme.

Ce n'est pas à dire que Chrysippe ait renié toutes les dettes ponctuelles du stoïcisme zénonien envers le cynisme. S'il refuse de réduire la philosophie à l'éthique, il conserve l'idée que l'éthique est au centre de la philosophie. Il professe que « la spéculation physique ne doit être menée à aucune autre fin que la discrimination du bien et du mal » (Plutarque, *Contrad. Stoic.*, 1035 *d*) ; elle y parvient d'ailleurs sans peine, son enseignement central étant que le monde est gouverné non par des mécanismes aveugles, mais par une raison divine et providentielle. Cependant, Chrysippe impose un nouvel équilibre à la tripartition de la doctrine, d'abord en construisant une logique de grande envergure, et ensuite en concevant les rapports entre physique et éthique sous une forme assez complexe pour avoir semblé contradictoire. Selon Plutarque (*ibid.*, 1035 *a-d*), il enseignait la doctrine d'abord par la logique, puis par l'éthique, enfin par la physique, dont le chapitre dernier, le plus difficile et le plus prestigieux, était la théologie ; cet ordre pédagogique impliquait que l'éthique pût s'enseigner sans faire encore appel à aucune connaissance de la nature du monde, de l'homme et des dieux. Cependant, lorsqu'il abordait un quelconque sujet d'éthique, générale ou appliquée, il ne manquait pas d'invoquer Zeus, la Destinée, la Providence et l'unité de l'univers ; et il professait explicitement que les théories de la justice, du bien, du bonheur, des vertus, n'avaient pas de meilleur principe ni de meilleur fondement que la connaissance de la nature universelle, de l'économie rationnelle et providentielle du monde. Cette contradiction pourrait n'être qu'une apparence. Il suffit de supposer que, pour Chrysippe, l'éthique pouvait s'enseigner de deux manières distinctes, mais compatibles : d'une première façon, autonome, provisoire et dialectique, par le moyen de l'analyse, de la définition, de la « désarticulation » des notions communes que la raison humaine se forme spontanément du bien, du bonheur, de la vertu ; mais aussi d'une seconde façon, hétéronome, démonstrative et « scientifique », sur une base fournie par la physique et par la théologie, à savoir une vision cosmique et providentialiste de la place de l'homme dans la nature universelle. Ainsi se serait réalisé un équilibre subtil – peut-être trop – entre deux tendances dont la combinaison paraît essentielle à l'éthique stoïcienne, à sa destinée historique comme à sa structure systématique : une tendance à considérer les notions et propositions morales comme *sui generis*, comme irréductiblement originales par rapport à tout autre type de notion ou de proposition, et une tendance à en rechercher l'origine conceptuelle et le fondement théorique dans la connaissance des réalités humaines et cosmiques.

L'articulation du « lieu » éthique

Selon Diogène Laërce (VII, 84), la partie éthique de la philosophie stoïcienne était subdivisée en différents chapitres : *1)* l'impulsion (*hormê* / ὁρμή) ; *2)* les biens et les maux ; *3)* les passions ; *4)* la vertu ; *5)* la fin (*telos* / τέλος) ; *6)* la valeur première et les actions ; *7)* les « offices », ou choses qu'il convient de faire (*ta kathêkonta* / τὰ καθήκοντα) ; *8)* les préceptes, positifs et négatifs. Ce plan était l'œuvre de Chrysippe ; il fut adopté par la plupart de ses successeurs, et l'on en retrouve la trace plus ou moins précise dans la plupart des résumés conservés de l'éthique stoïcienne. Quant à Zénon et Cléanthe, note Diogène Laërce, « étant plus anciens », ils avaient traité le sujet d'une manière « plus rudimentaire ».

Ces indications permettent de mettre en lumière un aspect important de l'intervention refondatrice de Chrysippe : au moins dans l'intention, il s'agissait pour lui d'approfondir et de renforcer la structure ramifiée d'une doctrine qui, dès l'origine, s'était présentée comme hautement systématique. À vrai dire, le plan attribué à Chrysippe ne brille pas, à première vue, par une rationalité éclatante ; on en voit mal le fil conducteur ; peut-être tous ses chapitres ne se situaient-ils pas au même niveau de la subdivision. On y relève aussi des lacunes, par rapport à ce que l'on pourrait

s'attendre à y trouver, au moins de notre point de vue. La politique n'y apparaît pas, du moins de façon explicite, alors qu'elle n'est pas officiellement (sauf chez Cléanthe) un chapitre distinct de l'éthique. Et surtout, la question de la liberté et de la responsabilité morale, qui nous paraît à juste titre cruciale en éthique, et qui est rendue apparemment aiguë chez les Stoïciens par le strict déterminisme qu'ils professent, en est très singulièrement absente.

Cette absence s'explique sans doute par le fait que cette question se rattache au problème du destin, lequel relève, non de l'éthique, mais de la logique, de la physique, et de la psychologie qui est une partie de la physique : les principales discussions qui nous ont été conservées à ce sujet se trouvent dans des traités sur le destin, dont le plus célèbre est celui de Cicéron. C'est pourquoi nous ne voulons ici qu'en donner une idée très sommaire. Le problème logique du destin (la définition du possible et du nécessaire et les caractéristiques modales du passé et de l'avenir) avait été soulevé avec acuité par le célèbre « Argument Dominateur » de Diodore Cronos (cité par Épictète, *Entretiens*, II, 19, 1-5, qui mentionne les différentes positions prises à ce sujet par les maîtres stoïciens) ; le problème physique du destin mettait en jeu le principe universel de causalité, apparemment suspendu par la théorie épicurienne du *clinamen*. L'affirmation du destin est pour les Stoïciens un dogme fondamental, qui s'appuie sur des raisons aussi bien logiques que physiques, et dont le contenu s'impose indépendamment de toute prise en considération des retombées, propices ou menaçantes, qu'il peut comporter quant au problème de la liberté et de la responsabilité morale de l'agent humain. Ce n'est que dans un second temps, en quelque sorte, que les Stoïciens montrent que leur théorie du destin n'est pas seulement compatible avec cette liberté et cette responsabilité, mais qu'elle la garantit directement. En distinguant plusieurs types de causes, les unes principales, les autres auxiliaires, ils se donnent les moyens d'analyser analogiquement le mouvement d'un cylindre, déclenché par une poussée externe mais déterminé dans son mode de roulement par la forme propre du mobile, et l'action humaine, déclenchée par une impression venue de l'extérieur, mais déterminée dans sa qualité morale par le caractère propre de l'agent. À cette analyse se superpose une théorie psychologique de l'action, qui interpose entre l'impression venue du dehors et l'impulsion déclenchée par cette impression le moment irréductible de l' « assentiment », lequel est « en notre pouvoir » et dans lequel s'exprime notre disposition morale.

Revenons maintenant au plan de l'éthique selon Chrysippe. On peut, semble-t-il, y discerner une sorte de logique, qui s'articule en un double mouvement : l'un qui conduit, en quelque sorte de bas en haut, de l'analyse psychologique de l'action (1) aux valeurs qui l'orientent (2), puis aux perversions qui risquent de la détourner (3), ensuite à la perfection qui lui est propre (4), enfin à la détermination de sa fin dernière (5) ; l'autre qui conduit, cette fois de haut en bas, des principes généraux de l'action morale (4, 5, 6) à la spécification des divers « offices » (7) et à l'éthique appliquée, à l'éducation morale et à la direction de conscience (8). On ne s'astreindra pas ici à suivre tous les éléments de ce programme, d'abord faute de place, et surtout parce qu'une telle méthode, en s'appliquant à reproduire surtout les résultats du travail de Chrysippe, risquerait d'en négliger les motifs et les intentions. On préférera commencer par la « fin » (5), remonter ensuite au début (1), et s'interroger à partir de là sur le point le plus délicat et peut-être le plus important : les divers aspects du passage de l'un à l'autre.

La « fin » dans l'éthique stoïcienne

Toutes les écoles de philosophie morale de l'Antiquité s'accordent pour considérer que l'agent humain est orienté par des fins, qu'il se représente en même temps qu'il les désire (qu'il se représente comme désirables). Elles s'accordent également pour considérer que, si certaines de ces fins sont aussi des moyens pour en obtenir d'autres, la chaîne qui s'institue ainsi culmine en une fin unique et souveraine, en vue de laquelle, en dernière analyse, tout le reste est recherché, et qui elle-même n'est recherchée en vue de rien d'autre ; le mot *télos* / τέλος, qui signifie à la fois le terme d'un mouvement (la fin d'un processus ou d'une série) et le but d'une action (la fin d'une conduite ou d'une vie), résume en quelque sorte ce concept de « fin finale », comme on devrait dire. Les morales antiques sont enfin généralement d'accord pour appeler *eudaimonia* / εὐδαιμονία (plus ou moins bien traduit par « bonheur ») cet objet ultime du désir, en lequel l'homme trouve l'accomplissement objectivement parfait de sa nature. Mais elles se caractérisent, se différencient et s'opposent dès qu'il s'agit de spécifier le contenu de cette « fin suprême des biens », de ce « souverain bien ». Dis-moi quel est ton *télos*, je te dirai à quelle école philosophique tu appartiens. Le traité *Des fins* de Cicéron est le précieux témoin, seul conservé, des nombreux traités *De la fin* dont il recueille l'héritage.

À beaucoup d'égards, l'histoire de l'éthique du stoïcisme ancien est celle, complexe et mouvementée, d'une série de formulations du *télos*, dont la succession reflète les éclaircissements, réfections et infléchissements rendus nécessaires par le besoin de se faire comprendre comme par le feu des polémiques. Les premiers épisodes de cette histoire, les seuls qu'il soit possible de retracer ici avec quelque détail, sont philosophiquement décisifs.

Elle commence par l'un de ces « pâtés » qui, souvent et significativement, affectent les textes anciens sur des points cruciaux, et empêchent de

les lire avec sécurité. En effet, la formulation du *télos* par Zénon ne nous a pas été transmise sous une forme unique. D'après certaines de nos sources, il aurait défini la fin comme « vivre en accord » *(homologoumenôs zèn)*. Le sens de cette formule s'éclairait à la fois par l'étymologie (vivre *homo-logou-menôs*, c'est vivre « en conformité avec une raison (*logos* / λόγος) toujours identique ») et par la psychologie morale (« ceux qui vivent de façon conflictuelle sont malheureux »). On peut donc voir dans cette formulation l'expression condensée de l'aspect par lequel le stoïcisme est une éthique de l'autonomie rationnelle : le souverain bien s'identifie à l'absence de conflit interne, à l'accord avec soi-même, au contrôle intégral de l'âme et de l'existence par la raison.

Notons en passant, car la place nous manquera pour y revenir, que la condition théorique de possibilité d'une telle cohérence sera cherchée, très logiquement, dans une conception « moniste » de l'âme : il n'y a pas en elle de parties dont les unes seraient par nature rationnelles ou irrationnelles. La passion n'est pas une puissance antagoniste et indépendante de la raison : dans la passion, c'est la raison elle-même qui se laisse corrompre (en ce sens, la passion est une erreur de jugement) et qui se laisse emporter (en ce sens, la passion est une impulsion excessive). Il en résulte qu'en principe, la stratégie morale à recommander, en face des passions, ne consiste pas à les modérer, comme on modérerait le débit d'une source indispensable d'énergie, mais à les extirper entièrement : ce ne sont pas leurs excès qui sont dangereux ; elles sont elles-mêmes dangereuses, parce qu'elles sont elles-mêmes des excès. Cette chirurgie des passions fera souvent paraître le stoïcisme comme un rigorisme inhumain (on verra par exemple le parti qu'en tire Cicéron contre Caton, dans le *Pro Murena*).

Revenons au *télos* zénonien. L'adverbe grec *homologoumenôs* / ὁμολογουμένως (comme l'expression française qui le traduisait tout à l'heure, « en accord ») semble appeler un complément. Selon Stobée, les successeurs de Zénon avaient ressenti le caractère incomplet de la formule laissée par leur maître ; et Cléanthe avait pris sur lui de la compléter, en disant que la fin était de vivre en accord « avec la nature ». Pourtant, d'après Diogène Laërce (VII, 87), Zénon lui-même « avait été le premier à dire, dans son traité *De la nature de l'homme*, que la fin est de vivre en accord avec la nature ». Que faire de ces renseignements contradictoires ? L'importance et la signification du complément dépendent évidemment de ce que l'on entend au juste par « nature ». Compte tenu du titre du traité de Zénon d'où provient l'information, on pourrait supposer qu'il avait proposé lui-même la formule complétée, mais en comprenant par « nature » la nature humaine, c'est-à-dire essentiellement la rationalité. Prise en ce sens, la formule longue ne modifiait pas substantiellement la formule courte : « l'accord avec la nature » spécifique de l'homme pouvait être tenu pour immédiatement équivalent à « l'accord avec la raison ». En outre, ce double accord pouvait être également assimilé avec un « accord avec la vertu (*aretè* / ἀρετή », celle-ci étant justement conçue comme la perfection propre à un être donné, compte tenu de sa nature spécifique – en l'occurrence, s'agissant de l'homme, celle d'un être rationnel.

En revanche, nous savons (Diogène Laërce, VII, 89) que Cléanthe n'entendait pas ainsi l'addition cruciale : pour lui, la nature avec laquelle il fallait être « en accord » n'était pas la nature particulière de l'homme, mais la nature « commune », celle de l'univers dans son ensemble. Le centre de gravité de l'éthique se déplace ainsi vers l'environnement cosmique et divin qui enveloppe la vie humaine : on reconnaît bien là Cléanthe, esprit religieux, auteur d'un célèbre *Hymne à Zeus* qui est le seul rescapé de la production écrite des Stoïciens anciens. Quant à Chrysippe, double héritier de l'autonomie rationnelle de Zénon comme de l'hétéronomie cosmique de Cléanthe, il montre, dans cette conjoncture, qu'il a compris que le stoïcisme a besoin, historiquement et philosophiquement, de rester à tout prix fidèle à sa vocation unifiante et intégrative. Il donne raison à ses deux prédécesseurs, en déclarant que la nature qu'il faut suivre est à la fois la nature du tout et la nature particulière de l'homme – car c'est au fond la même, le tout n'étant rien d'autre qu'un grand vivant rationnel. C'est là marquer fortement, et sur un point central, que tout le pari de l'éthique stoïcienne est de réaliser l'alliance, qui ne va nullement de soi, du naturalisme et du rationalisme.

Les difficultés suscitées par cette alliance, déjà chez Chrysippe, et plus encore chez ses successeurs, en butte aux critiques acérées de l'Académicien Carnéade, allaient se manifester par une série de formulations subtilement différenciées du *télos* stoïcien. Pour faire entrevoir au moins les raisons et les enjeux philosophiques de ces débats, il convient maintenant de revenir au point de départ naturaliste que se donne l'éthique stoïcienne ; on verra ensuite comment elle accomplit le passage de ce point de départ à son point d'arrivée rationaliste.

De la nature à la raison : le point de départ

Si nous n'abordons la première rubrique du plan de Chrysippe, « l'impulsion », qu'après avoir traité de la « fin », ce n'est pas seulement pour baliser d'entrée de jeu le parcours qui mène de l'une à l'autre. C'est aussi parce qu'il n'est pas certain que l'on puisse attribuer à Zénon lui-même le contenu de cette rubrique et la place initiale qui lui est donnée dans les exposés classiques de l'éthique stoïcienne (Cicéron, Diogène Laërce). Si Zénon avait parlé d'un accord avec la nature, c'était pour le mettre aussitôt en équivalence,

semble-t-il, avec un accord avec la raison et avec la vertu. En revanche, il est bien attesté que Chrysippe a donné une grande importance à la question de savoir quelle est, chronologiquement et logiquement, la « première impulsion » qui meut naturellement l'homme avant tout développement de sa raison, donc en tant qu'être vivant. Épicure avait déjà invoqué, au profit de sa morale du plaisir, l'observation de l'enfant et de l'animal nouveau-nés : ces vivants « miroirs » d'une nature non encore adultérée révélaient ou confirmaient à ses yeux que le plaisir est le souverain bien, et la douleur le souverain mal. Les Stoïciens, avec Chrysippe, n'hésitèrent pas à relever le défi de l'hédonisme sur le terrain même où Epicure l'avait lancé. La logique de la finalité naturelle et l'observation empirique des comportements se conjuguent, selon eux, pour montrer que la tendance première de l'être vivant n'est pas du tout la recherche du plaisir, mais le souci de soi, l'instinct de conservation et d'autodéveloppement, lesquels n'excluent nullement l'effort, ni la souffrance. La nature confie l'être vivant à lui-même, elle lui donne une sorte de familiarité avec lui-même, un attachement instinctif, une « appropriation » (*oikeiôsis* / οἰκειωσις) de soi à soi, qui se manifeste d'emblée par l'espèce de conscience, au moins pratique, qu'il a de lui-même, de son corps, des parties de son corps, de leurs fonctions, et de l'usage qu'il peut en faire pour se conserver et se développer.

Cette célèbre théorie remplit simultanément plusieurs objectifs, dont il convient de signaler, entre autres, le suivant. En insistant sur l'idée que l'être vivant est d'emblée approprié à sa propre « constitution » (*sustasis* / σύστασις), c'est-à-dire à l'organisation systématique des parties qui le constituent, les Stoïciens préparent le terrain à une extension de la notion d'*oikeiôsis*, au-delà de l'acception égocentrique où elle semble d'abord enfermée. Lorsque l'être vivant se reproduit, en effet, ce sont des parties de lui-même qui se détachent de lui et prennent une vie autonome ; mais il leur reste attaché, comme le montre assez le comportement instinctif des animaux à l'égard de leurs rejetons. Plutarque témoigne (*Contrad. Stoic.*, 1038 *b*) que ce thème était chez Chrysippe une véritable marotte : « Pourquoi diable, dans chacun de ses livres de physique et d'éthique, répète-t-il jusqu'à nous lasser que dès notre naissance, nous sommes appropriés à nous-mêmes, aux parties qui nous constituent et à nos propres rejetons ? » La réponse est assez claire : une fois fondée sur une base naturelle, la relation d'attachement altruiste, fût-elle d'abord restreinte au cercle familial, pouvait ensuite s'étendre, comme par un élargissement concentrique, à la cité, puis à l'humanité entière. Ainsi les Stoïciens prétendaient-ils pouvoir dériver, à partir de l'*oikeiôsis*, qui est d'abord centrée sur le bien propre de l'agent, la justice politique et cosmopolitique, qui implique que le bien de l'autre soit pris en compte – et ce, en dépit des objections qui furent tout de suite dirigées contre ce type d'extrapolation, et qui allaient rester classiques.

Un autre développement capital de la théorie de l'*oikeiôsis* repose sur le fait que l'appropriation naturelle de l'être vivant à lui-même fait apparaître, dans le monde qui l'environne, des différences qui ne sont pas seulement des différences de qualité, mais aussi des différences de valeur : la discrimination de l'utile et du nuisible déclenche chez le vivant (sous réserve, chez l'homme, de l'assentiment) des impulsions à prendre ou à éviter, qui sont les éléments de base du mécanisme de l'action. Bien que les valeurs de l'utile et du nuisible ne soient pas spécifiquement morales, la polarisation objective du milieu de vie selon ces valeurs va servir de fondement naturel, comme on va le voir maintenant, à une éthique de la sagesse rationnelle et à une définition strictement morale de la vertu.

De la nature à la raison : le passage

Le paradoxe central de l'éthique stoïcienne est peut-être celui que résume une célèbre métaphore, rapportée par Cicéron (*Fin.*, III, 23) : « De même qu'il arrive souvent qu'une personne qui a été recommandée auprès d'une autre fasse plus de cas de celle à qui elle a été recommandée que de celle par qui elle l'a été, de même il n'est nullement étonnant que, recommandés d'abord auprès de la sagesse par les premiers mouvements de la nature, nous en venions ensuite à chérir la sagesse elle-même plus encore que ces mouvements à partir desquels nous sommes parvenus jusqu'à elle. »

Pour voir si cette métaphore représente autre chose qu'un tour de prestidigitation théorique, on peut essayer de résumer une page assez longue et complexe du même Cicéron (*ibid.*, III, 20-22), qui la prépare et en précise quelque peu la signification. Se conserver soi-même dans son état d'intégrité naturelle est la première chose qui incombe naturellement à l'être vivant – sa fonction première ou son *kathèkon* / καθῆκον premier, terme introduit par Zénon pour signifier quelque chose comme « ce qui incombe à tel ou tel », et que Cicéron traduit par *officium*, littéralement « ce qui est l'affaire » de l'agent (la traduction française usuelle est « devoir », mais on ne la retiendra pas ici). La discrimination de l'utile et du nuisible, commandée par l'*oikeiôsis* de l'agent à lui-même, différencie les choses qui l'entourent : certaines apparaissent comme naturellement dignes d'être estimées et choisies, ce sont celles qui sont conformes à sa nature ; d'autres sont indignes d'être estimées et vouées à être rejetées, ce sont celles qui lui sont contraires. Le prolongement immédiat du *kathèkon* premier est ainsi, pour l'être vivant, d'obtenir les choses conformes à la nature (par exemple la santé), et de repousser les choses qui lui sont contraires (par exemple la maladie). Mais, chez l'homme en qui la raison se développe avec l'âge,

sans que pour autant ses instincts primitifs disparaissent, cette activité de sélection prend peu à peu conscience d'elle-même, de sa régularité, de sa systématicité, de la rationalité qui la contrôle. La *forme* de la sélection, au fur et à mesure que celle-ci s'exerce, prend progressivement le pas sur son *contenu* ; l'accent se place sur l'adverbe (la manière d'agir), au détriment du verbe (l'action que l'on fait), et plus encore au détriment de l'objet du verbe (ce que l'on cherche à obtenir en agissant). La cohérence rationnelle des choix et des actions, autrement dit leur *homo-logia*, leur unification sous un principe constamment identique à lui-même, se révèle comme un bien d'un tout autre ordre que la simple « valeur » des fins externes poursuivies par ces choix et ces actions. Il s'agit cette fois d'un bien authentique, parce que spécifique, correspondant à la réalisation de la nature propre, c'est-à-dire rationnelle, de l'homme. Comme le dit Cicéron, explicitant l'image de la lettre de recommandation, « dès que l'homme a aperçu l'ordre et, si l'on peut dire, l'harmonie des choses qu'il a à faire, il en est venu à estimer cette harmonie bien davantage que toutes ces choses auxquelles il avait commencé par s'attacher ; et, par réflexion rationnelle, il en a tiré la conclusion que c'est en cela même que réside ce souverain bien de l'homme, qui est digne d'être loué et d'être recherché pour lui-même ».

Le bien, les indifférents, les préférables

La façon de donner, dit-on, vaut mieux que ce qu'on donne. Il serait à peine excessif de dire que c'est en poussant à ses dernières conséquences ce « principe » de civilité puérile et honnête que les Stoïciens ont inventé l'éthique, grâce à la définition d'un sens spécifiquement moral des mots « bien » et « mal ». Nous avons moins de peine à l'apercevoir dans nos langues modernes, qui distinguent plus ou moins clairement ce qui est « bon » (pour moi) et ce qui est « bien » (absolument). Le grec *agathon* / ἀγαθόν vaut pour les deux ; les Stoïciens n'en rejettent nullement l'héritage, puisqu'ils maintiennent, en accord avec les conceptions communes, un lien immédiat entre l'*agathon* et l'utile (ce qui est bon pour l'agent). Mais ils professent en même temps – et là, ils doivent se donner plus de mal pour soutenir qu'ils restent fidèles aux conceptions communes – que seul est véritablement utile ce qui est moralement « bien » (et qu'ils appellent aussi *kalon* / καλόν, « beau », ou encore « noble » ou « honorable », *honestum* dans le latin de Cicéron).

Le sort réservé aux valeurs « naturelles », par contraste avec la valeur morale, est un point à la fois délicat et crucial de l'éthique stoïcienne, comme en témoigne l'histoire des débats dont cette question fit l'objet dans l'École même, comme dans les polémiques qui l'opposèrent à ses adversaires. D'un côté, l'excellence proprement morale, la vertu rationnelle, est la condition nécessaire et suffisante du bonheur, puisqu'en elle se réalise parfaitement la nature propre de l'homme ; étant le seul vrai bien, seule elle peut, toujours et nécessairement, faire du bien à qui la possède et l'exerce. Selon ce critère, toutes les choses ordinairement conçues comme bonnes, la santé, la force, la richesse, le pouvoir, ne doivent pas être qualifiées de biens : elles peuvent nuire lorsque l'on en use mal ; et l'on peut être heureux (au moins « objectivement ») sans les avoir. Ariston de Chios révèle ici, une fois encore, une virtualité stoïcienne qu'il actualise sans contrepartie. Poussant jusqu'à son terme l'idée que le seul vrai bien est le bien moral, il adopte comme formule du *télos* « vivre dans une disposition de parfaite indifférence à l'égard de ce qui n'est ni la vertu ni le vice, sans reconnaître le moindre écart à l'intérieur de cette classe de choses, mais en les traitant toutes exactement de la même façon » (Diogène Laërce, VII, 160). Le sage, ajoute-t-il en une image éloquente, ressemble au bon acteur qui joue son rôle à la perfection, que ce soit celui de Thersite ou celui d'Agamemnon.

Zénon lui-même, cependant, n'avait pas admis cette conséquence indifférentiste. Les valeurs naturelles, selon lui, n'étaient pas annulées, mais plutôt, selon un mouvement quasi hégélien, conservées et dépassées par la valeur morale. Toutes choses égales d'ailleurs, un état conforme à la nature reste préférable à son opposé contraire à la nature, même s'il n'est pas constitutif du bonheur ; par exemple, la santé reste objectivement préférable à la maladie, et il est raisonnable de chercher à la conserver ou à la rétablir, à condition d'admettre que si cet effort échoue, pour des raisons indépendantes de la volonté de l'agent (mais dans lesquelles il saura reconnaître à la fois le jeu naturel des causes et la providence rationnelle du destin), sa vertu et son bonheur n'en seront nullement affectés. Il faut donc distinguer deux types de choses indifférentes (Diogène Laërce, VII, 104) : celles qui ne suscitent absolument aucune impulsion positive ou négative, comme d'avoir un nombre pair ou impair de cheveux ; et celles qui, tout en suscitant de manière naturelle de telles impulsions, ne contribuent pourtant en rien au bonheur ou au malheur. Il s'ensuit, de la part du sage stoïcien, un rapport très particulier et très nuancé à l'action, subtile alliance de l'engagement et du dégagement, qui s'exprimera très précisément, dans le stoïcisme tardif, par la notion juridique de « clause de réserve » (*hupexairesis* / ὑπεξαίρεσις en grec, *exceptio* en latin), mais qui est déjà fort bien illustrée par cette phrase de Chrysippe, citée justement par Épictète (*Entretiens*, II, 6, 9) : « Tant que les conséquences futures restent obscures pour moi, je m'attache toujours à ce qui est par nature le plus apte à me procurer les choses conformes à la nature ; car Dieu lui-même m'a disposé à les choisir ; mais si je savais qu'il est maintenant de mon destin d'être malade, j'irais jusqu'à avoir une impulsion à

l'être ; de même en effet le pied, s'il était intelligent, aurait une impulsion à se laisser crotter [s'il comprenait que l'homme dont il est une partie a une bonne raison de vouloir traverser un fossé bourbeux] ». Si le bien moral est seul « à rechercher » *(expetendum)*, les choses conformes à la nature n'en sont pas moins « à choisir » *(seligendum)*, de préférence à leurs opposés, du moins quand on a le choix ; elles sont moralement indifférentes, mais elles ne le sont que moralement. Ce sont leurs différences, non morales, qui restent le guide effectif de l'action raisonnable dans la vie au jour le jour.

Un soupçon récurrent, de l'Antiquité jusqu'aux commentaires modernes, se porte dès lors sur la cohérence de la morale stoïcienne : ne juxtapose-t-elle pas deux sortes de biens ou de fins, ne joue-t-elle pas avec quelque mauvaise foi sur les deux tableaux distincts du naturalisme et du rationalisme ? Chrysippe lui-même reconnaissait qu'il pouvait n'être pas totalement aberrant d'appeler « biens » les indifférents préférables, en suivant l'usage commun. Ici encore, d'ailleurs, l'histoire de l'école avant Chrysippe avait actualisé une virtualité que l'effort de Zénon n'avait pas réussi à étouffer. Un autre de ses disciples, Herillos, qui allait être comme Ariston rejeté sur le bas-côté de la route, avait tracé une franche différence entre la « fin », objectif du seul sage, au regard duquel tout ce qui n'est ni vertu ni vice est strictement indifférent, et la « sous-fin » ou « fin de second rang » (*hypotelis* / ὑποτελίς), que visent les non-sages, et dont le contenu correspond vraisemblablement aux objets des impulsions naturelles.

C'est sans doute pour parer à ce danger de dislocation théorique que les Stoïciens, à partir de Chrysippe et plus nettement encore chez ses successeurs Diogène de Babylone et Antipater de Tarse, prirent le parti audacieux d'introduire, dans la formulation même du *télos* éthique, une mention expresse de la sélection des choses conformes à la nature. On attribue à Chrysippe la formule suivante, qui est censée éclairer la notion d'accord avec la nature, mais qui au premier abord surprend, à cause de la place prise par l'expérience au détriment apparent de la raison : « vivre selon la vertu, c'est vivre selon l'expérience de ce qui arrive par nature » (Diogène Laërce, VII, 87). La formule s'éclaire pourtant, d'abord si on la rapproche d'une autre, qui, sans être nommément attribuée à Chrysippe, paraît être une version amplifiée de celle qu'on vient de citer (« le souverain bien est de vivre en usant de la connaissance des choses qui arrivent par nature, en choisissant celles qui sont conformes à la nature et en rejetant celles qui lui sont contraires », Cicéron, *Fin.*, III 31), ensuite si l'on examine le contexte de Diogène Laërce, qui explique que, comme nos natures individuelles ne sont que des parties de la nature du tout, la vie vertueuse suppose l'accord entre l'esprit individuel et la volonté divine, et au besoin, le sacrifice de ce qui satisferait l'un au profit de ce qui est commandé par l'autre. On peut supposer, dès lors, qu'avoir « l'expérience de ce qui arrive par nature », c'est savoir que nos préférences naturelles sont justifiées, mais ne sont pas toujours comblées, et que ces frustrations ne sont nullement incompatibles avec notre coopération fervente au plan providentiel de la raison divine.

Dans la ligne ainsi ouverte par Chrysippe, nous citerons encore les formules proposées par quelques-uns de ses successeurs, notamment celle de Diogène de Babylone (« bien user de sa raison dans le choix des choses conformes à la nature et dans le rejet [des choses qui lui sont contraires] »), et la seconde de celles qui sont attribuées à Antipater, à savoir « faire tout ce qui est en son pouvoir, de façon continue et sans défaillance aucune, en vue d'obtenir ce qui l'emporte selon la nature ». Cette formule met clairement en place une position qui évite à l'éthique stoïcienne de se laisser écarteler entre deux biens : le bien moral est ici nettement identifié à une certaine manière (« continue et sans défaillance ») de chercher, par tous les moyens en son pouvoir, à obtenir les biens non moraux. Une célèbre image, celle de l'archer, était expressément destinée à illustrer la doctrine sur ce point, et à désarmer le reproche d'avoir institué deux fins : « Si quelqu'un se proposait d'atteindre un but avec une lance ou une flèche, notre thèse concernant la fin ultime des biens correspondrait à ceci, qu'il fait tout ce qu'il peut pour l'atteindre. Selon cette analogie, il lui faut tout faire pour l'atteindre ; cependant, qu'il fasse tout pour réaliser son dessein, là serait pour lui sa fin ultime, analogue à ce que nous appelons le souverain bien dans la vie ; mais qu'il frappe effectivement sa cible, là serait quelque chose à choisir, en quelque sorte, mais non quelque chose à rechercher » (Cicéron, *Fin.*, III, 22). Ailleurs, l'image de l'archer s'appuie sur une distinction entre but (*skopos* / σκόπος) et fin (*télos* / τέλος). Le *but* de l'archer est d'atteindre la cible qu'il vise ; mais il ne dépend pas entièrement de lui de l'atteindre, puisqu'un obstacle quelconque peut toujours détourner sa flèche, si habilement qu'elle soit lancée. Sa *fin* est de faire tout ce qui dépend de lui, et de son expertise d'archer, pour l'atteindre (on notera qu'il s'agit ici de tout autre chose que d'une simple « intention ») ; à cet égard, nul obstacle ne peut s'interposer entre lui-même et sa fin, puisque précisément, par définition même, il ne dépend que de lui de faire tout ce qui dépend de lui.

Dans ces formules, où s'annonce le sens crucial qui sera donné par Épictète à la distinction entre « ce qui dépend de nous » et « ce qui n'en dépend pas » (*Manuel*, 1), on saisit sur le vif, nous semble-t-il, ce qui a fait la force de l'éthique stoïcienne, et ce qui lui a valu une emprise si durable et si profonde sur tant d'âmes. Reste à montrer pour finir, un peu plus en détail, pourquoi ce type de distinction lui a permis d'apparaître comme une recette infaillible de bonheur.

Bonheur, liberté, sagesse

L'inspiration stoïcienne est manifeste dans l'une des maximes de la « morale par provision » que présente Descartes en son *Discours de la Méthode* : « Tâcher toujours plutôt à [se] vaincre que la fortune, et à changer [ses] désirs que l'ordre du monde. » Le malheur humain vient toujours, en somme, de ce qu'on ne peut satisfaire ses désirs ; on peut espérer lui échapper en augmentant son pouvoir, en se faisant tyran ; mais le pouvoir du tyran n'est jamais illimité. Plus sûre paraît la voie qui consiste à agir sur soi-même, à restreindre ses désirs aux seuls qui soient incompressibles, et les moyens de les satisfaire aux seuls qui soient immédiatement disponibles : telle est, en somme, la voie cynique. La voie stoïcienne en est, pourrait-on dire, une variante très habile, qui en garde les avantages et qui en évite les inconvénients. Elle en évite les inconvénients, en ce sens qu'elle ne présente pas le sage stoïcien comme un homme qui cesserait de préférer obtenir ce que tout le monde préfère obtenir ; simplement – mais ce n'est pas forcément simple – il déplace son désir, il cesse de l'investir dans cette obtention elle-même. S'il ne parvient pas à éviter un événement ou une situation « contraires à la nature », il supportera la chose « stoïquement » : il n'avait pas fait dépendre son bonheur de les éviter. S'il ne parvient pas à obtenir un objet ou un état « conformes à la nature », il n'en ressentira pas douloureusement la privation : il n'avait pas fait dépendre son bonheur de les obtenir. D'un autre côté, la voie stoïcienne garde les avantages de la voie cynique, en ce sens que le sage stoïcien est tout aussi assuré que le cynique d'obtenir ce qu'il désire : car ce qu'il désire n'est rien d'autre que la manière (rationnelle, vertueuse, non désirante, à la fois sérieuse et détachée) qu'il a de préférer obtenir les choses que tout le monde désire ; or cette disposition interne, cette manière d'user de soi et de ses pensées, rien ni personne ne peut en principe empêcher l'homme de l'acquérir s'il ne l'a pas, ni de la conserver s'il l'a. Il dépend de nous de construire l'imprenable « citadelle intérieure » dont on a très justement parlé à propos du stoïcisme, et de nous tenir en elle.

Le bonheur du sage ne dépendant que de ce qui dépend de lui, le sage est par là même libre, et seul véritablement libre – libre dans le sens tenu par les Stoïciens pour propre, et non métaphorique, de ce mot. À ce paradoxe ressemblent tous ceux qui ont fait la célébrité du sage stoïcien (le sage seul est roi, seul il est juge, seul il est infaillible ; seuls les sages sont amis, parents, citoyens). Mais le paradoxe central de la figure du sage stoïcien est sans doute qu'elle est à la fois presque totalement irréelle (il ne s'est pas trouvé de sage « jusqu'à maintenant », disent les maîtres du stoïcisme ancien, et aucun d'eux ne s'est présenté comme un sage), et qu'elle n'a pourtant nullement pour fonction de rejeter la perfection morale dans la dimension d'un idéal inaccessible. Bien au contraire, la notion stoïcienne du sage atteste que la perfection morale, et avec elle le bonheur absolu qu'elle suffit à constituer, n'ont rien d'incompatible avec la nature humaine, et que celle-ci n'est nullement condamnée à remonter laborieusement la pente de quelque chute originelle, dans un effort toujours recommencé et jamais abouti d'imitation du dieu. Le sage, lui, est bien autrement imitable que le dieu, d'abord parce qu'il est un homme, ensuite parce qu'il ne fait rien qui ne soit imitable, au moins du dehors. En agissant bien, le non-sage imite le sage, qui fait bien tout ce qu'il fait ; il ne fait rien d'autre que ce que fait le sage, il le fait seulement d'une autre manière. Il n'a pas son génie moral, ni cette infaillibilité quasi instinctive qui permet au sage, en toute circonstance, de faire « la chose qui est à faire », le *kathèkon* / καθῆκον, et qui transmue chez lui ce *kathèkon* en un *katorthôma* / κατόρθωμα, « action droite » ou « parfaitement correcte ». Mais quand on est sans génie, reste le talent ; cela est vrai en morale comme ailleurs.

Dès lors, le stoïcisme peut bien continuer à professer des paradoxes qui ont apparemment tout ce qu'il faut pour désespérer le candidat à la sagesse, comme de dire que tous ceux qui ne sont pas sages sont également malheureux et également fous, ou que toutes les fautes sont égales, et autres applications d'une rigide règle du tout ou rien. En fait, ces paradoxes coexistent sans mal avec l'acceptation officielle d'une notion de « progrès » moral, et avec le développement considérable d'une littérature stoïcienne justement destinée aux « progressants » (préceptes, édification morale, direction de conscience). On peut admettre sans contradiction, en effet, qu'il y a un saut qualitatif entre perfection et imperfection, et qu'il y a divers degrés d'imperfection. Le fait est que la très haute exigence stoïcienne n'a détourné d'elle aucun des innombrables esprits qui lui ont demandé, à toutes époques, le sens de leur vie, l'aliment de leur courage, et peut-être la satisfaction de leur orgueil.

► ALESSE F. dir., *Panezio di Rodi*, Naples, Bibliopolis, 1997 ; *La stoà e la tradizione socratica*, Naples, Bibliopolis, 2000. — ALGRA K. dir., *The Cambridge History of Hellenic Philosophy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1999. — ARNIM H. VON, *Stoicorum veterum fragmenta*, Stuttgart, Teubner, 2e éd., 1964. — BABUT D., *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, PUF, 1969. — BECKER L. C., *A New Stoicism*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1998. — BOBZIEN S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendom Press, 1998. — BRÉHIER É., *Chrysippe et l'Ancien Stoïcisme*, Paris, Gordon & Breach, 3e éd., 1971. — BRÉHIER É & SCHUHL P.-M., *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1962. BRUNSCHWIG J., « On a Book-title by Chrysippus : "On the Fact that the Ancients Admitted Dialectic along with Demonstrations" », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1991, vol. suppl., 81-95. — CANTO-SPERBER M. *et al.*, *Philosophie grecque*, Paris, PUF, 2e éd. 1997. — FORTEN-

BAUGH W. éd., *On Stoic and Peripatetic Ethics : The Work of Arius Didymus*, New Brunswick, Transaction Books, 1983. — GOLDSCHMIDT V., *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 3e éd., 1977. — GOULET R. éd., *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS, 1989-1994. — GOULET-CAZÉ M. O. dir., *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Librairie générale française, 2e éd., 1999. — GOURINAT J.-B., *Les Stoïciens et l'âme*, Paris, PUF « Philosophie », 1996. — HADOT P., *La Citadelle intérieure – Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992. — HADOT P., LUNA C. dir., *Marc-Aurèle. Écrits pour lui-même*, t. 1, Paris, Les Belles Lettres, 1998. — ILDEFONSE F., *Les Stoïciens I. Zénon, Cléanthe, Chrysippe*, Paris, Les Belles Lettres, 2000. — INWOOD B., *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, Clarendon Press, 1985 ;*The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2003. — IOPPOLO A. M., *Aristone di Chio e lo Stoicismo antico*, Naples, Bibliopolis, 1980. — IRWIN T., « La conception stoïcienne et la conception aristotélicienne du bonheur », *Revue de métaphysique et de morale*, 94, n° 4, 1989, 535-576. — ISNARDI PARENTE M., *Gli Stoici – Opere e Testimonianze*, Turin, UTET, 1989. — LÉVY C., *Les Philosophies hellénistiques*, Paris, Le Livre de Poche, 1997. — LONG A. éd., *Problems in Stoicism*, Londres, Athlone Press, 1971 ; *Stoic Studies*, Cambridge Univ. Press, 1996. — LONG A. & SEDLEY D., *The Hellenistic philosophers*, Cambridge, Univ. Press, 1987 ; *Les Philosophes hellénistiques*, trad. fr. par J. Brunschwig, P. Pellegrin, 3 vol., Paris, Flammarion, 2001. — POHLENZ M., *Die Stoa – Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959. — RIST J., *Stoic Philosophy*, Cambridge, Univ. Press, 1969 ; éd., *The Stoics*, Berkeley, Univ. of California Press, 1978. — RODIS-LEWIS G., *La Morale stoïcienne*, Paris, PUF, 1970. — SCHOFIELD M. & STRIKER G. éd., *The Norms of Nature*, Cambridge, Univ. Press / Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1986. — SEDLEY D. N. dir., *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2003. — SPANNEUT M., *Permanence du stoïcisme – De Zénon à Malraux*, Gembloux, Duculot, 1973. — STRIKER G., *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996. — VOELKE A.-J., *L'Idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, PUF, 1973. — VUILLEMIN J., *Nécessité ou contingence : l'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, Minuit, 1984.

Jacques BRUNSCHWIG

→ *Antiquité ; Bonheur ; Cyniques ; Fins ; Marc Aurèle ; Nature ; Passions ; Platon ; Sénèque ; Stoïcisme jusqu'au XVIIe s. ; Vertu.*

STOÏCISME JUSQU'AU XVIIe SIÈCLE

La tradition stoïcienne de l'époque romaine au XVIIe s.

Patristique et antiquité tardive

La vie de l'École stoïcienne ne s'épuisa pas avec l'apport de Chrysippe. Elle se poursuivit à Rome et dans un monde de plus en plus romanisé, en mettant l'accent sur la morale appliquée, comme chez Panétius qui fournit à Cicéron le modèle de son traité *Des devoirs*. Une tradition d'exhortation morale ou parénétique se mit ainsi progressivement en place, destinée au *vir bonus*, au progressant (*proukopton* / προύκοπτον, *proficiens*), à l'homme qui désire avancer vers la perfection de la sagesse et de la vertu mais qui est encore bien éloigné de la rectitude rigoureuse de la science. Après la mort de Marc Aurèle, le stoïcisme se mêle au néoplatonisme pour constituer l'horizon et le milieu intellectuel de la pensée juridique, religieuse et morale du monde romain. La morale du Portique est présentée par les Pères de l'Église (notamment Tertullien, Origène, Lactance, Clément d'Alexandrie) comme proche de l'enseignement du Christ et l'on voit naître, au IVe s., une fausse correspondance entre saint Paul et Sénèque. *Seneca saepe noster*, comme dit Tertullien (*De anima*, XX, 1). En vertu d'une confusion entre *logos* / λόγος stoïcien et Logos johannique, des formules telles que « seul l'honnête est le bien », « suivre la nature, c'est suivre la raison ou suivre Dieu », « toutes les vertus s'enchaînent », sont lues en un sens recevable pour les chrétiens. Le sage devient une figure idéale assimilable au saint, encore que déjà soient dénoncés l'orgueil de l'autosuffisance – le sage est l'artisan de sa propre rectitude ou perfection et, en ce sens, il est même supérieur à Zeus (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, LIII, § 11) –, le danger de l'indifférence (apathie), la justification du suicide du sage. Les Pères diffusent le stoïcisme par les citations, les extraits suivis de réfutations qui parsèment leurs œuvres (par ex. Lactance, *Institutions divines* ou le *De ira* imité de Sénèque) ou encore par de véritables pastiches : les ouvrages sur la morale quotidienne et les devoirs communs (sur les spectacles, l'habillement, la nourriture, l'aménagement de la maison), comme ceux de Clément ou d'Ambroise *(de officiis ministrorum)* suivent de près les traités moraux de Panétius ou de Cicéron. On attribue à l'ermite Antoine (VIIe s.) un livre démarqué des *Entretiens* d'Épictète et le *Manuel* du pseudo-Nil l'ascète, adapté d'Épictète (en substituant Paul à Socrate et Dieu aux dieux) devient le bréviaire des moines du désert ; de même Cassien applique la théorie des indifférents aux moyens de l'ascèse (jeûne, retraite) pour en limiter la valeur et les considérer comme des préférables sans être des biens. Cette christianisation de la morale stoïcienne va initialement de pair avec l'adoption d'autres parties du système, telle la conception corporelle de l'âme chez Tertullien ; après le triomphe du « platonisme des Pères de l'Église », seuls la morale et le fondement rationnel du droit demeureront.

La référence à la nature identifiée à la raison et à la vertu ne porte pas seulement sur le principe fondateur, suivre la nature et la prendre pour guide ; elle sert aussi à critiquer le luxe ou à justifier l'interdit du maquillage. La théorie des quatre vertus cardinales (prudence, justice, force, tempérance) développée par Panétius puis Cicéron, devient un lieu commun de la morale, une de ces évidences communes incontestées qui forment le

terreau d'une culture. Les variations sur ce thème porteront sur la hiérarchie des vertus (y en a-t-il une qui commande les autres et laquelle ?), leur appui mutuel et l'admission ou plus généralement le refus de la thèse symétrique et connexe de l'égalité des fautes (Augustin, *De Trinitate*, VI, 4, 6). Ambroise reprend la conception organiciste de l'humanité pour exprimer le rapport des individus entre eux, indépendamment de leur rapport au Christ : « C'est la loi naturelle qui nous enchaîne à l'humanité entière si bien que notre relation de l'un à l'autre est comme celle des parties d'un corps » (*De officiis*, III, 19). Le stoïcisme, comme l'a montré Michel Spanneut, « impose en morale sa terminologie, ses définitions et beaucoup de ses thèses » (*Permanence...*, 177). Il apparaît comme la morale la mieux appropriée à une perfection et une béatitude naturelles, limitées à cette vie, bien qu'il soit insuffisant pour faire accéder l'homme à sa perfection et sa béatitude surnaturelles. On ne s'étonnera donc pas que ce soient les pélagiens (ces « stoïciens du christianisme » comme les appelle Spanneut) qui aient le plus valorisé l'enseignement moral du Portique et notamment l'*apathéia* / ἀπάθεια.

Le Moyen Âge

Le Moyen Âge produit des florilèges moraux d'inspiration stoïcienne, comme le *Florilegium morale* d'Oxford ou le *Moralium dogma philosophorum* de Guillaume de Conches (XIIe s.) dont un tiers est constitué de citations de Cicéron et qui, traduit dans de nombreuses langues, participe à la diffusion de la philosophie morale des stoïciens. Un traité systématique de morale, *Ethica secundum stoicos* (XIVe s.), originellement écrit en grec, identifie bonheur et vertu, valorise la force d'âme et défend, contre Théophraste, la possibilité de supprimer les *perturbationes animi*, les troubles de l'âme : « Notre effort doit viser non pas à élaguer le trouble mais à l'éradiquer complètement. »

Dans son *Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien* (1141) Pierre Abélard, lui-même arbitre du débat, donne le beau rôle au philosophe dont on discute encore pour savoir s'il représente un stoïcien païen ou un islamiste rationaliste, éloigné du Coran. Toujours est-il que ce philosophe défend des thèses stoïciennes en morale : la distinction rigoureuse du bien, des maux et des indifférents, l'égalité des vertus et des vices entre eux, ainsi que celle des sages, l'explication de la présence du mal par la Providence qui sait tirer un bien du mal même, la division traditionnelle des vertus cardinales et de celles qui leur sont subordonnées : à la tempérance : l'humilité, la frugalité, la mansuétude, la sobriété et la chasteté ; à la justice : le respect (avec la religion et l'obéissance), la bienveillance (libéralité, clémence, miséricorde), la véracité et loyauté dans les promesses, la juste vengeance des fautes. Plus encore, Abélard utilise le concept d'assentiment pour rendre compte, en religion, de l'acte de foi et, en morale, de l'intention, point déterminant de la valeur morale de l'action.

> On ne juge les actions que selon l'intention qui est leur racine ; en soi, elles sont toutes indifférentes et à y regarder attentivement, elles n'importent aucunement au mérite de celui qui les accomplit puisqu'en soi elles ne sont ni bonnes ni mauvaises et que les mêmes actes sont communs aux damnés et aux élus. [...] Les tyrans et les chefs d'État peuvent user bien et mal du même glaive, l'un pour la violence, l'autre pour le juste châtiment et je ne crois pas qu'il existe aucun instrument ni rien de ce qui s'adapte à nos besoins dont la qualité de l'intention ne puisse rendre l'usage tantôt bon et tantôt mauvais. Peu importe en effet l'acte qu'on accomplit ; ce qui compte c'est l'esprit dans lequel on l'accomplit. [...] Ce qui distingue, semble-t-il, le bon du méchant, ce n'est pas qu'il fait le bien *(bonum facere)* mais plutôt qu'il fait bien *(bene facere)*. On peut faire le bien sans faire bien c'est-à-dire sans bonne intention (trad. Gandillac, 322-324).

Contre une morale du contenu, d'inspiration aristotélicienne, Abélard développe une morale de l'intention ou bien encore du style de l'acte qui renvoie à la distinction entre la fin de l'acte et sa visée (*skopos* / σκόπος, *télos* / τέλος), illustrée dans le Portique par le modèle de l'archer qui, certes, cherche à atteindre la cible mais se soucie avant tout de bien viser.

Sénèque, oublié dans le haut Moyen Âge, est redécouvert au XIIIe s. et rechristianisé. Au XIVe s., Thomas a Kempis compose un *Redivivus philosophus christianus Lucius Annaeus Seneca* et Pétrarque, formé par la lecture de Sénèque, l'imite dans le *De remediis utriusque fortunae* (1365) où il établit en termes stoïciens la relation entre fortune et vertu, ainsi que dans ses lettres de consolation. D'une manière générale, le XIVe s. insiste sur ce thème de la fortune et sa possible domination par la raison ; il développe à partir d'un fond stoïcien, particulièrement sénéquien, des traités à l'usage des princes : on copie le *De ira* et le *De clementia* de Sénèque ; Roger Bacon en envoie au pape un exemplaire dont il coche les passages importants pour qu'il en repère plus facilement ce qu'il faut en retenir. Jean de Salisbury écrit un *Policraticus*, Giraud de Cambrai un *De Principis instructione*, Albert de Brescia un *Liber consolationis et consilii*, tous inspirés de Sénèque. Dans les traités didactiques destinés aux chevaliers (par ex. le *Libro del Caballero Zifar*, début XIVe s.), le chevalier est instruit de la façon de dominer le sort, d'affronter la mort de ses proches, la ruine de sa maison, la pauvreté, l'exil à partir d'un Sénèque corrigé où la Providence remplace la Fortune. En bref, en symbiose avec l'enseignement évangélique ou s'y substituant parfois, Cicéron et Sénèque ont servi de maîtres de morale commune, pour le Prince, le chevalier et le bourgeois, enseignant le mépris des biens de fortune, l'utilisation raisonnable des indifférents conformes à la nature ou préférables et fournissant des maximes pour la littérature de consolation, la prédication et jusqu'à la littérature

d'ascèse monastique. La « redécouverte » de Sénèque à la Renaissance grâce à l'imprimerie et aux éditions savantes de son *Œuvre complète,* à commencer par celle d'Érasme (1515), est donc bien préparée par les siècles précédents.

La Renaissance

Les grandes figures de la renaissance du stoïcisme sont d'abord des éditeurs et commentateurs comme Juste Lipse, ou des traducteurs comme Guillaume Du Vair (le *Manuel* d'Épictète et un faux intitulé *Réponses d'Épictète aux demandes de l'empereur Adrian*). Outre les éditions savantes de Sénèque par Érasme (1515-1529) puis Muret et Lipse (1604), il faut compter la traduction de Plutarque par Amyot (1572) et les florilèges comme celui d'Érasme (*Flores Luci Annaei Senecae*, 1534) ou de Grotius (*Philosophorum sententiae de fato*..., 1648). Antonio de Guevara adapte Marc Aurèle dont il fait le modèle du Prince (*Libro aureo de Marco Aurelio*, 1528) ; Calvin commente le *De clementia* de Sénèque (1532) avant de critiquer la conception du destin et de la patience comme obstination orgueilleuse (*Institution chrétienne* XVII) et de s'opposer au naturalisme de l'éthique stoïque et à la continuité nature/devoir qu'elle suppose (cf. P. F. Moreau « Calvin et le stoïcisme », in *Le Stoïcisme aux XVIe et XVIIe s.*). La renaissance du stoïcisme, dont l'apogée se situe entre 1590 et 1640, est essentiellement due à l'œuvre d'exposition et de réaménagement, en un sens recevable pour une culture chrétienne, que constituent les trois traités de Juste Lipse (1547-1606) la *Constance* (1584), le *Manuel de philosophie stoïcienne* et la *Physique des stoïciens* (1604). Ce renouveau concerne l'ensemble du système, sauf la logique ; les thèses morales y sont inséparables d'une position théologique qui favorise un rationalisme prédéiste (puisque la figure du Christ y est absente), où la Providence, identifiée à Dieu et à la nature, fonde la conviction que le monde est rationnel et bien ordonné, que les maux tant publics que privés, injustifiables pour nous, ne sont pas dénués de sens ou de finalité, que le destin de chacun, entendu comme système particulier de causes dans lequel la volonté libre de l'homme entre comme cause déterminante, est un dérivé de cette cause première, toute-puissante, rationnelle et bonne qu'est la Providence divine. Les grands néo-stoïciens qui suivront (Guillaume Du Vair, *Philosophie morale des stoïques*, 1585, et *Traité de la constance et de la consolation*, 1590 ; Pierre Charron, *De la sagesse*, 1601) s'en inspirereront étroitement, avec des déplacements significatifs cependant, notamment de la constance à la consolation ou à la prudence.

De la consolation au contentement par la constance. La renaissance de la morale stoïcienne est aussi liée à une époque de crise grave : guerres de religion, guerres civiles et européennes, famines, épidémies, bouleversement des États et de l'ordre commun. Le parallèle est facile avec la chute de la République romaine et le début de l'Empire. Quelle attitude adopter face à l'omniprésence de la mort, à la perte des biens de fortune, pouvoir, argent ou, plus cruelle encore pour Lipse, celle de sa bibliothèque, pillée et brûlée par la soldatesque espagnole ? La consolation religieuse traditionnelle échoue lorsque la religion même est à l'origine du désordre général. Alors, favorisée par l'humanisme, le renouveau de la culture antique, le commentaire soigneux des textes, la morale du Portique revient au premier plan, comme l'exemple même d'une morale « laïque », confirmée par l'expérience, conforme aux exigences chrétiennes fondamentales et véritablement utile. André Riveaudeau, dans *La Doctrine d'Épictète stoïcien* (1567), insiste sur la conformité d'Épictète avec la Bible : par exemple ne dis pas de ton enfant, je l'ai perdu mais je l'ai rendu (Job et *Entretiens*). L'exil n'est pas un mal si la patrie du sage est l'univers entier : « Toute terre est patrie à celui qui est sage [...] son pays est où est sa liberté » (Du Vair, *Const.* 36) ; ce qu'il faut fuir, ce n'est pas sa patrie mais les affections de l'âme (Lipse, *Const.* I, 1). La constance, « force inébranlable d'un esprit droit qui ne se laisse exalter ni abattre par les choses extérieures ou fortuites » est une forme de courage qui résulte d'une juste détermination des biens et des maux, de ce qui dépend de nous (jugement, volonté) et de ce qui n'en dépend pas (guerre, peste, pauvreté, douleur, mort) ; elle produit d'abord la vraie consolation, efficiente et durable, qui engendre la miséricorde (souci actif pour soulager la douleur d'autrui) sans compassion ni sensiblerie (le sage ignore la pitié) ; à terme, elle suscite le contentement, thème dominant du stoïcisme de l'âge classique, conscience de sa propre valeur et de ce qui nous est propre (volonté, liberté, jugement droit) ne saurait nous être ôté.

Le principe fondamental : vivre conformément à la nature. Un des principaux reproches adressés à la morale stoïcienne fut d'être une morale strictement naturaliste, d'ignorer la grâce et de récuser une origine transcendante des normes et des impératifs moraux. La première tâche des néo-stoïciens fut donc d'établir que la règle fondamentale « vivre conformément à la nature » équivalait à « vivre conformément à la raison » et donc à « suivre Dieu ». Le souci de dégager un principe premier, une règle des règles, correspond au souci systématique du Portique et à la distinction entre principes *(decreta)* et préceptes *(praecepta)*, analogue au rapport entre le tronc et les branches de l'arbre de la philosophie (Lipse, *Manuductionis*.., II, 12). La subordination des règles circonstantielles, des devoirs particuliers, au principe fondamental (seul l'honnête est le bien) ou à la maxime maîtresse (suivre la nature) garantit la cohérence de la morale, sa rectitude et sa fermeté. Les différents

scolarques du Portique avaient eu le souci d'expliciter la formule elliptique de Zénon, *homologouménôs zên* / ὁμολογουμένως ζῆν, en « vivre en conformité avec la nature » (Cléanthe), « selon la connaissance de ce qui arrive par nature » (Chrysippe), « en usant de la raison droite pour choisir ce qui est par nature » (Diogène de Babylone), etc. (*Man.*, II, 13-19). Lipse prolonge cet exercice en y adjoignant l'*assimilatio Dei*, le « suivre Dieu » pythagoricien réinterprété dans un vocabulaire chrétien. C'est encore plus net chez Charron :

> Le bien, le but et la fin de l'homme auquel gît son repos, sa liberté et son contentement, et en un mot sa perfection en ce monde, est vivre et agir selon nature, quand ce qui est en luy le plus excellent commande, c'est-à-dire la raison ; la vraie preud'hommie est une droite et ferme disposition de la volonté à suivre le conseil de la raison (*Sagesse*, II, 3).

Conscient des « plaintes et médisances » que ne peut manquer de susciter une telle apologie de la nature, comme si elle suffisait à la perfection de l'homme sans que rien d'autre, de transcendant, ne soit requis, il ajoute :

> La preud'hommie est semblable au bon joueur d'orgues qui touche bien et justement selon l'art : la grâce et l'Esprit de Dieu est le souffle et le vent qui exprime les touches, anime et fait parler l'instrument et produit la mélodie plaisante *(ibid)*.

Par la grâce de Dieu, la vertu naturelle « est relevée, christianisée, couronnée, c'est-à-dire acceptée, vérifiée, emologuée de Dieu, rendue méritoire et digne de récompense éternelle » *(ibid)*.

Classification du bien, des indifférents et des vertus. Le *Manuel de philosophie stoïcienne* se présente comme un ouvrage scolaire destiné à faciliter l'accès à la pleine intelligence de Sénèque, mais c'est aussi un traité parénétique. Lipse y loue les stoïciens pour leur art des distinctions conceptuelles, des classifications et des définitions précises et rigoureuses, art que lui-même ou Charron pratiquent abondamment dans leurs traités. Or cet art a des effets pratiques immédiats : savoir distinguer rigoureusement ce qui seul est un bien (l'honnête ou la vertu) et, dans tout le reste, ce qui est un mal (le vice) ou un indifférent et, parmi ces derniers, les préférables, les non-préférables et les indifférents neutres, c'est se donner les moyens de bien réagir face aux aléas de fortune donc de bien vivre. Les indifférents préférables (santé, bonne réputation, aisance matérielle, esprit vif) sont des « biens de second rang » qui ont leur utilité au service de la vertu (*Man.*, II, 20-23).

Une des marques de l'influence du stoïcisme en morale est la place architectonique accordée à l'une des vertus qui commande et inclut toutes les autres ; ce n'est pas la charité mais la prudence ou prud'hommie (Charron, *Sagesse*, II, 3), vertu naturelle strictement : « La Prudence est le commencement et la fin de toutes les vertus. Car, nous faisant exactement et au vrai connaître la condition et qualité des choses qui s'offrent à nous, elle nous apprend ce qui est selon la nature ou non, ce que nous devons suivre ou fuir. Elle nous ôte les fausses opinions qui nous troublent, nous rend nos naturelles affections ; et à sa suite viennent toutes les autres vertus desquelles elle est la mère ; la nourrice et la garde tout ensemble » (Du Vair, *Philo. morale*, 68). L'unité ou la connexion des vertus (toutes les vertus se tiennent et qui en a une les a toutes) n'est plus ici justifiée, comme dans le stoïcisme ancien, par la qualité hectique de l'âme devenue sage et savante, chaude et sèche, donc par un modèle physique, mais selon un modèle d'enchaînement par affinités : « La Prudence quand elle attribue à chacun le sien est Justice ; quand elle choisit, Tempérance ; quand elle supporte, Force » (*Man.*, III, 4, reprenant une citation de Zénon par Plutarque, *Vertu morale*). Si la thèse symétrique et connexe de l'égalité des vices est récusée, c'est pour des raisons religieuses mais aussi juridiques ; l'admettre serait supprimer la différence entre les péchés et surtout en assimilant simple faute, délit et crime, rendre toute procédure juridique impossible. En revanche, la thèse immanentiste et naturaliste selon laquelle la vertu est sa propre récompense est acceptée sans difficultés : « Bref, tenons pour maxime que le fruit des belles actions est de les avoir faites et que la vertu ne saurait trouver hors de soi récompense digne d'elle » (Du Vair, *Philo. morale* 82 = Sénèque, *De vita beata*, IX, 4 et *Epist.*, 81, 19).

Les paradoxes du sage constituent, eux, une pierre d'achoppement. Le sage stoïcien est sans doute un idéal inaccessible mais c'est surtout un modèle, un type idéal, parfois rapproché du saint ou de l'ange, dont une conception juste peut guider les efforts du progressant. Alors que la première édition de Cicéron par Lambin en 1566 s'efforçait de présenter un stoïcisme épuré de ses paradoxes, Lipse, Scioppius et les auteurs protestants (Duplessis Mornay, Pierre du Moulin, Joseph Hall, évêque d'Exeter, Jacques Abbadie) les défendent, avec des nuances : comme le dit Abbadie, « quelque extravagants qu'ils puissent être, ils ne laissent pas de faire naître je ne sais quelle admiration dans notre cœur que nous n'avons pas accoutumé d'avoir pour les choses purement impossibles. [...] ces paradoxes s'accordent avec un sentiment confus de notre dignité qui ne nous abandonne point quoiqu'il nous soit ordinairement inconnu » (I, 9). Seul « le Christ soutient ces paradoxes », sauf le suicide, puisque seul il est sans passions, riche, roi, pieux, juge, etc. *(ibid.)*. Si le suicide du sage est très généralement condamné, les autres paradoxes admettent un sens recevable : le refus de la pitié s'accompagne de la miséricorde ou secours actif, l'apathie n'est pas l'insensibilité de Stilpon mais la résistance à la douleur et aux troubles de l'âme, le sage se suffit à lui-même quant à son

rapport au monde mais il a besoin de Dieu, etc. D'autres seront plus critiques :

> Désarmant leur sage comme ils faisaient de toutes ses passions et arrachant de son âme ce qu'ils se devaient contenter d'y cultiver, ils n'avaient garde d'y laisser le repentir qui est une passion, ne sachant pas que la pénitence fût une vertu. Ils donnaient outre cela à ce fantôme de sage une connaissance universelle de toutes les choses qui sont en la nature et, d'un homme dont l'esprit est borné et le jugement sujet à faillir, ils faisaient une créature aussi parfaite en intelligence que les anges. [...] Je demeure dans le Portique tant que le Portique est raisonnable. Mais j'en sors quand il commence à extravaguer (Guez de Balzac, *Socrate chrétien*, 1661, II, Discours à M. Descartes, 258-261).

L'âge classique

En bien des sens, le stoïcisme moral de l'âge classique ne fait que prolonger le mouvement initié à la Renaissance, toute coupure temporelle étant ici parfaitement arbitraire. D'une part, les auteurs classiques sont nourris de la lecture de Cicéron, Sénèque, Épictète et ils lisent Sénèque dans l'édition de Lipse qui comporte de multiples renvois en note à ses traités stoïciens ; d'autre part, dans un mouvement anti-aristotélicien et antiscolastique, le stoïcisme est apparu au tournant de l'âge classique comme la philosophie antique la plus proche de l'Évangile en raison du *topos* qui assimilait épicurisme, athéisme et libertinage.

Une morale par provision. Une morale par provision, en attente de celle que la science achevée permettra d'établir définitivement ou bien encore une morale préparatoire à la morale chrétienne parfaite, telle apparaît la morale stoïcienne à l'âge classique, chez Corneille comme chez Descartes (Cassirer, *Descartes, Corneille, Christine de Suède*, Paris, 1942). On connaît les trois règles de la morale du *Discours de la méthode* (AT, VI, 23-28). La première, « obéir aux lois et coutumes de mon pays », correspond au quatrième office de sagesse de Charron (*Sagesse,* II, 8) ; la seconde « être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais » formule une maxime de constance, vertu amplifiée par le néo-stoïcisme et constitue la détermination cartésienne de l'unité de la vertu (à Élisabeth, 4, VIII, 1645) ; la troisième « tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune et à changer mes désirs que l'ordre du monde » correspond aux second et troisième offices de Charron (II, 6 et 7 : régler ses désirs et plaisirs, se porter modérément et également en prospérité et adversité). On a souvent souligné l'horizon stoïcien de ces maximes qui renvoient toutes à la maîtrise d'un jugement personnel qui discerne entre les opinions modérées et excessives et ne donne son assentiment qu'à celles qu'il juge les plus sensées. Mais il faut y joindre les lettres (à Élisabeth, août 1645 ; et à Christine de Suède, sept. 1647) où Descartes recommande à son élève la lecture du *De vita beata* de Sénèque, en commente certains passages et développe à cette occasion l'articulation entre la béatitude naturelle à laquelle conduit cette morale et la béatitude surnaturelle qui est le fruit de la religion. La béatitude naturelle, distinguée de l'heur qui dépend des choses hors de nous, est le contentement que chacun peut éprouver quand sont pleinement accomplis ses désirs réglés par la raison ; la béatitude surnaturelle ou la vie éternelle ne nous étant connues que par la foi, ce qui relève proprement de la morale (distinguée de la religion), c'est bien la béatitude naturelle, ce contentement de l'esprit qui accompagne « la volonté constante d'exécuter ce que nous jugerons être le meilleur ». La morale stoïcienne, adoptée par provision, correspondrait donc pleinement à la morale tout court si Descartes n'attribuait pas aux passions une valeur positive impensable dans le stoïcisme antique et s'il ne subvertissait pas la morale stoïcienne dont il reprend bien des formulations, pour des raisons métaphysiques qui tiennent au rapport du fini et de l'infini et à une conception radicalement différente de la temporalité : le sage stoïcien donne son assentiment au présent ; la vertu cartésienne est l'œuvre de la volonté, non de l'intellect, et d'une volonté qui est une causalité productrice ouverte sur l'avenir (G. Olivo « Descartes et le stoïcisme » *in* P. F. Moreau dir., *op. cit.*).

Indifférence et autosuffisance. La théorie des indifférents avait été transposée au XVIe s. chez les irénistes religieux, et notamment Érasme, pour désigner l'indifférence de la religion authentique envers certains rites. Elle est reprise au XVIIe s. en un sens plus spécifiquement stoïcien pour justifier l'indifférence au rôle social et aux revers de fortune : quelle que soit la situation financière, sociale, etc. où je me trouve, si j'y suis, c'est que Dieu m'y a mis et je dois l'accepter de bon cœur en faisant mon devoir là où Dieu m'a placé. L'intéressant ici est le mixte de réminiscences de saint Paul (*Phil.* IV : 11-13 : « J'ai appris à me contenter de l'état où je me trouve. Je sais vivre pauvrement, je sais vivre dans l'abondance ») et d'Épictète (*Entretiens*, III, 24) ou Sénèque (*De otio*, I, 4). On le voit nettement dans le traité *De l'indifférence* (1638) du père Yves de Paris qui, tout en critiquant le modèle stoïcien, en retient la leçon. Yves de Paris distingue trois stades de l'indifférence : *1)* l'indifférence sacrilège des Libertins, caractéristique d'une liberté qui ignore ses devoirs, de la versatilité d'un esprit « qui s'emporte à toutes les opinions comme une girouette à tous vents » (p. 11) ; *2)* l'indifférence des philosophes, c'est-à-dire nommément des Stoïciens : elle est le fruit de la raison qui, voyant le mélange de biens et de maux dans toutes les choses extérieures, apprend à les maîtriser ; mais c'est aussi la marque de l'orgueil de celui qui « veut entrer dans le Conseil de la nature comme s'il fai-

sait, au lieu de les subir, ses lois » (p. 16). C'est une « police » du jugement, qui détermine ce qui est vraiment nôtre, et de la volonté qui n'est emportée d'aucune passion, un art de se servir et de se passer de tous les biens de fortune (richesses, honneurs, plaisirs). Ce thème est fréquent dans la rhétorique de la « conversion » à la philosophie ; on en trouve un exemple remarquable dans les onze premiers paragraphes du *Traité de la réforme de l'entendement* de Spinoza ; *3)* l'indifférence chrétienne perfectionne l'indifférence des philosophes par une entière résignation à la Providence de Dieu (chap. 3). Mais cette « police de la raison » excite certaines passions comme chez Caton qui témoigne de son indifférence pour la vie et de sa passion pour la République en préférant le suicide après la victoire de César. « Le Christianisme ne rejette pas le raisonnement des Stoïciens en ces matières morales ; mais il le reçoit pour le perfectionner. [...] La Foy élève ainsi la raison, elle la fortifie, de particulière elle la rend universelle, de fautive très assurée, lorsqu'elle nous enseigne de recevoir tous les accidents de la vie comme des ordres qui nous sont donnés par la Providence de Dieu » (41-42). L'indifférence chrétienne est l'effet de la charité, d'un amour réciproque entre Dieu et l'homme (74) ; elle ne s'accompagne d'aucune langueur ou paresse (chap. 7) et elle « achève le bonheur que la raison commence et nous donne une parfaite tranquillité » (134). Le pastiche d'Épictète (*Entretiens* III, 24) sert encore à justifier l'acquiescement serein du chrétien à tout rôle que Dieu voudra lui confier : « Qu'importe quel personnage je représente pourvu qu'il me l'ordonne et que je lui agrée » (60).

Une philosophie de l'orgueil. Pascal a dépeint, dans l'*Entretien avec M. de Sacy*, Épictète et Montaigne comme « les deux plus illustres défenseurs des deux plus célèbres sectes du monde et les seules conformes à la raison », situant à juste titre Montaigne parmi les sceptiques et non pas entre les stoïciens. Pascal connaît Épictète par cœur (dans la traduction de Du Vair) et le présente comme « un des philosophes du monde qui ait mieux connu les devoirs de l'homme ». Mais n'ayant connu que sa grandeur sans sa faiblesse, Épictète « s'est perdu dans la présomption », attribuant à l'homme un pouvoir excessif sur ses passions, une capacité de se rendre par lui-même semblable à Dieu. Plus que la critique traditionnelle du sage insensible et sans repentir, de l'attitude face à la mort, il faut retenir dans cette dénonciation du stoïcisme comme philosophie de l'orgueil (à la suite d'Augustin, *Cité de Dieu*, XIX, 4), l'anti-humanisme de Pascal et des augustiniens, le refus, au nom de la folie de la Croix, d'une sagesse tout entière située dans le cadre de la nature, confiante en ses forces et qui pense dans une continuité sans faille le passage du désir proprement humain, c'est-à-dire rationnel, au devoir et à la perfection de la sagesse. Le discours stoïcien est un discours excessif parce que partiel : il a connu la grandeur et les devoirs de l'homme et méconnu son impuissance et son besoin de la grâce. Loin d'être une préparation à la conversion (philosophique ou religieuse), c'est une des manifestations de la « superbe diabolique » qui fait se complaire l'homme dans son propre pouvoir, illusoirement amplifié.

Une patience par force et sans espérance. La morale stoïcienne est enfin intégrée et limitée, et là encore à partir de la description archétypale du sage, comme une « patience par force » ou bien encore une « patience sans espérance ». C'est ainsi que Leibniz dépeint la morale de Descartes comme un « composé des sentiments des stoïciens et épicuriens » (GPS, IV, 298), pour lui préférer celle de Platon qui fait davantage espérer l'immortalité. Si le rationalisme est un point commun des morales de l'âge classique, deux points de démarcation séparent irréductiblement celles qui intègrent plus ou moins fortement le stoïcisme et celles qui le récusent : c'est d'une part l'acceptation pleine et entière d'un naturalisme indifférent ou étranger à toute surnature qui produit un contentement autoproduit et autosuffisant :

> Le sage n'est redevable de son repos qu'à lui-même ; il a travaillé seul à sa Fortune et l'on peut appeler son bonheur un ouvrage de son industrie. [...] Enfin son esprit est si tranquille et si détaché qu'il ne connaît pas d'autres biens que ceux qui sont éternels. Il trouve sa joie dans son espérance, son occupation dans sa vertu, sa gloire dans sa force, son bonheur dans son devoir et sa récompense dans ses œuvres » (U. Chevreau, *L'Escole du sage*, III, 9).

C'est d'autre part la conception de la temporalité concentrée sur le présent ou bien ouverte sur une dimension eschatologique.

Quels ont donc été les points forts et les fonctions stratégiques de la reprise du stoïcisme en morale au sein d'une culture très généralement chrétienne ? Ce fut d'abord en bien des époques, une morale particulièrement réconfortante en temps de crise et de prévalence des maux publics, situant les malheurs ponctuels dans un ordre cosmique providentiel et juste ; ce fut ensuite une forme de naturalisme comme confiance dans la valeur de l'homme et la bonté de l'ordre du monde, permettant d'articuler harmonieusement droit naturel et morale naturelle (par ex. chez Grotius) ; ce fut enfin l'apport d'une discipline sévère mais laïque, satisfaisant aux besoins d'une âme religieuse mais débarrassée des épineuses questions de la prédestination et de la grâce, susceptible d'apporter le contentement par la conscience d'avoir au mieux usé des forces de son esprit. On pourrait en prendre pour témoin le titre même des traités de morale ou de spiritualité qui accordent la part belle aux maximes stoïciennes : le *Traité de la paix de l'âme et du contentement de l'esprit* du pasteur Pierre du Moulin (1661), l'*Ars semper gaudendi* du cardinal Alphonse de Sarasa

(1664), la *Manuductio ad coelum* du cardinal Bona (1666), entre autres. Le stoïcisme en morale à l'âge classique n'a pas toujours été une philosophie sévère, une exaltation de l'effort humain en des temps difficiles, il a su être aussi une pensée du contentement, du repos que l'esprit, conscient de ses forces, peut trouver dans la pure pensée.

● ABBADIE J., *L'Art de se connaître soi-même* ou la recherche des sources de la morale, Rotterdam, 1693. — ABÉLARD P., *Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien* (1141), trad. fr. M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1945. — CHARRON P., *De la sagesse* (1601, 1604), Paris, Fayard, 1986. — CHEVREAU U., *L'Escole du sage*, Paris, 1652. — DESCARTES R., *Discours de la méthode*, 1637 (AT VI). — DU MOULIN P., *Traité de la paix de l'âme et du contentement de l'esprit*, Paris, 1661. — DU VAIR G., *Philosophie morale des Stoïques* (1585) ; *De la sainte philosophie* (1600), Paris, Vrin, 1946 ; *Traité de la Constance et de la consolation es calamités publiques* (1590), Paris, 1941. — GEULINCX A., *Ethica I*, 1665. — LEIBNIZ, *Philosophischen Schriften*, éd. C. I. Gerhardt, Berlin, Olms, 1978. — LIPSE J., *De Constantia libri duo qui alloquium praecipue continent in publicis malis* (1584), trad. fr. Du Bois, Bruxelles, 1873 ; *Manuductionis ad stoicam philosophiam libri tres* (1604), trad. partielle *in* LAGRÉE J., *Juste Lipse*, Paris, 1994. — PASCAL B., *Entretien avec M. de Saci sur la lecture d'Épictète et de Montaigne* (1655, publié en 1728). — RIVEAUDEAU A. DE, *La Doctrine d'Épictète stoïcien, comme l'homme se peut rendre vertueux, libre, heureux*, Poitiers, 1567. — SCIOPPIUS, *Elementa philosophiae stoicae moralis*, Moguntiae, 1606. — YVES DE PARIS, *De l'indifférence*, Paris, 1638.

► BECKER L. C., *A New Stoicism*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1998. — COURCELLE P., « Deux grands courants de pensée dans la littérature latine tardive : stoïcisme et néo-platonisme », *Revue des études latines*, 1964, p. 122-140. — FORSCHNER M., *Die Stoische Ethik*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981. — GOUHIER H., *L'Anti-humanisme au XVIIe s.*, Paris, Vrin, 1987. — JEHASSE J., *La Renaissance de la critique. L'essor de l'humanisme érudit de 1560 à 1614*, Saint-Étienne, 1976. — JULIEN-EYMARD D'ANGERS, *Recherches sur le stoïcisme aux XVI*e *et XVII*e *s.*, Olms, 1976. — LAGRÉE J., *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme*, Paris, Vrin, 1994. — MOREAU P. F. dir., *Le Stoïcisme aux XVI*e *et XVII*e *s.*, Presses Univ. Caen, 1994. — SPANNEUT M., *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, 2e éd., 1969 ; *Permanence du stoïcisme de Zénon à Malraux*, Gembloux (Belgique), Duculot, 1973 ; *Recherches sur le stoïcisme aux XVI*e *et XVII*e *s.*, Paris, Les Belles Lettres, 1964. — ZANTA L., *La Renaissance du stoïcisme au XVI*e *s.*, Paris, 1914.

Jacqueline LAGRÉE

→ *Christianisme ; Descartes ; Direction de conscience ; Épictète ; Loi naturelle ; Marc Aurèle ; Prudence ; Renaissance ; Scepticisme jusqu'au XVIII*e *s. ; Sénèque ; Stoïcisme ancien.*

STRAUSS Leo, 1899-1973

Leo Strauss semble au premier abord n'être ni un philosophe ni même un spécialiste de la morale, mais un simple historien des idées politiques. Or, Strauss lui-même précise que l'enquête sur la vraisemblance des idées politiques représente en quelque sorte une « philosophie première » (CH 32) ; et l'ensemble de son œuvre est particulièrement réputé pour sa critique des philosophies de la science et de l'histoire en vue de la réintégration des questions fondamentales de la politique en celles de la morale.

Concernant ses propres idées sur ces sujets, on cherchera toutefois en vain, parmi ses dix-sept livres et ses quelque quatre-vingts articles, un traité de politique ou de morale. On y trouvera, en revanche, des études minutieuses et denses consacrées, pour la plupart, à l'interprétation des ouvrages des plus grands philosophes de l'Antiquité, du Moyen Âge ou des Temps modernes. Et si l'on y ajoute les œuvres de ses nombreux disciples, on y découvrira, en outre, des études inspirées par Strauss dans presque tous les domaines de la science, des lettres ou des arts, et de la philosophie pratique.

Or, pour comprendre l'immense littérature provenant de la pensée straussienne, il est certes nécessaire de saisir les questions de fond qui l'inspirent. À cet effet, on ne saurait guère mieux faire que de se tourner d'emblée vers ses réflexions sur la morale et la politique, et notamment sur ce qu'il appelle « la crise de notre temps » : celle de la morale dans la démocratie libérale moderne (COT ; CPP ; PM ; DT ; DEA ; LAM ; DNH).

L'éminent médiéviste arabe Muhsin Mahdi résume ces réflexions en racontant un incident de 1956, lorsqu'il suivait les séminaires de Heidegger à Fribourg-en-Brisgau et que Strauss était de passage pour y faire une conférence après un séjour en Israël. Un des organisateurs de la visite de Strauss avait appris que le philosophe de Fribourg aurait aimé revoir l'étudiant juif qui avait autrefois assisté à ses cours et qui s'était exilé depuis lors aux États-Unis. Or, Strauss déclina l'offre de cette rencontre ; et à la place, il s'est réuni avec un groupe de jeunes doctorants allemands qui, dans ce contexte de l'immédiat après-guerre, lui avait demandé ce qu'il leur conseillerait pour ce qui est des principes de la pratique : « Agissez toujours avec de l'honnêteté, du bon sens, et de la modération », leur répondit-il.

Cette réponse, apparemment banale, distingue déjà la pensée de Strauss sur la morale de celle des grands philosophes allemands tels Heidegger, Nietzsche, Hegel et Kant, sans parler de Marx. Elle le différencie tout autant du pragmatisme machiavélien, ou de l'utilitarisme du libéralisme moderne, que de la sensibilité de l'humanisme esthétique. Pourtant, par-delà cette réponse orale, Strauss est surtout connu pour ses écrits qui font resurgir la question du droit naturel. Presque effacée depuis Kant des réflexions philosophiques sérieuses, l'idée de justice fondée sur celle du droit naturel remet en cause non seulement le nihilisme

moderne mais également, semble-t-il, les principes modernes des droits de l'homme. Pourquoi Strauss se frayait-il ce chemin vers l'idée antique de la justice ? Et comment ses écrits consacrés à ce sujet pourraient-ils éclairer la réponse donnée aux étudiants de Fribourg ?

Origines philosophiques

Après avoir commencé ses recherches lors des années 1920 avec les disciples de Kant, tels Paul Natorp, Ernst Cassirer et Hermann Cohen, Strauss a été par la suite étonné des questions posées, à l'encontre de l'école néo-kantienne de Marbourg, par la philosophie de Husserl et puis de Heidegger (GA 2). À ce sujet, les questions évoquées plus tard par Strauss, dans ses essais sur « La crise de notre temps » et « La crise de la philosophie politique », méritent d'être examinées par rapport à celles que suscite Husserl dans son ouvrage *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale.* De ce livre, Strauss disait en 1943 qu'il ne connaissait « rien dans la littérature de notre siècle qui lui soit comparable en rigueur, en profondeur, et en étendue » (*Voeg.* 17). Néanmoins, tout en estimant que Husserl avait raison de réviser le problème de la science moderne pour ce qui est de la perception, voire de la conscience humaine, Strauss avait vite perçu que ce problème était posé sous sa forme la plus radicale non par Husserl, mais par son élève et successeur, Heidegger. « Heidegger avait radicalisé la critique que faisait Husserl de l'école de Marbourg pour la retourner contre Husserl : ce qui est primordial n'est pas l'objet de la perception sensible mais les choses que nous manipulons et qui nous occupent, les *pragmata.* » Pourtant, à l'égard de Heidegger, Strauss ajoute immédiatement : « Ce que je ne pouvais pas supporter c'était son enseignement moral, car malgré son désaveu, il en avait un. L'expression principale en est “la résolution”, sans aucune indication quant aux finalités propres à la résolution. Il y a un enchaînement direct qui conduit, à partir de la résolution heideggérienne, à son engagement auprès des soi-disant nazis en 1933 » (GA 3).

De là on aurait pu conclure que Strauss était en accord avec la critique heideggérienne sur la science de Husserl, mais en désaccord avec Heidegger sur la morale. Pourtant Strauss précise que, de même que la science moderne est mal fondée pour ce qui est de l'horizon de la conscience humaine, de même la morale ne peut pas non plus fournir l'horizon, voire l'autorité *a priori*, à la conscience scientifique ou rationnelle (GA 4). Le retour au droit naturel antique, semble-t-il, n'est pas tout simplement moral.

« La crise de notre temps » signifie que non seulement les mœurs traditionnelles mais aussi les théories rationnelles de la morale ont été de nos jours minées par un relativisme promu par la vulgarisation de la science. À la place de la métaphysique antérieure, la méthodologie scientifique médiatise les perceptions humaines ; et à partir des distinctions entre « être » et « devoir être », « empirique » et « normatif », ou « faits » et « valeurs », l'autorité de la science nie la réalité du bien et du mal (LAM 307). Si l'autorité morale ne peut déterminer la science, et si pourtant l'autorité de la science mine celle de la morale, comment résoudre cette tension d'une manière qui puisse tenir compte de la portée de l'une et de l'autre ? En effet, quel pourrait être le fondement de la morale face au rationalisme scientifique ?

Les réponses qu'ont données Rousseau et Kant à ces questions furent remises encore en cause par l'effet des critiques de Nietzsche, de Husserl et de Heidegger, concernant l'esthétique transcendantale, l'*a priori* synthétique, et de là, les principes universels de la pratique. Ainsi, l'antique problème du rapport entre science et morale ou entre théorie et pratique surgit de nouveau (EPPP 44). Cependant, du fait de ne pouvoir saisir les phénomènes proprement humains, la science moderne ne peut pas non plus appréhender un tel problème (LAM 302).

Au commencement de la modernité, les philosophes, en quête de la science, avaient rompu avec l'opinion courante en vue d'accéder immédiatement, par la méthode du scepticisme dogmatique, aux lumières de la « raison naturelle ». Accompagnée d'un mouvement de vulgarisation, cette rupture fut à l'origine de la crise morale de l'Occident (IR 67 ; COT 41). Dans sa propre archéologie de l'esprit, Strauss décèle que les critiques postmodernes du rationalisme occidental, qu'effectuent d'abord Nietzsche et ensuite Heidegger, méconnaissent, pourtant, non seulement cette rupture entre la philosophie moderne et la philosophie classique, mais également le décalage entre Socrate et ses prédécesseurs quant au retour de Socrate vers le bon sens, voire aux *endoxa* que les premiers philosophes méprisaient tout autant que les Modernes (SA 7 ; DT 342).

D'après Aristote, les premiers philosophes sont « ceux qui discourent sur la nature », et qui de ce fait dédaignent les choses humaines, jugées comme n'étant qu'éphémères (DNH 98 ; SA 4 ; HPP 2). Dans son retour vers le bon sens, Socrate essaya d'éveiller les *philosophoi* à prendre au sérieux les choses de la Cité, de même qu'il essaya d'inciter la Cité, le lieu du bon sens, à octroyer une place en son sein à la raison.

Le résultat de cette tentative fut l'articulation d'une nouvelle raison, celle de la pratique en tant que distincte de celles de la science et de la technique ou de l'art. Cette raison pratique, la *phronêsis* / φρόνησις, se révèle comme fondée sur une certaine « sagesse humaine », différente de celle divine, et qui consiste à savoir que l'on ne sait rien (EPPP 61). À la différence de ceux qui savent et

de ceux qui ne savent pas qu'ils ne savent pas, Socrate fut incité par sa connaissance à chercher la sagesse qui lui manquait. De là, bien que Socrate ne fût pas le premier philosophe, il fut le premier à tenter l'élaboration d'une morale, ou plus exactement une éthique, fondée sur la raison (RCPR 103). Et en fonction de ce tournant vers les choses humaines, il s'avère que « Dans sa forme d'origine, la philosophie politique, au sens large, est le noyau de la philosophie, ou plutôt "la philosophie première" » (CH 32).

La philosophie et l'éthique

À la différence de l'ontologie heideggérienne, qui commence par la question de l'Être, Strauss, rappelant Socrate, entame sa recherche à partir des *endoxa,* qu'elles soient celles de l'histoire de la philosophie ou celles de la Caverne dont elle est issue (DT 344). Or, étant « première pour nous », et non dans la nature des choses, la philosophie devenue politique est l'expression même de la tension entre théorie et pratique (CH 31). De ce fait, la pensée classique diffère nettement de celle inaugurée par Machiavel et Hobbes, et reprise par Rousseau, Kant et Nietzsche en vue de la primauté de la pratique. Reflet de la tension entre *physis* / φύσις et *nomos* / νόμος, voire entre la philosophie et la Cité, l'idée antique du droit naturel, tout en établissant l'éthique rationnelle, souligne d'emblée l'existence d'une aporie (DNH 106).

À l'encontre de l'idée ultérieure de loi naturelle, Strauss débrouille en partie cette aporie dans sa correspondance avec le thomiste Helmut Kuhn, au sujet d'une critique de ce dernier de *Droit naturel et Histoire* (*L. à Kuhn* 24). Il s'agit là de l'interprétation de l'unique exposé philosophique d'Aristote sur l'idée de droit naturel. Dans l'*Éthique à Nicomaque* (1134 *b* 29), tout en disant que la nature fournit le critère pour juger de ce qui est droit, Aristote précise que « tout dans ce domaine est cependant passible de changement ». Le sens qui permet à ce raisonnement d'éviter les arbitraires d'un relativisme absolu, et de maintenir au contraire un esprit à la fois flexible et attaché au principe, s'éclaire dans la suite de ce passage, au livre VI concernant les vertus intellectuelles.

Là, on découvre qu'à la différence de la raison scientifique *(episteme)*, qui s'occupe de choses qui ne peuvent être autres qu'elles ne sont – tels les principes de la *physis* – la raison pratique et la raison technique s'occupent de choses qui peuvent être autrement (EN 1140 *a* 32). Or, la raison pratique diffère encore de la raison technique ou poétique, du fait qu'elle exige la formation d'un certain caractère *(ethika)*, une maîtrise des émotions qui n'est pas nécessaire à la fonction du *technikos.* En d'autres termes, pour ce qui est des perceptions spécifiques de chacun des trois modes de raison, on peut être un excellent artiste peintre ou un excellent scientifique tout en ayant un faible ou mauvais caractère, mais cela s'oppose à ce que l'on soit bon juge de questions pratiques. De même qu'un particulier, le magistrat ou le politique dominé par ses passions ou sentiments ne pourrait pas voir correctement les causes dont il aurait à décider. Tandis que la valeur du scientifique se mesure à ses découvertes, et celle du *technikos* à ses ouvrages, la valeur d'un juge de questions pratiques se mesure à partir d'une disposition intérieure (EN 1140 *b* 5-8 ; *L. à Kuhn,* 24-26).

Pourtant, à la différence du raisonnement de Rousseau et de Kant, cette disposition est complétée par un jugement ni général ni catégorique mais délibéré, qui ne se limite pas aux « normes » mais tient compte des circonstances « empiriques » particulières. À la différence de la morale moderne, l'éthique classique ne comporte donc pas de règles universelles ; et l'idée d'égalité par rapport à la justice se précise plutôt comme étant celle de l'équité (CH 50-57).

Ainsi, bien que la justice exige « normalement » que l'on rende à chacun son dû, Strauss se rappelle, par ailleurs, la question que pose Socrate à Cephalos dans la *République* : à savoir, s'il est juste, ou correct, de rendre des armes à leur propriétaire, lorsque celui-ci, pris d'une rage meurtrière, les redemande (CH 91). Bien que d'ordinaire le droit prime sur les jugements particuliers, néanmoins, puisque le droit n'est pas simplement identique au raisonnable, sa primauté ne se justifie qu'en fonction des raisons prudentielles qui lui sont forcément supérieures (EPPP 95). Ce n'est pas l'unique raison pour laquelle, contrairement aux formules, la philosophie se rédige sous la forme d'un art d'écrire (PAE ; CH 41 ; AALP 254).

La suite de la *République,* ainsi que le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque,* révèlent que la sagesse pratique, dont dépend l'esprit de délibération, dépend à son tour du fait d'être déterminée, non par l'intérêt ni par les ambitions sensibles, mais par-dessus tout par la recherche rare du raisonnable (CH 66). Ainsi, pour qu'un homme réalise dans son jugement la droiture naturelle à son être, il lui faudrait une formation lui donnant un caractère ferme mais aussi un intellect actif. Tandis que le contenu d'un caractère sain ou noble est durable, le contenu de ses jugements, selon les précisions données, peut changer (EPPP 200). Mais ces contenus, s'ils sont propres à la nature humaine, se révèlent gouvernés par une conscience de sa propre ignorance qui est animée surtout par l'envie de la dépasser (QPP 43). Or, si le désir provient d'un manque, et si le bien se définit comme l'objet du désir, alors le bien qui complète l'humanité serait la sagesse qui lui manque. Ainsi, la finalité socratique, qui médiatise les idées, remplace les dieux de l'Olympe comme le bien qui est le principe des choses (CH 155 ; cf. Aristote, *Méta.,* 1072 *b* 3-5).

La théorie découvre les fins ; l'éthique s'occupe de moyens. Pourtant, chacune des deux constitue l'âme humaine. Puisque l'une est la condition de

l'autre, on ne peut, en quelque sorte, les réaliser que dans la Cité. Pour ce qui est des fins humaines, donc, la vertu ou l'excellence de caractère figure *a fortiori* parmi celles-ci. De là on aperçoit encore une différence radicale qui démarque les Anciens des Modernes. Alors que la pensée qu'inaugure Machiavel distingue nettement les fins des moyens, et prépare une science des moyens faisant abstraction de celle des fins, cette même pensée réduit les fins uniquement à celles de la pratique. En revanche, la philosophie ancienne que Strauss reprend n'établit pas, pour ce qui est des choses humaines, une distinction nette entre fins et moyens, mais établit par contre une distinction précise entre théorie et pratique.

> La distinction aristotélicienne entre les sciences théoriques et pratiques implique que l'action humaine a des principes propres connus indépendamment de la science théorique (physique et métaphysique), et par conséquent que les sciences pratiques ne dépendent pas des sciences théoriques ou n'en dérivent pas. Les principes de l'action sont les fins naturelles vers lesquelles l'homme est par nature orienté et dont il a par nature une certaine conscience. Cette conscience est la condition nécessaire de la recherche et de la découverte des moyens appropriés pour ses fins, ou de la possibilité qu'il parvienne à la sagesse pratique ou à la prudence... La sphère gouvernée par la prudence est donc en principe autosuffisante ou fermée. Cependant, la prudence est constamment mise en péril par de fausses doctrines concernant le Tout dont l'homme est une partie, par des opinions théoriques fausses ; la prudence a par conséquent toujours besoin d'une défense contre de telles opinions, et cette défense est par nécessité théorique. La théorie qui défend la prudence est cependant mal comprise si on la tient pour le fondement de la prudence (LAM 296-297).

Ce n'est pas le droit naturel antique qui dépend d'une cosmologie quelconque mais l'inverse. Tandis que la philosophie et le droit naturel modernes s'élaborent à partir d'une cosmologie épicurienne, voire de l'atomisme des Présocratiques, la philosophie classique se déploie à partir de la connaissance de l'ignorance en ce qui concerne le Tout (QPP 43-44). La différence entre les deux traditions concerne, d'abord, la tentative classique de surmonter cette ignorance, et ensuite, le rapport qui existe entre cette tentative et les principes de la pratique (CH 40-41).

Le caractère éthique de la politeia *classique*

La méconnaissance, largement répandue, concernant les origines de la philosophie classique et de la philosophie moderne et leurs différences, se retrouve dans la compréhension de la politique issue des deux traditions. Ainsi, la thèse toujours propagée de Benjamin Constant, sur la liberté des Anciens et des Modernes, confond la pratique de Sparte ou de Rome antiques avec la philosophie ancienne de la pratique. De là, on brouille la différence entre l'idée classique de la vertu et celle que l'on trouve dans la tradition provenant de Machiavel et de Rousseau (QPP 45, 53). Certes, les doctrines anciennes et modernes de la vertu évoquent chacune une maîtrise de soi, devant la douleur et le plaisir du corps. Pourtant, la vertu moderne, modelée d'après la pratique ancienne, est fondée sur un amour-propre ou une fougue qui ne correspond pas à la mesure classique (*ibid.*, 32, 44).

Précisément, l'image de la liberté ancienne que brosse Constant, à la suite de Machiavel, Montesquieu et Rousseau, occulte les vertus de modération et de prudence qu'enseignent les philosophes anciens, Xénophon, Platon, Aristote et Cicéron (RCPR 132, 145, 162). Ainsi, contrairement à la pensée moderne, lorsque Aristote présente l'art du politique comme l'art de gouverner les êtres libres, il souligne à la fois les conditions civiles et les qualités d'âme qu'il faut pour être libre. À la différence d'un esclave naturel ou d'un despote, le citoyen libre a un caractère tel qu'il n'est ni servile ni dominateur dans ses émotions ou face à la volonté d'un autre. Avoir cette fermeté et cette douceur dépend, toutefois, du fait que la volonté libre n'est pas celle d'un obstiné, fixé à ses opinions personnelles ou aux opinions communes, mais celle qui suit l'examen dialectique de ce qui est raisonnable (QPP 30, 44).

Dans ses études des dialogues de Platon, et notamment de la *République,* du *Politique* et des *Lois,* Strauss élucide comment l'étude socratique de la justice révèle aux lecteurs que pour être juste il faudrait être animé surtout par l'amour de la sagesse (*philo-sophos* / φιλό-σοφος). Et pourtant, l'amitié pour la sagesse ne s'exerce que dans ce loisir pour la recherche que ne permettent pas les préoccupations quotidiennes de l'administration civile. Si les injustices ne cesseront que lorsque les philosophes deviendront rois, ou lorsque les rois deviendront des philosophes, et si « le philosophe-roi » est strictement contradictoire, alors Socrate conduit ses interlocuteurs à reconnaître la raison pour laquelle il y aura toujours des injustices (CH 158-166 ; voir la différence avec le fonctionnaire kantien). Loin de fournir le programme d'une politique, la *République* enseigne à ses lecteurs la nature du politique (HPP 74). À partir d'un exposé de cette nature, et du problème constitué par l'absence de sagesse dans le gouvernement des Cités possibles, Platon ainsi qu'Aristote révèlent pourquoi et comment la raison pratique exige, d'ordinaire, qu'un pouvoir souverain sans frein ne soit accordé à aucune classe ou personne, riche ou populaire (CH 23, 50).

Eu égard au XXe s., et à l'influence de Marx et de Nietzsche sur le jugement politique des gens instruits, Strauss conclut que « peut-être on peut dire que leurs échecs grandioses rendent plus facile pour nous, qui avons l'expérience de ces échecs, de comprendre à nouveau la vieille expression selon laquelle on ne peut séparer la sagesse de la modération, et donc de comprendre que la sagesse requiert une loyauté sans hésitation à une constitution honnête et même envers la cause du constitutionnalisme. La modération nous protégera

contre le double danger des espérances visionnaires en politique et un mépris de la politique qui est indigne d'un homme. Ainsi pourrait-il devenir encore vrai que tous les hommes éduqués de manière libérale seront des hommes politiquement modérés » (LAM 45).

À l'origine, aux États-Unis, d'une renaissance d'études de politique constitutionnelle, Strauss est célèbre pour sa critique, dans la période de l'après-guerre, des études politiques « scientifiques », neutres, incapables de former des jugements raisonnés sur la tyrannie, ou sur le bien et le mal (DT 42). Opposant à la fois ferme et réfléchi au fascisme et au marxisme, il ne fut pas moins, toutefois, critique scrupuleux du libéralisme moderne (COT 41-54). Dans maints écrits, que ce soit sur les philosophes antérieurs les plus influents ou sur des contemporains tels Carl Schmitt, Alexandre Kojève, Isaiah Berlin ou György Lukács, Strauss examinait attentivement les réprobations ou les doutes les plus sérieux adressés au régime libéral, en vue d'en repenser les principes (DEA ; RCPR ; DT ; LAM ; SCR ; PPH ; PM).

Comme l'avaient fait auparavant les philosophes antiques et Tocqueville, il rappelait que l'ami de la *politeia* ou de la démocratie libérale n'est pas son flatteur (LAM 44). La recherche incessante de la conservation de soi, de la sécurité ou du confort, ne peut pas fournir de principes raisonnables, nobles et durables à un tel régime, pas plus que ne pourrait le faire une *praxis* communautaire fondée sur la pitié généralisée, ni une tolérance universelle vide de toute autre idée du bien, ni un état de droit qui se révèle n'être qu'un formalisme sans rapport aux finalités qui animent les êtres humains (RCPR 21-26).

« Il est plus prudent d'essayer de comprendre ce qui est bas à la lumière de ce qui est élevé que de comprendre l'élevé à la lumière de ce qui est bas. En faisant le dernier, on déforme nécessairement ce qui est élevé, alors qu'en faisant le premier, on n'enlève pas à ce qui est bas la liberté de se révéler pleinement pour ce qu'il est » (LAM 325). Bien que l'on rencontre moins rarement d'excellents individus que d'excellents régimes, et bien que, de même que la philosophie, l'individu vertueux dépasse toute détermination commune, néanmoins le régime touche forcément la formation de tels individus, et le politique ne peut pas convenablement y être indifférent (*ibid.*, 30). Dans ses réflexions sur les mœurs, Strauss était donc spécialement porté vers la question de l'éducation libérale dans un régime constitutionnel (*ibid.*, 13-45 ; PAE 70).

La fin de la politeia *et de l'éducation*

Or, dans ses études de cette question et de celle des *archai* (principes) des choses, Strauss découvrait que l'alternative la plus impressionnante à la pensée antique, sur le principe des mœurs ou du droit naturel, n'est pas celle de la modernité, mais celle que représente, dans la tradition occidentale, Jérusalem.

> Tous les espoirs que nous nourrissons, dans les confusions et les dangers du présent, reposent, positivement ou négativement, directement ou indirectement, sur les expériences du passé. Parmi ces expériences, la plus large et la plus profonde, en ce qui nous concerne nous autres Occidentaux, est désignée par les noms des deux cités Jérusalem et Athènes. L'homme occidental est devenu ce qu'il est, et il est ce qu'il est par la conjonction de la foi biblique et de la pensée grecque. Pour nous comprendre nous-mêmes et pour éclairer notre chemin non frayé vers l'avenir, nous devons comprendre Jérusalem et Athènes (EPP 209).

La tentative de la part du « rationalisme » moderne de rompre avec cette double origine s'est inspirée d'« un courroux antithéologique » qui offusque sa qualité philosophique, voire son autocompréhension (QPP 48). De là provient l'esprit antimétaphysique qui dérobe à l'éducation moderne les questions premières.

> Le développement de la philosophie moderne a conduit à un point où le sens de la philosophie ou de la science est devenu un problème... Les propos actuellement très courants sur l'importance et la nécessité de mythes politiques suffisent seuls à montrer que, pour le moins, la signification sociale de la philosophie ou de la science est devenue douteuse. Nous sommes de nouveau confrontés à la question, Pourquoi la philosophie ? ou, Pourquoi la science ? Cette question fut au centre des discussions aux origines de la philosophie. On peut dire que les dialogues de Platon n'ont pas de but plus évident que précisément celui-ci : répondre à la question, Pourquoi la philosophie ? ou, Pourquoi la science ? en justifiant la philosophie ou la science devant le tribunal de la cité, la communauté politique. De la même façon, au fond, nos philosophes médiévaux sont obligés de poser la question, Pourquoi la philosophie ? ou Pourquoi la science ? en justifiant la philosophie ou la science devant le tribunal de la loi, ou de la Torah. Cette question la plus fondamentale de la philosophie, celle de sa propre légitimité et nécessité, n'est plus une question pour la philosophie moderne. La philosophie moderne a été dès le début la tentative de remplacer la prétendue philosophie ou science erronée du Moyen Âge par la prétendue philosophie ou science véritable. Elle ne posait plus la question de la nécessité de la philosophie ou de la science elle-même ; elle a supposé cette nécessité comme donnée. Ce seul fait peut nous assurer, dès le début, que la philosophie médiévale est caractérisée par un radicalisme philosophique qui est absent de la philosophie moderne, ou qu'elle est, dans le sens le plus important, supérieure à la philosophie moderne (RCPR 216-217).

La réponse des philosophes du Moyen Âge à cette question primordiale fut de chercher une harmonie entre la raison et la révélation, ou entre Athènes et Jérusalem. Cette harmonie fut concevable parce que, à la différence de la volonté moderne de « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature », les deux traditions antérieures conçoivent l'éducation des hommes à la lumière d'un Tout qui les dépasse, que ce soit celui de l'ordre divinement établi ou celui de l'ordre naturel à découvrir (TWM 86). Ainsi, contrairement à la primauté qu'accordent les Modernes à la volonté humaine, la philosophie ancienne et la

tradition biblique se rapprochent en ce qu'elles subordonnent toutes deux cette volonté au principe de sagesse.

Cependant, dans ses études des deux traditions, Strauss indique leurs différences quant au sens de la sagesse en question. Dans la Bible, « le commencement de la sagesse est la crainte du Seigneur », et son apogée se trouve dans Ses Commandements, révélés à l'homme comme la loi divine (EPPP 212 ; RCPR 246). Ainsi, le prophète Michée dit : Dieu « t'a montré, ô homme, ce qui est bon ; et ce que le Seigneur requiert de toi, c'est d'agir justement, d'aimer la miséricorde, et de marcher humblement avec ton Dieu » (EPPP 245). Pourtant, « selon les philosophes grecs, le commencement de la sagesse est l'étonnement », et la sagesse qui les oriente n'est pas donnée, mais à rechercher (*ibid.*, 213).

Ce qui est le plus élevé dans la tradition occidentale est donc marqué par une divergence profonde. Bien que « l'on observe, au premier abord, un accord général entre la Bible et la philosophie grecque pour ce qui est de la morale et de l'insuffisance de la morale, le désaccord concerne cet "x" qui complète la morale. Selon la philosophie grecque, cet "x" est la *théoria* / θεωρία, la contemplation, et quant à l'accomplissement biblique on peut l'appeler... la piété, le besoin de la miséricorde divine ou de la rédemption, ou de l'amour obéissant. Pour être plus précis... on peut remplacer l'expression "morale" par "justice", une expression commune aux deux origines... » (*Voeg.* 218). Or, il n'existe pas de loi divine chez les *philosophoi* ; et il n'existe pas de droit naturel, pas même de mot pour nature, dans la Bible (DNH 97). Puisque la « téléologie métaphysique » que décrit la philosophie ancienne évoque la finalité d'une sagesse qui n'est pas atteinte, mais toujours à réaliser, « la philosophie et la Bible sont les alternatives ou les antagonistes du drame de l'âme humaine » (*Voeg.* 223).

Pourtant, un examen des réfutations de la révélation par la raison et de la raison par la révélation démontre dans quelle mesure chacune des deux est insuffisante (RCPR 253). De plus, chaque tentative d'établir une synthèse des deux principes conduit inéluctablement à la primauté de l'un ou de l'autre (*ibid.*, 72). Au plus haut niveau de leur rencontre, philosophie et Loi représentent chacune un bien, ou un objet de désir, concurrentiel. « La vie même de la civilisation occidentale est la vie entre deux codes, une tension fondamentale. Il n'y a donc aucune raison inhérente à la civilisation occidentale elle-même, dans sa constitution fondamentale, qui explique pourquoi elle devrait lâcher la vie. Or, cette pensée réconfortante se justifie uniquement si l'on vit cette vie, si l'on vit cette opposition » (*ibid.*, 270 ; CH 303).

● *Argument et action des Lois de Platon* [AALP], Paris, Vrin, 1990. — *La Cité et l'Homme* [CH], Agora, Presses Pocket, 1987. — « The crisis of our time » [COT], et « The crisis of political philosophy » [CPP], *in* SPAETH H. J. éd., *The Predicament of Modern Politics,* Detroit, Univ. of Detroit Press, 1964, 41-54, 91-103. — MEIER H. éd., *Carl Schmitt, Leo Strauss et la Notion de Politique : Un dialogue entre absents* [DEA], Paris, Julliard, 1990. — *Droit naturel et Histoire* [DNH], Paris, Plon, 1954. — *De la tyrannie* [DT], Paris, Gallimard, 1983. — *Études de philosophie politique platonicienne* [EPPP], Paris, Belin, 1992. — « A giving of accounts » [GA], avec Jacob Klein, *The College,* Annapolis / Santa Fe, vol. 22, nº 1, avr. 1970, 1-5. — *Histoire de la philosophie politique* [HPP], Paris, PUF, 1994. — « L'Intention de Rousseau » [IR], *in* GENETTE G. & TODOROV T. éd., *Pensée de Rousseau,* Paris, Le Seuil, 1984. — *L. à Kuhn, The Independent Journal of Philosophy,* vol. II, 1979. — *Libéralisme antique et moderne* [LAM], Paris, PUF, 1990. — *Maïmonide* [M], Paris, PUF, 1988. — *La Persécution et l'Art d'écrire* [PAE], Paris, Presses Pocket, 1989. — *Pensées sur Machiavel* [PM], Paris, Payot, 1982. — *The Political Philosophy of Hobbes* [PPH], Univ. of Chicago Press, 1963. — *Qu'est-ce que la Philosophie politique ?* [QPP], Paris, PUF, 1992. — *The Rebirth of Classical Political Rationalism* [RCPR], Univ. of Chicago Press, 1989. — *Socrate et Aristophane* [SA], Paris, L'Éclat, 1993. — *Spinoza's Critique of Religion* [SCR], Schocken, 1965. — « The three waves of modernity » [TWM], *in* GILDIN H. éd., *Political Philosophy : Six Essays by Leo Strauss,* Bobbs-Merrill Co., 1975. — EMBERLEY P. & COOPER B. éd., *Faith and Political Philosophy : The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964 [Voeg.],* Pennsylvania State Univ. Press, 1993. — *Gesammelte Schriften*, in sechs Bänden. J. B. Metzler Verlag, Stuttgart (4 vol. sur 6 publiés depuis 1996 jusqu'à 2004). — *Le Discours socratique de Xénophon, suivi de Le Socrate de Xénophon*, Paris, Éd. De l'Éclat, 1992. — *On Plato's Symposium*, Chicago, The Univ. of Chicago Press, 2001. — *Nihilisme et Politique*, Paris, Payot et Rivages, 2001. — *Pourquoi nous restons Juifs,* Paris, La Table Ronde, 2001. — *Le Platon de Farabi,* Paris, Allia, 2002.

▶ Parmi les livres consacrés à l'œuvre de Leo Strauss, quatre à cette date méritent particulièrement d'être mentionnés : DELANGE J.-P. dir., *Lectures de Leo Strauss,* Éditions CRDP d'Auvergne et CRDP de Bourgogne, 1999. — DEUTSCH K. & SOFFER W. éd., *The Crisis of Liberal Democracy, A Straussian Perspective,* State Univ. of New York Press, 1987. — DEUTSCH K. & NICGORSKI W. éd., *Leo Strauss : Political Philosopher and Jewish Thinker,* Rowman & Littlefield Publ., Inc., 1994. — DEUTSCH K. & MURLEY J. éd., *Leo Strauss, the Straussians ans the American Regime*, London, Rowman & Littlefield Inc., 1999. — JAFFRO L., FRYDMAN B., CATTIN E. & PETIT A. dir., *Leo Strauss : Art d'écrire, politique, philosophie*, Paris, Vrin, 2001. — PELLUCHON C., STRAUSS L., *Une autre raison, d'autres Lumières*, Paris, Vrin, 2005. — TANGUAY D., *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003. — UDOFF A. éd., *Leo Strauss's Thought : Toward a Critical Engagement,* Lynne Rienner Publ., Inc., 1991. — ZUCKERT C., *Postmodern Platos : Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida,* Univ. of Chicago Press, 1996. — Notons aussi la revue établie par Leo Strauss et ses élèves, *Interpretation : A Journal of Political Philosophy.*

Terence MARSHALL

→ *Droits ; Éducation morale ; Phénoménologie ; Politique ; Relations internationales.*

SUÁREZ Francisco, 1548-1617

Francisco Suárez est le plus original des penseurs de la « seconde scolastique » qui s'épanouit après le concile de Trente. Sous l'influence de Cajétan (1469-1534), la *Somme théologique* de saint Thomas a remplacé les *Sentences* de Pierre Lombard comme texte de base de l'enseignement dans les universités catholiques, et les professeurs sont désormais tenus de ne pas s'écarter sans raison grave des conclusions du docteur angélique. L'œuvre de Suárez, comme celle de Vitoria (1492-1546), Soto (1494-1560), ou Báñez (1528-1604), prend donc le plus souvent la forme d'un commentaire. Suárez est cependant familier de tous les grands docteurs médiévaux et modernes. En plus de nettement distinguer, à la suite de Cano (*De locis theologicis*, 1563), les arguments d'autorité des arguments rationnels, il considère que ni le péché originel ni la grâce n'altèrent la nature de l'homme, et qu'on peut donc raisonner sur elle de façon strictement rationnelle. Cette rigueur philosophique explique sans doute en partie pourquoi Suárez, apparemment moins original et audacieux qu'un Guillaume d'Ockham (~ 1285 - ~ 1347) ou qu'un Molina (1536-1600), est peut-être celui des scolastiques qui eut la plus large influence sur la genèse de la pensée moderne.

La pensée morale de Suárez s'élabore en constante référence à saint Thomas, ce qui en rend l'exposition délicate : elle n'est pas davantage une entière « création originale » (Copleston, 1958, 405), qu'un simple « éclaircissement » de l'obscur Thomas, comme le voudrait un *Éloge* publié en tête des *Opera omnia.* Au premier abord, c'est sur la définition et le rôle de la volonté que Suárez s'écarte le plus délibérément de la *Somme*, puisqu'il estime que c'est la volonté, non la raison, qui commande l'action. De même, il pense qu'une loi n'acquiert de force obligatoire que comme expression de la volonté d'un supérieur, et non comme acte de raison. Pour autant, il n'est pas sûr qu'on puisse ranger Suárez dans la postérité volontariste de Scot et d'Ockham (Villey, 1975), car il refuse constamment de subordonner les valeurs morales à l'arbitraire divin. Pour lui, en effet, la difficulté n'est pas de prouver que si Dieu veut quelque chose, cela est juste, mais plutôt que si quelque chose est juste, Dieu le veut.

Métaphysique de l'action libre

Pour comprendre la pensée morale de Suárez, il faut partir de sa conception de l'action, telle qu'elle est exposée dans les *Disputationes metaphysicae* (1597). Pour lui, seule une action libre est susceptible de moralité. Or, est libre soit l'action librement voulue, par exemple l'action de marcher librement, soit l'acte libre de vouloir, par exemple l'acte de vouloir marcher. C'est l'acte de vouloir *(actus elicitus)* qui est formellement libre, tandis que l'acte voulu *(actus imperatus)* n'est libre que par dénomination extrinsèque, c'est-à-dire en raison de l'acte de vouloir. À son tour, l'acte de vouloir n'est pas libre parce qu'il est voulu, sous peine de régression à l'infini, mais parce que la volonté s'y est elle-même déterminée. L'acte de vouloir et l'acte de se déterminer à vouloir ne font donc qu'un. C'est cet acte de vouloir qui est le sujet formel de la moralité.

L'autodétermination de la volonté signifie qu'au moment où elle veut, elle peut ne pas vouloir. Quand elle ne peut pas ne pas vouloir, par exemple en face du bien absolu, son acte est volontaire, mais non libre. L'autodétermination qui caractérise la liberté suppose donc que la volonté est indifférente, c'est-à-dire déterminée par rien d'autre qu'elle-même. C'est par l'indifférence que Suárez définit finalement la liberté. Il considère que cette indifférence est expérimentée par tout un chacun au moment où il choisit, et cette expérience est même la principale preuve de l'existence de la liberté (cf. *Disp. met.*, XIX, 2).

Or l'identification de la liberté à l'indifférence dépend étroitement du fait que Suárez envisage la volonté comme une cause efficiente, une cause motrice, donc l'acte est une sorte d'impulsion *(influxus)* qui déclenche l'action humaine. À l'instar des autres causes efficientes, la volonté n'agit que quand sont réunies toutes les conditions extérieures requises pour son opération. Mais ce qui fait d'elle une cause libre, c'est qu'à la différence des causes efficientes naturelles, elle peut, même quand sont réunies toutes les conditions, agir ou ne pas agir, l'indifférence consistant justement à ne pas être déterminé par la réunion des conditions d'agir. Or la principale de ces conditions est le jugement de la raison qui lui présente son objet, c'est-à-dire un jugement sur le bien. On ne peut donc dire, comme saint Thomas, que le bien *meut* la volonté, ou que le jugement de la raison *détermine* la volonté, car c'est détruire la liberté, en lui retirant ce qui la distingue des autres causes efficientes.

L'idée que la volonté est cause efficiente des actions humaines est décisive pour l'orientation de la pensée morale suárézienne. Pour saint Thomas, en effet, une action est libre du fait que son objet intentionnel est appréhendé par la raison (cf. Ia, q. 83, 1 c) ; la volonté, en conséquence, est définie comme le pouvoir d'un sujet d'être mû par la saisie rationnelle d'un but. Or la perspective s'inverse chez Suárez, pour qui l'appréhension d'un but est une condition préalable nécessaire, mais non suffisante, de l'actualisation de la puissance de vouloir, conçue comme force motrice *(vis motiva).* Toute mise en mouvement *(motio),* dit Suárez, est l'œuvre d'une volonté, et c'est pourquoi la fin ne peut aucunement être cause de l'action. Elle n'est pas par elle-même attirante ou désirable : elle doit seulement être proposée à la volonté, à travers un jugement de la forme « X est bon », pour que celle-ci puisse vouloir quelque

chose. Mais l'action proprement dite ne s'explique qu'en termes de cause efficiente, et non de cause finale. C'est pourquoi la liberté se trouve définie, non plus en fonction de l'objet de l'action, mais par la puissance qui cause l'action en se déterminant elle-même à agir.

Suárez estime donc devoir corriger ce que les formules thomistes ont d'égarant. On ne doit pas dire que le bien est ce que la raison juge qu'il faut faire, comme si un acte était honnête parce que conforme à un jugement de la raison : « Car le bien n'est pas tel parce que la droite raison juge qu'il l'est, mais au contraire, c'est parce qu'il l'est en vérité, que la raison droite le juge tel » (*Disp. met.*, X, 2, 12). Cette correction revient à analyser le jugement sur le bien dans les mêmes termes qu'un jugement cognitif. Or quand Thomas disait que le bien est ce qui est conforme à la raison, il se situait dans la perspective, pratique, d'un agent qui cherche un moyen rationnel d'obtenir (ou de préserver) une fin qu'il poursuit. Le moyen, qui est l'acte à faire, est donc saisi comme bon parce que l'agent juge qu'il le rapproche de sa fin. Mais Suárez ne peut que dissocier le jugement sur le bien de la perspective d'une fin à atteindre, s'il veut expliquer l'action par la seule cause efficiente. Le jugement sur le bien peut donc être dépouillé de sa spécificité pratique, ce que fait Suárez en corrigeant Thomas. Une conséquence importante de ce changement de perspective est que le jugement sur le bien n'exige plus que l'agent ait des désirs droits pour juger correctement : les vertus, et notamment la prudence, perdent dès lors la place centrale qu'elles occupaient dans la morale (Treloar, 1991, 395).

Le bon et l'obligatoire

Suárez est d'accord avec saint Thomas pour considérer que la moralité d'un acte dépend d'abord de son objet. Mais il veut, à la différence de Thomas, définir la bonté de l'objet indépendamment de l'idée de finalité. Pour ce faire, il montre d'abord que la tripartition traditionnelle du bien en utile, agréable et honnête se ramène en fait toujours au bien honnête, car l'utile est toujours fonction, soit de l'agrément, soit de l'honnête, et l'agrément, à son tour, suppose toujours l'honnête, ou bon par soi. Est bon par soi, dit ensuite Suárez, *ce qui convient par soi* à une nature. En effet, connaître qu'une chose est bonne, c'est connaître qu'elle est proportionnée, accordée à ma nature, qu'elle me convient, et cette convenance définit le bien par soi. Le bien par soi, cependant, se divise en deux : ce qui convient à l'homme comme agissant naturellement, par exemple la vie, la santé ou la connaissance, constitue le bien naturel tandis que ce qui convient à l'homme comme agissant librement, par exemple faire l'aumône, constitue le bien moral. Le bien naturel est celui qui détermine la puissance dont il est l'objet, comme la vérité qui détermine l'intellect ; le bien moral celui qui, quoiqu'il convienne par soi, ne détermine pas la volonté. Le bien moral est donc « ce qui convient à la nature rationnelle comme telle, c'est-à-dire comme opérant librement » (*Disp. met.*, X, 2, 12 et 31). Bien naturel et bien moral peuvent certes se trouver matériellement identiques, mais l'acte n'est moralement bon *que si* l'objet est proposé par la raison en tant que moral, car le désir d'un bien naturel peut être parfois moralement mauvais.

Ayant défini le bien moral comme « convenance à la nature rationnelle », Suárez ne peut qu'adopter une position antivolontariste. En effet, la nature de l'homme étant immuable, ce qui lui convient par soi (ou ne lui convient pas par soi) l'est aussi. À supposer, donc, que Dieu veuille la nature rationnelle, il veut aussi les relations entre les actes moraux et cette nature, qui en sont comme des « propriétés naturelles », analogues aux propriétés d'une figure géométrique. Il n'est donc pas au pouvoir de Dieu de faire que mentir soit bon, ou qu'il soit mauvais de l'aimer ou de faire l'aumône. On ne saurait trop remarquer que les relations en question sont d'emblée des rapports *moraux*, aucunement déduits de finalités naturelles : on ne juge pas que mentir est mauvais parce que, par exemple, l'homme désire naturellement la vérité, mais parce qu'on juge nécessairement que « mentir ne convient pas à la nature rationnelle ». Le bien moral est conceptuellement indépendant de toute « commodité de la nature ». Un jugement moral ne peut donc être déduit que d'autres jugements moraux plus généraux, c'est-à-dire ayant la forme « X convient (ou ne convient pas) à la nature rationnelle ». Le jugement qui dirige une action étant toujours particulier, il est même essentiel au raisonnement moral de subsumer le jugement particulier sous une règle générale.

En revanche, ce qui doit faire l'objet d'une déduction, c'est l'obligation morale qui s'attache aux actes moralement bons. Dans la perspective de saint Thomas, cette déduction n'a pas lieu d'être, puisque le jugement pratique est un jugement sur « ce qui doit être fait » pour atteindre la fin : l'action moralement bonne est donc l'action suffisante, et parfois nécessaire, pour la fin (I-II*ae*, q. 99, 1 c). C'est seulement chez Suárez que le jugement « X est moralement bon » ne signifie pas en lui-même « X doit être fait ». Or si, en général, il n'est pas nécessaire d'accomplir un acte bon, par exemple faire l'aumône, il est des cas où ne pas l'accomplir revient à accomplir un acte mauvais : si la détresse du mendiant est telle que sa vie ou sa santé dépend entièrement de mon aumône (cf. *De charitate*, VII, 1). Comment prouver alors qu' « il faut » faire l'aumône ? Aucune justification en termes de fins, d'inclination, ne pouvant être avancée, on assiste à la formation d'un sens spécial, « moral » de la nécessité : ce qui doit (moralement) être fait *parce que* c'est (moralement) bon (cf. Finnis, 1980, 42-48).

Pour Suárez, l'obligation ne peut résulter que de la volonté d'un supérieur, qui prescrit d'ac-

complir ou d'éviter tel acte, car seule la volonté d'un supérieur possède l'efficace de « lier », à travers un commandement, la conscience d'un agent. Cette thèse n'implique pas que le commandement soit juste du seul fait qu'il émane de la volonté du supérieur, et elle n'est donc pas à proprement parler volontariste. Elle signifie, en revanche, que le supérieur est comme l'âme qui commande au corps, par sa volonté, et que le commandement est donc une forme d'impulsion, non pas réelle, mais morale, transmise aux agents qui sont comme des membres du supérieur. Ceux-ci, étant libres, se guident d'après leur raison, et c'est pourquoi le commandement doit leur être notifié. La notification *transmet* donc l'efficace du commandement, qui ne lui vient que de la volonté supérieure. La preuve qu'il faut faire ce qui est bon, ou qu'il faut éviter ce qui est mal, consiste alors à montrer que Dieu commande nécessairement l'un, interdit nécessairement l'autre. C'est à quoi s'emploie Suárez dans le *De legibus ac legislatore Deo* (1612), qui contient l'expression la plus achevée de sa pensée morale.

La loi est un commandement adressé, de façon durable, à une communauté. Suárez estime donc devoir refondre la définition thomiste de la loi comme *ordinatio rationis*, pour faire « ressortir » l'idée – qui en était en fait absente – que « l'effet prochain et adéquat de la loi » est d'obliger : la loi est « un commandement procédant d'une volonté efficace d'obliger de la part de celui qui en a le pouvoir », ou plus brièvement « un précepte commun, juste et stable, suffisamment promulgué » (*De leg.*, I, 12, 4). Or la conception suárézienne de l'action contribue de façon décisive à placer la loi au cœur de la morale, car le jugement moral (« X est bon ») revient à identifier la valeur d'un type d'acte. Le jugement est donc toujours un cas d'une règle générale, et cette règle générale doit imposer une obligation, c'est-à-dire être « une vraie loi ».

Or il est évident que Dieu veut que les hommes agissent « conformément à leur nature », fassent le bien et évitent le mal. Ce vouloir n'est pas *déterminant*, puisque Dieu respecte la liberté, mais il n'est pas simplement *de bon plaisir*, comme à l'égard de l'observation des conseils évangéliques de pauvreté, chasteté et obéissance : Dieu veut absolument que tous les hommes s'abstiennent du mal, c'est donc un vouloir *obligeant*, qui rend obligatoires toutes les actions dont l'omission constituerait un mal moral. Quand la raison naturelle juge que X est bon (ou mauvais), elle comprend donc nécessairement que Dieu commande (ou interdit) X, et donc qu'il faut faire (ou éviter) X. Ce jugement indique ainsi le précepte divin, et vaut donc promulgation de la « loi naturelle ».

Loi naturelle et loi positive

D'après Suárez, la loi naturelle est une « vraie loi divine prescriptive » qui contient « tous les préceptes ou principes moraux, qui présente une honnêteté si nécessaire à la rectitude des mœurs que leurs opposés comportent évidemment un désordre ou une malice morale ». Le critère d'appartenance à la loi naturelle n'est donc pas, comme chez Thomas, la généralité du précepte, mais son rapport nécessaire à l'honnêteté. Le précepte peut donc être très particulier, comme la prohibition de l'usure ou de la fornication, du moment qu'il est déduit de façon nécessaire de préceptes eux-mêmes évidents *ex terminis*, comme « il faut vivre avec tempérance », « il faut être juste ». Les « premiers principes moraux », comme « il faut faire ce qui est honnête, éviter ce qui est mal » sont quant à eux absolument évidents, à la façon des axiomes fondant un système mathématique (*De leg.* II, 7). Il n'est donc pas possible d'ignorer complètement, ni durablement, la loi naturelle. Celle-ci est immuable, puisque son point de référence unique est la nature rationnelle. Les apparents changements qu'elle subit s'expliquent par une modification de la matière de l'acte. Par exemple, le précepte interdisant le vol ne commence de valoir qu'une fois instituée la propriété, que Suárez ne considère pas comme naturelle. C'est aussi par le changement dans la matière de l'acte que Suárez explique les apparentes dispenses divines de la loi naturelle : par exemple, quand Dieu commande à Osée de s'unir à une prostituée, « il ne dispense pas du précepte interdisant la fornication, mais fait en sorte que ce ne soit pas une fornication », en faisant de la prostituée la femme d'Osée.

Il y a donc une ligne de partage claire entre loi naturelle et loi positive. Dieu prescrit (ou interdit) les actes de la loi naturelle *parce qu*'ils sont en eux-mêmes bons (ou mauvais). Ils sont donc, sauf révélation spéciale, les seuls actes directement objets d'une loi divine. Une loi positive, si elle est une vraie loi, fait une obligation d'accomplir ou d'éviter des actes qui ne sont en eux-mêmes ni bons ni mauvais. Ces actes deviennent donc bons ou mauvais *parce qu*'ils sont prescrits. Si Dieu possède évidemment le pouvoir d'édicter une loi positive, en revanche, il faut se demander comment une loi positive humaine acquiert sa force obligatoire, c'est-à-dire comment une volonté humaine acquiert le pouvoir d'obliger. En effet, aucun homme n'est par nature supérieur à un autre, et il ne semble pas que Dieu en ait directement établi certains en autorité, hormis les rois de l'Ancien Testament ou saint Pierre, pour l'Église. Devançant la critique de Filmer par Locke, Suárez montre qu'Adam n'a pas reçu de Dieu de pouvoir politique sur le genre humain. C'est pourquoi la sujétion de certains hommes à d'autres doit être expliquée par une théorie de l'autorité légitime, et donc de l'origine du pouvoir politique.

Le corps politique

Distinguant la simple multitude, sans unité, du corps politique, Suárez pose que ce dernier est produit par « un acte de volonté spécial, par lequel une multitude décide de se rassembler pour former un

seul corps politique uni par un lien social » (*De leg.*, III, 2). La société politique n'est donc pas naturelle, quoiqu'il soit très convenable aux hommes de s'assembler ainsi. Or le corps ainsi formé ne pourrait se conserver s'il n'était soumis à un pouvoir politique. Comme le pouvoir politique n'a pas été donné directement par Dieu par une intervention spéciale, il faut dire qu'il est donné par lui comme une conséquence naturelle de la formation de ce corps, par l'intermédiaire du pacte originel. Ne résidant naturellement dans personne en particulier, le pouvoir politique réside à l'origine dans le corps tout entier. Cependant, la raison naturelle montre qu'il n'est guère convenable que ce pouvoir reste dans la communauté entière, et celle-ci peut donc le transmettre, par un nouvel acte de volonté, à quelques-uns ou à un seul. Le pouvoir du prince vient donc *directement* du peuple, et est donc de droit humain, et *indirectement* de Dieu, ce qui lui permet d'imposer des obligations, au travers de lois.

Comme les hommes sont suffisamment éclairés par la raison naturelle pour tout ce qui concerne la moralité, ce n'est pas pour des motifs moraux qu'ils s'assemblent en corps politique. Le but des lois civiles est donc d'un autre ordre que celui de la loi naturelle, dont elles ne sauraient être, dès lors, une simple « détermination » comme le veut saint Thomas. Suárez enseigne que le but du pouvoir politique n'est pas la félicité, naturelle ou éternelle, des personnes privées, mais « la félicité naturelle de la communauté humaine parfaite dont il a la charge », c'est-à-dire un suffisant bien-être, la paix et la justice externes, et la probité de mœurs nécessaire au bien public. Cette détermination strictement politique de la fin du pouvoir civil permet de concevoir à nouveaux frais la séparation du spirituel et du temporel, du public et du privé. Elle fait l'objet de pénétrants développements dans le *Defensio fidei catholicae* (1613), dernier ouvrage publié du vivant de Suárez, à l'occasion d'une polémique avec le roi d'Angleterre. Suárez y applique les principes du *De legibus* pour établir les limites du pouvoir politique.

En effet, si les lois civiles poursuivent une autre fin que la loi naturelle, elles lui sont néanmoins subordonnées, car le pouvoir d'obliger étant toujours divin, il ne demeurerait pas dans une loi humaine qui violerait une loi divine. « Une loi injuste n'est pas une vraie loi », répète Suárez, car Dieu ne peut se contredire. Sur cet adage d'inspiration augustinienne se fonde le droit de désobéissance civile. Le tyrannicide lui-même est justifié, soit directement contre un usurpateur, qui ne tient pas du peuple son pouvoir, soit après une sentence de déposition, si c'est un prince légitime qui en venait à « exercer une véritable guerre contre son peuple ».

La communauté internationale

Le pacte initial confère à l'État sa personnalité morale, qui permet à Suárez de penser « la souveraineté nationale dans l'ordre international » (Mesnard, 1951, 617-660). L'existence de divers États souverains lui paraît naturelle et convenable, et il ne partage aucunement la nostalgie unitaire d'un Vitoria encore marqué par l'idéal médiéval. Pour poser les bases d'un véritable droit international, ou droit *entre* les nations, il transforme la vieille et complexe notion de *ius gentium*, qui désignait plutôt jusqu'alors les normes morales reçues dans la plupart des nations, ou encore les comportements proprement humains, par opposition à ceux qui sont communs avec les animaux. Si les États sont bien des communautés parfaites et souveraines, « jamais ces communautés ne se suffisent à elles-mêmes au point de n'avoir pas besoin de quelque soutien mutuel, tantôt pour des raisons de mieux-être et d'utilité, tantôt même pour des raisons de nécessité et de détresse morales » (*De leg.*, II, 19). Le droit des gens est un droit positif, car il n'exprime pas de pures exigences rationnelles, quoiqu'il vaille, comme le droit naturel, pour tout le genre humain. Il tient sa force obligatoire de la volonté de l'ensemble des nations, promulguée dans les coutumes qu'elles observent unanimement dans leurs rapports mutuels : droit du premier occupant sur une terre, droit de défense en cas d'agression armée, immunité diplomatique, etc. D'un particulier intérêt sont les développements de Suárez sur le droit de guerre, notamment le respect de la souveraineté des peuples païens et les causes de juste guerre. Le droit des gens naît donc de la puissance de juridiction que le genre humain, en vertu de son unité « quasi politique et morale », possède sur lui-même, par analogie avec celle dont dispose la communauté politique au moment de sa formation. Il parachève la somptueuse construction de la pensée morale suárézienne, où l'infaillible providence législatrice pourvoit au gouvernement des personnes privées par le droit naturel, des États par le droit civil, et de la communauté des nations par le droit international.

La pensée morale de Suárez eut une influence directe et durable sur le cours de la théologie morale, dont le développement de la casuistique témoigne bien de l'orientation légaliste. Le souci suárézien de raisonner du point de vue de la « pure nature » assura aussi à son œuvre une vaste influence hors du monde catholique, par exemple sur des auteurs comme Grotius ou Samuel Clarke, pour qui la moralité des actes consiste, indépendamment de tout commandement divin, dans leur convenance à la nature rationnelle. C'est cependant son concept d'obligation qui représente le principal apport suárézien à la réflexion morale. L'idée d'une obligation morale attachée à certains actes, sans justification en termes de fins de l'agent, s'imposa en effet comme l'une des évidences modernes. L'œuvre de Suárez, où ce concept est formé pour rejoindre les conclusions de la morale thomiste à partir d'une métaphysique de la

liberté déjà moderne, jette ainsi une lumière importante sur l'émergence de « la moralité comme institution particulière » (B. Williams).

● *Opera omnia*, 28 vol., Paris, Vivès, 1856-1878. — *De legibus*, éd. crit. bilingue lat.-esp., Madrid, CSIC, 1971-1981.

▶ ABRIL CASTELLO V., « L'obligation politique chez Suárez. Bilan et perspectives », *Archives de philosophie*, 42, 1979, 179-203. — AMBROSETTI G., *La filosofia delle Leggi di Suárez*, Rome, Studium, 1948. — BROUILLARD R., « Suárez, la théologie pratique », *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey & Ané, 1941, col. 2691-2728, t. 14, 2e partie. — COPLESTON F., *Histoire de la philosophie*, t. 3 : *La Renaissance*, Tournai / Paris, 1958. — COURTINE J.-F., *Nature et empire de la loi. Études suarésiennes*, Paris, Vrin-EHESS, 1999. — COUJOU J.-P., *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie : étude et traduction de l'Index détaillé de la Métaphysique d'Aristote de F. Suárez*, Louvain, Peeters, 1999. — DUMONT P., *Liberté humaine et concours divin d'après Suárez*, Paris, Beauchesne, 1936. — FARRELL W., *The Natural Moral Law according to St. Thomas and Suárez*, Ditchling, 1930. — FINNIS J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980. — GEMMEKE E., *Die Metaphysik des Sittlich Guten bei Franz Suárez*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1965. — GIACON C., *La seconda Scolastica*, 3 vol., Milan, Fratelli Bocca, 1944-1946-1950. — GRACIA J. & DAVIS D., *The Metaphysics of God and Evil According to Suárez. Metaphysical Disputations X and XI and Selected Passages from Disputation XXIII and other Works*, Munich / Vienne, Philosophia, 1989. — JARLOT G., « Les idées politiques de Suárez et le pouvoir absolu », *Archives de philosophie*, 18, 1949, 65-105. — MAHIEU L., *François Suárez, sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Paris, Desclée-Picard, 1921. — MAY W., « The natural law doctrine of Francis Suárez », *The New Scolasticism*, 58, 1984, p. 409-423. — MESNARD P., *L'Essor de la philosophie politique au XVIe s.*, Paris, Vrin, 1951. — ROMMEN H., *Die Staatslehre des Franz Suárez S.J.*, Munich, Gladbach, 1926. — SCORAILLE R. DE, *François Suárez de la Compagnie de Jésus*, 2 vol., Paris, Lethielleux, 1912-1913. — TRELOAR J. L., « Moral virtue and the demise of prudence in the thought of Francis Suárez », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 65, 1991, 387-405. — VILLEY M., « Remarque sur la notion de droit chez Suárez », *Archives de philosophie*, 42, 1979, 219-227 ; *La Formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Montchrestien, 1972. — WILENIUS R., *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*, in *Acta Philosophica Fennica*, fasc. 15, Helsinki, Societas Philosophica Fennica, 1963.

Vincent AUBIN

→ *Aristote ; Droit ; Guerre et paix ; Loi naturelle ; Loi naturelle moderne ; Militaire (Éthique) ; Théologie morale ; Thomas d'Aquin ; Thomisme.*

SUBJECTIF → Objectif

SUBJECTIVISME MORAL

Émotivisme, prescriptivisme, projectivisme

Nous pensons volontiers que, par opposition aux jugements quotidiens sur les propriétés empiriquement évidentes des choses, l'éthique ne porte pas sur des faits : il n'y a, en éthique, rien à propos de quoi nous pourrions avoir tort ou raison. Nous sommes là dans le monde de l'opinion et de l'attitude personnelle. Selon cette conception, celui qui juge que l'Espagne est au nord de la France se trompe objectivement, alors que celui qui dit que les femmes ont droit au même respect que les hommes peut être un individu désagréable ou insensible, mais qui ne se trompe pas en ce sens-là. Il peut bien sûr se tromper à propos de faits qui sont sous-jacents, par exemple, des faits relatifs à l'intelligence des femmes comparée à celle des hommes. Nous serions peut-être alors, en ce cas, dans le domaine du fait empirique objectif. Mais, selon le subjectivisme, la manière dont ces faits influencent une personne et façonnent ses attitudes n'est pas elle-même soumise au contrôle des faits ou de la raison. Seule existe la manière personnelle ou subjective dont l'individu réagit à des faits non moraux. Nous pouvons certes dire qu'une personne a tort d'interpréter les faits comme elle le fait. Mais en disant cela, nous ne faisons à notre tour qu'opposer notre propre réaction subjective à la sienne. Il n'y a là rien de plus qu'un conflit de désirs, d'attitudes ou de volontés. L'éthique se réduit à ce qu'indique l'équation laconique de Thomas Hobbes : « [...] l'objet, quel qu'il soit, de l'appétit ou du désir d'un homme, est ce que pour sa part celui-ci appelle *bon* [...] » (*Léviathan* [1651], 1971 : I, chap. 6, p. 48). Bien que les désirs surgissent en réaction aux faits, la manière dont ils le font n'est pas elle-même sous le contrôle d'un fait objectif. Il n'y a donc aucune vérité en éthique, aucun fait à connaître.

Si tout cela est vrai, l'éthique est subjective. Je diviserai cette brève discussion du subjectivisme en quatre parties : *a)* un exposé d'ensemble de la doctrine et des conséquences que l'on en a tirées ; *b)* les grandes lignes de ses points forts ou les arguments en sa faveur ; *c)* son développement dans les théories émotivistes et projectivistes ; et, pour finir, *d)* les objections possibles.

La doctrine subjectiviste et ses conséquences

Les considérations subjectivistes sont au moins aussi anciennes que la réflexion philosophique sur l'éthique. Dans les dialogues de Platon, des personnages comme Calliclès, Gorgias, Protagoras et Thrasymaque doutent de l'autorité de la pensée éthique, bien que chacun d'entre eux illustre par ailleurs une doctrine particulière. Thrasymaque, par exemple, affirme que l'éthique est un moyen pour les puissants de faire prospérer leurs propres intérêts (*République*, I, 338 *c* - 339 *b*). Protagoras, dans le dialogue qui porte son nom, semble penser que l'éthique est une question de conformité à la coutume locale (*Protagoras*, 322 *c* - 328 *d*). En revanche, Calliclès, dans le *Gorgias*, affiche son mépris pour l'ensemble de l'éthique (*Gorgias*, 482 *c* - 485 *a*). Ces personnages illustrent un fait

historiquement récurrent, à savoir qu'il est rare que le subjectivisme soit lui-même le centre d'intérêt principal. Ce sont les conséquences du subjectivisme pour la vie pratique et politique qui fascinent et font peur. C'est peut-être la raison pour laquelle peu de philosophes – à supposer même qu'il y en ait eu – se sont présentés comme des subjectivistes en éthique. Le terme est lui-même relativement récent et a été utilisé pour la première fois en français et en anglais au XIXe s., généralement pour décrire la conception d'Emmanuel Kant selon laquelle l'espace et le temps sont des formes *a priori* de la sensibilité que nos propres structures mentales imposent au monde. Dans son ouvrage monumental, *Methods of Ethics*, Henry Sidgwick, par exemple, ne traite pas du subjectivisme en tant que tel. Le terme n'apparaît que dans le contexte de la thèse kantienne – distincte de la thèse subjectiviste dont j'ai parlé plus haut –, selon laquelle la valeur morale d'une personne se mesure par la détermination subjective de sa volonté, c'est-à-dire par sa capacité à être motivée par le désir de faire ce qui est juste parce que c'est juste. Cette thèse kantienne n'est pas une opinion sur la nature de l'éthique mais une conception interne à l'éthique, conception que Kant considérait d'ailleurs comme parfaitement objective et résultant d'une injonction de la raison (E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, I, Ak. IV, 393-397 ; Pléiade, II, 250-253). Ce subjectivisme plus fondamental et propre à Kant a été discuté et critiqué par Hegel. Celui-ci confondait cependant l'idée que l'éthique est d'une manière ou d'une autre notre propre création ou représente un domaine qui se donne sa propre loi (sens courant du subjectivisme), avec la conception morale kantienne selon laquelle la seule chose qui compte est une bonne volonté, de sorte que le seul mal véritable consiste à agir avec une mauvaise conscience (*Principes de la philosophie du droit* [1821], § 140). Bien évidemment, le rapprochement entre ces deux sens de « subjectivisme » est loin d'être accidentel. En effet, si le fait de se donner sa propre loi est la source de toute obligation et de toute valeur, ne pas réussir à vivre conformément à la loi qu'on s'est donnée constitue certainement un vice manifeste.

Quoi qu'il en soit, le subjectivisme ne constituait pas avant notre siècle un sujet de discorde fréquent parmi les théoriciens. Le débat théorique concernait plutôt la relation entre la moralité et Dieu ou bien entre l'éthique et les intérêts personnels. Le subjectivisme ne s'est vraiment défini en tant que tel que tardivement dans la tradition européenne, cela à cause de la réaction consistant à invoquer la métaphysique et, en particulier, la théologie. Là où la philosophie est en rapport étroit avec la théologie, on évite d'avoir recours au subjectivisme personnel, ou tout au moins on le déguise. On conçoit ainsi que l'éthique est comme l'effet et l'expression de la volonté de Dieu, la vérité éthique étant accessible par ce qui, dans la nature humaine, représente la lumière divine (la raison, la conscience), autrement dit par cette partie de nous-mêmes qui, par opposition au reste de notre nature marqué par le péché, nous conduit à connaître la volonté de Dieu. C'est avec le déclin de la croyance religieuse au XVIIIe et au XIXe s. que le subjectivisme est devenu plus qu'une curiosité. La faiblesse du fondement religieux de l'éthique est pourtant notoire. Citons d'abord la difficulté rendue célèbre par le dilemme de l'*Euthyphron* (6 *a* - 9 *b*) : les choses pieuses sont-elles pieuses parce que les dieux les aiment, ou les dieux les aiment-elles parce qu'elles sont pieuses ? Dans le second cas, il nous faut chercher une autre source aux valeurs que la simple approbation des dieux. Mais dans le premier cas (c'est la position volontariste), on suppose que le choix subjectif des dieux confère une valeur aux choses par une sorte de décret arbitraire. Il est au mieux obscur et au pire incohérent de supposer que nous avons là le genre de fondement approprié pour une véritable éthique. Comment l'approbation arbitraire d'un dieu pourrait-elle faire que la cruauté est mauvaise ou que le mensonge est honteux ? Ces actes seraient-ils meilleurs si les dieux en décidaient autrement ? Ne seraient-ils pas mauvais quoi que les dieux en pensent ?

Dans le monde des hommes, la croyance religieuse ne garantit pas une meilleure éthique. C'est même souvent le contraire. Nous supposerons quant à nous que le recours à un Dieu ne fait en réalité que différer la question du subjectivisme, ce qui constitue un jugement encore plus critique vis-à-vis des éthiques fondées sur la théologie. Il semble bien en effet que la foi en un Dieu et la croyance selon laquelle ce Dieu penche en faveur de certains types d'actions et de rituels soient elles-mêmes l'expression très forte d'une foi purement personnelle, autrement dit de la subjectivité. De nombreux penseurs – dont beaucoup se considèrent eux-mêmes comme croyants – jugent que la pensée religieuse et le sentiment religieux ne font que couvrir d'un habit mythique décent la subjectivité la plus nue. Le discours religieux n'a d'autorité que si les personnes décident de lui en donner. La conception selon laquelle la religion est une affaire d'engagement et de choix libres rend celle-ci encore plus subjective que l'éthique, car, certains aspects de l'existentialisme mis à part, il est fort improbable que l'éthique humaine soit une question de choix. Tout comme le sens de l'humour, c'est une chose que nous héritons de notre éducation et de notre vie en société.

C'est néanmoins avec le déclin de la croyance religieuse que le subjectivisme est devenu une force réelle dans la pensée européenne. Le climat naturaliste et positiviste du XIXe s. y a contribué, de même que la prise de conscience croissante de la diversité des cultures humaines et des normes morales. Même à notre siècle, la réaction du sens

commun devant le déclin de l'autorité consiste à lui substituer une éthique conventionnelle et relativiste, selon laquelle l'éthique n'est pas « relative » à un individu en particulier, mais à une société tout entière. On peut ou non appeler cela une forme de subjectivisme. Ce point de vue possède un avantage sur le subjectivisme proprement dit. Il y a quelque chose de juste dans l'idée qu'il faut placer l'éthique dans le cadre d'une vie sociale partagée. Mais il y a aussi un inconvénient : la vie éthique d'une personne peut inclure aussi bien l'acceptation que le rejet des normes partagées dans sa société. En ce sens – comme Sartre aimait le souligner – on ne peut éviter la responsabilité personnelle. Mais c'est précisément là que le jugement subjectif revient sur le devant de la scène. Par ailleurs, il est évident que la connaissance des différentes normes en vigueur dans différentes sociétés a été renforcée par l'étude de l'attrait que différents types psychologiques ressentent pour différentes formes d'éthique. Une personnalité autoritaire penchera vers une éthique absolutiste du devoir et de l'obligation. Une personnalité protectrice ou réceptive à autrui sera attirée par une éthique de la sollicitude et de la bienveillance. Tout cela suggère très fortement que l'éthique est plus une affaire de sentiment que de connaissance, cette dernière étant toujours associée à l'objectivité et à la raison.

Il est utile de rappeler ici quels rapports existent entre le scepticisme et le subjectivisme. Les arguments que les Grecs avançaient en faveur du scepticisme, redécouverts par des auteurs comme Michel de Montaigne ou Pierre Bayle, sont très certainement proches du subjectivisme dans l'esprit. Les Grecs insistaient en particulier sur la nature relative du jugement moral, sur le fait qu'il varie en fonction des différences d'éducation, de culture et de tempérament (voir Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, XI, 1, § 3-20). Pourtant les Grecs ne tirent pas de conclusion ouvertement subjectiviste. Ils ne recommandent pas que nous continuions à prononcer de tels jugements tout en reconnaissant la nature subjective de nos engagements. Ils supposent plutôt que, après avoir admis le poids égal des arguments pour ou contre une position donnée, nous devons nous retirer dans un état de suspension du jugement (*épochè* / ἐποχή). C'est la voie de la sagesse, qui mène à la tranquillité.

La tendance moderne va plus loin. Elle suppose en règle générale que nous sommes capables de reconnaître la validité purement subjective ou « relative » de nos convictions, mais que nous pouvons néanmoins continuer à les faire valoir. Cela semble possible si nous prenons les préférences ou les désirs purs et simples comme modèles des engagements éthiques. En effet, nous pouvons certainement reconnaître que l'origine de nos désirs et de nos préférences est subjective et même qu'il y a de grandes chances pour qu'ils ne soient pas partagés par autrui, tout en continuant à ressentir l'emprise qu'ils exercent sur nous et à agir en réaction à ces désirs et à ces préférences. Mais, comme l'illustrent les discussions dans les dialogues de Platon, nous éprouvons indéniablement une grande gêne à adopter cette attitude dans le domaine de l'éthique, car l'éthique se présente elle-même comme quelque chose de contraignant. Les valeurs, les devoirs et les obligations constituent des contraintes autonomes sur les choix et les actions. Ces valeurs et devoirs nous contraignent et nous les invoquons pour contraindre autrui. Les lois sont inflexibles. Mais comment pouvons-nous exiger quelque chose des autres au nom de droits, de devoirs et d'obligations éternelles, tout en reconnaissant que ces grands mots ne sont que le fruit de nos propres sentiments subjectifs ? C'est aussi pour cette raison qu'il y a quelque chose d'intrinsèquement paradoxal dans la conception kantienne et existentialiste de l'autolégislation ou du choix de ses propres valeurs. Si une valeur s'impose par le simple fait qu'elle est choisie, comment pourrait-elle nous lier et modeler notre vie, comme le font les valeurs ? Ne pourrais-je pas tout aussi bien ignorer une valeur lorsqu'elle devient gênante ? Supposons que je croie au départ que l'avortement est un mal, et qu'un existentialiste réussisse par la suite à me persuader qu'il s'agit simplement de mon choix personnel ou de ma propre prise de position, assimilable à une préférence tout arbitraire, comme la préférence pour la menthe ou le chocolat. Ou bien supposons que le sceptique me persuade qu'il est tout aussi plausible de considérer que l'on doit permettre l'avortement. Dans ce cas, ne suis-je pas déjà près de considérer moi aussi qu'il est possible de le permettre ? Il n'est nullement évident que nos convictions puissent survivre à la considération qu'il est tout aussi juste de soutenir les convictions opposées. Peut-être la réponse grecque de suspension et de tranquillité est-elle après tout l'attitude la plus appropriée.

Le problème est que si l'éthique se limite au conflit des désirs et des attitudes, il y a quelque chose de trompeur dans la manière dont les exigences éthiques se présentent à nous. Car elles se présentent à nous comme ayant leur propre force indépendante, comme contraignantes et inéluctables. Elles paraissent être le genre de choses à propos desquelles nous pouvons avoir tort ou raison et auxquelles l'argumentation et le raisonnement peuvent s'appliquer. Qui plus est, ces exigences peuvent être imposées à autrui, alors que les sentiments et les désirs ne le peuvent assurément pas. Si nous acceptons la conception subjectiviste, la façon dont nous apparaissent les exigences éthiques n'est qu'une illusion. Pour beaucoup, cela suffit à réfuter le subjectivisme éthique : cette conception ne rend justice ni à l'aspect rationnel de la pratique éthique, ni à la force et à l'indépendance de l'obligation éthique.

Il reste qu'un subjectiviste ne sera pas particulièrement impressionné si l'objection ne fait que

renvoyer à la phénoménologie de l'éthique. Il existe en effet d'autres cas où un ensemble de sentiments dont les origines sont purement subjectives semble se présenter comme autant de contraintes d'une autorité indépendante. Il semble à un amant qu'il *doit* être avec celle qu'il aime. Une adepte de la mode croit qu'elle *doit* porter la couleur ou le style en vogue. À l'un comme à l'autre, il ne semble nullement que cela soit l'expression d'un désir, mais que c'est au contraire une nécessité, la condition de possibilité de tout bonheur. Or, dans toute conception de la vie humaine, on jugera que les exigences de l'amour ou de la mode dépendent entièrement de sentiments subjectifs. Ces sentiments peuvent être ceux d'une partie de la population, mais ils n'ont certainement aucune validité ou autorité objective. Et pourtant, du point de vue du sujet, l'idée que certains styles d'habillement sont tout simplement exclus peut être ressentie comme une contrainte sur le choix qui est tout aussi certaine, indépendante et objective que n'importe quel impératif moral. Il est même possible d'imposer des contraintes à autrui, au sens où ceux qui choisissent les styles exclus par avance se condamnent eux-mêmes socialement tout autant que ceux qui se comportent mal (et peut-être même encore plus).

Il est naturel de souligner que si le subjectivisme est une position correcte, ces analogies montrent que le sentiment d'objectivité attaché à l'éthique n'est qu'une illusion, voire une supercherie ou une imposture. Ce n'est peut-être même là qu'un moyen de tromper les masses et de faire de nous des citoyens dociles, ou bien encore de dissimuler le pillage organisé par les riches et les puissants. Ce sont bien là les conséquences tirées par Calliclès et Thrasymaque et, plus récemment, par Karl Marx et Friedrich Engels. Si le subjectivisme est correct, nous finissons par comprendre les positions éthiques comme des moyens dissimulés d'obtenir le pouvoir politique et social. Un exemple courant est le fait que certaines féministes voient dans l'opposition à l'avortement au nom de la morale, ou dans la défense de la pornographie au nom du libéralisme, l'expression du désir masculin de dominer les femmes, même si les partisans de ces positions nient que cela soit leur but. En ce sens, le subjectivisme rappelle la « théorie de l'erreur » associée à John Mackie, c'est-à-dire la conception selon laquelle notre pratique éthique de premier ordre présuppose qu'il existe des faits éthiques objectifs indépendants et contraignants qui exercent une pression sur tous les êtres rationnels, alors qu'en vérité de tels faits n'existent pas. Une éthique que nous percevons à juste titre comme pouvant être escamotée au gré de notre désir n'est pas véritablement une éthique.

Les attraits de la théorie de l'erreur peuvent être envisagés différemment. Dans le contexte d'un débat réel, dire qu'un engagement éthique est fondamentalement subjectif, c'est se retirer de l'argumentation, c'est affirmer son droit de conserver une position sans tenir aucun compte de l'attrait qu'elle exerce sur autrui, sans toutefois entièrement annuler les exigences qu'elle impose à autrui. Aux yeux du partisan de la théorie de l'erreur, cela constitue une combinaison indéfendable. Ce qui est donné par le langage éthique – la promesse d'une autorité et de considérations auxquelles une personne raisonnable doit être attentive – est effacé par l'aveu de subjectivisme. C'est comme si quelqu'un affirmait s'en remettre aux lois de Dieu tout en avouant que ces lois ne sont qu'une projection des désirs humains. Le discours est alors en conflit avec l'explication. C'est ce qui suggère au partisan de la théorie de l'erreur que le subjectivisme éthique occupe une position instable, à mi-chemin entre les certitudes et les exigences objectives d'une véritable éthique et une position projetée où il n'existe pas de véritable éthique, une sorte de paradis pour l'amoralisme. Mais si nous refusons cela et que nous reconnaissons que l'éthique est au minimum nécessaire pour que les hommes vivent en société, nous devons nous efforcer de réconcilier les tendances subjectives et objectives internes à la théorie éthique.

Cette tâche est d'autant plus urgente si nous voulons éviter, comme je crois que nous le devons, la réponse sceptique que les Grecs ont proposée sous la forme de la suspension de jugement, une position dont l'équivalent dans notre monde moderne serait celle des cyniques « postmodernes » comme Richard Rorty. Le retrait est lui-même une action éthique et politique : la plupart du temps, le refus de s'engager dans un débat revient à autoriser les autres à faire comme bon leur semble. Les Grecs avaient peut-être raison de penser que l'*épochè* menait à la tranquillité, mais cela n'est possible que dans la mesure où l'on a cessé de s'intéresser à la vie politique et sociale. Renoncer à imposer une obligation peut avoir le même effet qu'autoriser une action ou délivrer une permission. Il n'y a donc aucun moyen d'échapper à l'engagement éthique. Ce constat suggère à son tour que la réponse moderne est correcte. Si le subjectivisme est inévitable et que l'éthique l'est également, la bonne réponse doit consister à concilier les deux, à nous apprendre que nos convictions peuvent survivre à la connaissance de leurs origines. C'est précisément là toute la difficulté.

Comment le subjectivisme éthique devrait-il être formulé ? Aux premiers temps de la tradition analytique, on supposait généralement qu'un subjectiviste devait adhérer à une doctrine portant sur la signification des jugements éthiques (voir G. E. Moore, *Ethics*, 1912, chap. 3 et 4, ainsi que A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, 1936, chap. 6). Sous cette forme, une telle doctrine est souvent décrite comme un subjectivisme naïf. Soit elle consiste à dire qu'une assertion comme « X est bon » signifie « Moi, le locuteur, j'approuve X » ; soit, sous une forme sociale, que « X est bon » signifie « Nous (notre communauté, société ou

culture) approuvons X ». En fait, il a toujours été difficile de trouver des philosophes qui ont soutenu ces conceptions pour de bon. Ni G. E. Moore ni A. J. Ayer ne citent d'exemple. On supposait néanmoins que ces doctrines représentent ce qu'un subjectiviste dirait et qu'elles sont l'expression claire et entière de ce qui n'est peut-être qu'implicite dans la sympathie que bon nombre de gens peuvent avoir pour le subjectivisme. Le problème est qu'il est facile de montrer en quoi ces équations de signification sont fautives. Si la première équation est correcte, alors toute personne *sincère* dit la vérité en disant que X est bon quand elle l'approuve. Si une personne dit qu'une chose est bonne et une autre dit qu'elle est mauvaise, elles ne se contredisent pas. (C'est comme lorsqu'une personne dit qu'elle a mal aux dents, et qu'une autre dit qu'en ce qui la concerne elle n'a pas mal aux dents.) Il serait également contradictoire de supposer qu'il m'arrive d'approuver des choses qui ne sont pas bonnes. Mais aucune de ces conséquences n'est acceptable. Un musulman peut être sincère quand il dit qu'il est bon d'assassiner les écrivains qui dénigrent le Coran. Il ne s'ensuit pas que ce qu'il dit est vrai. De plus, s'il dit qu'il est bon de faire cela et si je dis que c'est mauvais, nous nous contredisons, car nous ne parlons pas seulement de nous-mêmes. Enfin, toute personne raisonnablement modeste devrait reconnaître qu'il n'est pas du tout contradictoire, mais souvent vrai, de supposer qu'elle approuve parfois des choses mauvaises. Cette version du subjectivisme naïf, relative au locuteur, se trompe simplement sur le sens, quel qu'il soit, que nous donnons aux remarques éthiques. Des critiques similaires s'appliquent à la deuxième version du subjectivisme, où la relativité est définie par rapport au groupe. Un groupe entier peut être sincère tout en se trompant. Des groupes peuvent se contredire en matière d'éthique. Un groupe peut admettre que ses propres valeurs sont faillibles.

Bien qu'il soit utile de comprendre en quoi le subjectivisme naïf est une position intenable, il est difficile de croire qu'il représente la position subjectiviste la plus forte. (À vrai dire, il n'est même pas sûr que les équations de sens qui ont été mentionnées plus haut représentent, en tant que telles, des versions de cette position. On pourrait très bien défendre de telles équations tout en faisant valoir que ses approbations ou celles de sa société sont dictées par la raison ou par tout autre fait objectif, et cela reviendrait à nier l'essence de la position subjectiviste.) A. J. Ayer lui-même propose une théorie de l'éthique que beaucoup d'observateurs jugent tout aussi subjective dans ses implications que le subjectivisme naïf qui a été présenté. Il s'agit de la conception qu'ont défendue avant lui Lotze, Windelband, Perry et, pourrait-on dire, David Hume ; une conception que G. E. Moore croyait peut-être, à tort, attaquer, à savoir la théorie émotiviste de l'éthique. Comme A. J. Ayer et Charles Stevenson l'ont fait remarquer, selon cette théorie, la fonction essentielle des assertions éthiques n'est pas de décrire les attitudes du locuteur comme dans les versions naïves du subjectivisme, mais de les exprimer ou de les énoncer. Je discuterai ce genre de théorie dans la troisième partie de cet article.

Les sources du subjectivisme

Quels sont donc les arguments en faveur du subjectivisme ? Trois considérations méritent d'être retenues. La première est que l'absence évidente de consensus et de preuve contraignante semble caractéristique de l'éthique. Les divergences morales apparemment insolubles à propos de questions comme l'avortement ou l'euthanasie ne sont un mystère pour personne. La question de savoir si la France est au nord de l'Espagne ne fait pas l'objet de telles divergences permanentes, et même lorsqu'il y a un désaccord à propos de faits empiriques ou scientifiques, nous nous attendons à ce qu'il existe une méthodologie pour trancher la question, ou tout au moins pour nous mettre d'accord sur ce qu'il est nécessaire de faire pour la régler. Mais rares sont les jalons admis de tous sur la voie de la vérité éthique.

Bien que la diversité des perspectives éthiques explique la sympathie qu'éprouvent de nombreuses personnes pour le subjectivisme, ce phénomène est en soi relativement superficiel. Premièrement, il est, d'un point de vue formel, compatible avec l'objectivisme, car il se peut que beaucoup de gens soient dans l'erreur simplement parce qu'il est difficile d'être dans le vrai. Si la vérité éthique est objective mais difficile à découvrir, il est possible que les différences d'opinions dont nous sommes témoins résultent tout simplement de cette difficulté. La plupart des gens n'ont pas reçu la formation requise et n'ont pas été soumis à la discipline nécessaire pour discerner la vérité. Deuxièmement, même si tout le monde tombait d'accord sur des jugements éthiques fondamentaux, un tel accord pourrait très bien n'être qu'une pure coïncidence des subjectivités. Cela ne montrerait en aucun cas que nous avons raison à propos de quelque chose ; pas plus que le fait contingent que la plupart des individus trouvent les mêmes choses drôles ne suggérerait que leur réaction est objectivement correcte.

Cela nous conduit au deuxième argument en faveur du subjectivisme, lequel renforce le premier à l'aide de considérations purement négatives. On peut toujours suggérer que lorsque les points de vue divergent, quelqu'un doit avoir tort, mais en l'absence d'une conception substantielle de ce à propos de quoi nous pouvons nous tromper, ce genre de réponse reste purement formel. Du reste, l'argument négatif nie que nous ayons une telle conception. C'est l'objectiviste qui suppose que des contraintes indépendantes s'exercent sur le désir et la préférence. Mais d'où viennent-elles ?

Pas de Dieu, et ce pour les raisons déjà invoquées. Pas non plus de la raison pure pratique, Kant ayant échoué à montrer l'existence d'une similarité concluante entre le fait d'être immoral et celui d'être incapable de pensée rationnelle. La seule solution qui reste semble être la croyance aristotélicienne selon laquelle c'est la nature humaine elle-même qui fournit la contrainte. Pour beaucoup de penseurs, il suffit, pour réfuter cette thèse, de montrer que la vertu n'est pas toujours récompensée : les vices s'épanouissent et les méchants prospèrent. Je reviendrai dans la dernière section sur les développements que connaît cette conception aristotélicienne.

Le troisième argument fondamental en faveur du subjectivisme est qu'il semble tout à fait approprié de comparer une personne ayant des *opinions éthiques* bizarres ou déplaisantes à une personne ayant des *préférences* ou des désirs tout aussi bizarres et déplaisants. Il y a plus d'une manière de condamner de telles personnes pour leurs défauts, mais il semble assez inutile de le faire en affirmant qu'elles ont tort à propos d'un certain fait. Pour le subjectiviste, ces personnes se conduisent dans le monde d'une manière incorrecte, mais elles ne se représentent pas nécessairement le monde de manière incorrecte. Hume est célèbre pour avoir dit, dans le *Traité de la nature humaine*, livre 2, 3e partie, sect. 3., que « l'entendement ne peut ni justifier ni condamner une passion qui n'est pas fondée sur de fausses suppositions ou qui ne choisit pas des moyens insuffisants pour la fin envisagée. Il n'est pas contraire à la raison de préférer que le monde entier soit détruit plutôt que mon doigt soit égratigné. Il n'est pas contraire à la raison que je choisisse ma perte complète pour empêcher la plus bénigne inquiétude d'un Indien ou d'une personne qui m'est totalement inconnue. Il n'est même nullement contraire à la raison que je préfère pour moi-même un bien moindre à un bien supérieur et que j'aie la plus ardente affection pour le premier plutôt que pour le deuxième ».

Si l'on entend ici par « raison » une méthode pour découvrir la vérité objective, Hume soutient que la passion est indépendante d'une telle méthode ; et si l'éthique ressortit elle aussi à l'aspect de la nature humaine qui a trait à la passion et à l'action, elle échappe alors également au domaine de l'objectivité.

Pourquoi Hume pensait-il que l'éthique ressortit aux passions et à l'action ? Parce qu'il avait compris, avec justesse, que l'engagement éthique est essentiellement pratique. La seule raison d'être de l'éthique est d'influencer le choix et l'action. Nous ne pouvons imaginer une communauté qui serait dotée d'une pensée éthique mais qui n'aurait par ailleurs aucunement l'intention de s'intéresser à ses effets. Il s'agirait d'une communauté qui singe la pensée éthique et non d'une communauté qui consacre sa vie à appliquer les conclusions de cette pensée. Le but de l'éthique, telle qu'elle est incarnée dans la vie d'une communauté, est essentiellement de gouverner le choix et l'action. C'est là son rôle. Reconnaître que quelque chose est bon, c'est posséder une motivation pour le rechercher.

Il faut bien sûr se garder d'aller trop loin dans cette direction. Il ne faut pas nier que les personnes ignorent parfois les considérations éthiques et laissent d'autres passions prendre le dessus. Hume lui-même considère le cas où ce qu'il appelle la « délicatesse pleurnicharde », la réaction de dégoût face aux moralisateurs excessifs, voire hypocrites, conduit les individus à ignorer ce qu'ils reconnaissent par ailleurs comme des exigences morales (« De la délicatesse du point et de la passion », in *Essais esthétiques,* II, 67-71). La dépression, ou ce que Thomas d'Aquin appelait l'acédie (*Somme théologique,* 2-2 *ae*, q. 35), la torpeur de l'esprit, peut avoir le même effet. Il ne faut pas supposer que les gens qui n'ont aucun désir de faire ce qu'ils reconnaissent comme bon ne sont pas maîtres d'eux-mêmes, qu'ils sont incapables de penser, ou qu'ils ne sont pas, en un sens, des agents entièrement rationnels. Au contraire, il est parfaitement possible de succomber à la tentation « avec calme et même avec finesse », selon l'expression célèbre de John Austin. On veut seulement établir ici que l'éthique est là pour gouverner les choix et les attitudes, et non pas qu'elle y parvient toujours.

Cela ne remet nullement en cause la justesse de la remarque de David Hume. Il y a là un parallèle avec le fait que d'autres passions ont des effets habituels, mais non systématiques. Ainsi, l'amour nous conduit d'habitude à rechercher la présence de la personne aimée et à l'apprécier. Lorsque les choses se gâtent, il peut également nous conduire à l'éviter et à la haïr. Aimer quelqu'un, c'est certes posséder une motivation pour chercher et apprécier sa présence, mais d'autres passions peuvent détruire ce désir. La manière dont une passion débouche sur l'action est sujette à la contrainte « globale » qu'exercent les autres croyances et désirs et leur effet peut être infiniment subtil et varié. De même, l'engagement éthique peut être, de manière générale, un état motivant et peut très bien n'exister qu'à cause de sa nature motivante. Il peut néanmoins s'opposer à l'ensemble de nos autres désirs, et cette opposition peut l'emporter, même si l'agent est rationnel, sincère et bien intentionné. Nous pouvons même nous irriter de la présence de motivations éthiques en nous-mêmes. C'est le cas lorsque nous soupçonnons que notre vie serait bien plus agréable sans les contraintes d'une conscience active. Même une personne honnête peut se demander si elle n'est pas victime de sa propre intégrité lorsqu'elle se trouve entourée d'escrocs.

Cette complexité nous oblige à raffiner l'équation simple que Thomas Hobbes établit entre la valeur d'un bien et le désir que nous en avons. Si le fait d'attribuer une valeur est bien un aspect de notre nature pratique, elle n'en est néanmoins

qu'un aspect. D'autres désirs peuvent s'y opposer et même prendre le dessus. À première vue, le fait d'invoquer une norme est une chose très différente du fait d'exprimer un désir. Il devient donc particulièrement important que le subjectiviste nous dise ce qu'entraîne au juste le fait d'avoir une attitude *en faveur de* quelque chose. On peut suggérer qu'il ne s'agit pas tant de désirer cette chose que de désirer la désirer, ou que c'est un état de motivation qui occupe une place particulière dans nos psychologies, causant par exemple la culpabilité ou le regret lorsqu'il ne débouche pas sur l'action ; ou encore que c'est un état qui nous oppose le plus souvent à ceux qui ne le partagent pas (alors que le simple désir coexiste souvent avec le souhait que d'autres ne partagent pas ce désir).

Émotivisme, prescriptivisme et projectivisme

Quiconque émet une assertion éthique exprime sa propre position et peut également inviter les autres à avoir la même attitude, ou du moins peut encore les enjoindre à la partager ou les persuader de le faire. Autrement dit, la fonction pratique du discours éthique consiste à exprimer des attitudes et à tenter de faire en sorte que les attitudes des autres soient conformes aux nôtres. Ce genre de position est aujourd'hui souvent appelé « expressivisme » plutôt qu' « émotivisme ». En effet, les états d'esprit exprimés par une assertion éthique ne sont pas nécessairement émotionnels. Ils peuvent représenter des dispositions tout à fait calmes à encourager ou à condamner un certain comportement, plutôt que des réactions émotionnelles à ce comportement. C'est pourquoi on préfère en règle générale le terme plus neutre d' « attitude ».

L'expressivisme constitue certainement un progrès par rapport au subjectivisme naïf en ce qui concerne la théorie du sens, car il est hors d'atteinte des objections déjà rencontrées, qui réfutent l'équation entre dire que X est bon et dire que j'approuve X ou que quelqu'un d'autre l'approuve. En ce qui concerne la subjectivité, il semble toutefois qu'il laisse les choses en l'état. En effet, le recours à un fait ou à une vérité indépendante ne trouve pas sa place dans la conception expressiviste. Il n'y a, une fois de plus, que le sujet avec ses attitudes et un ensemble de procédés pour les rendre publiques et amener autrui à les partager. Nous devons cependant reconnaître que le statut d'état motivationnel que David Hume confère à l'engagement éthique est distinct du subjectivisme en tant que tel. En effet, si la position de David Hume et celle de ses successeurs modernes émotivistes et prescriptivistes peuvent paraître essentiellement subjectives, en réalité elles ne le sont pas. C'est une chose de concevoir l'engagement éthique comme un état motivant, comme l'exercice de l'aspect de notre nature qui ressortit aux passions et aux désirs et de définir cet engagement comme étant une disposition à choisir et à agir plutôt qu'une nouvelle représentation de genres particuliers de faits éthiques. C'est une autre chose et qui va plus loin, de prétendre qu'aucune contrainte objective ne s'exerce sur ces états de motivation ou, mieux, que la question de savoir quels états motivants sont les nôtres est une question de libre choix. On peut très bien juger que la psychologie morale de David Hume est correcte tout en pensant qu'il existe également des contraintes objectives s'exerçant sur nous, qui suffisent à donner telle ou telle forme à nos attitudes morales. Il serait donc en principe possible d'ajouter à la conception expressiviste une source de contrainte objective qui impose une forme ou une autre aux attitudes.

Je reviendrai sur ces théories dans la dernière partie de cet article, mais nous pouvons nous arrêter ici sur un exemple remarquable, celui de l'influent philosophe britannique de la morale R. M. Hare. Celui-ci préfère parler de « prescriptivisme » pour qualifier sa position, car il insiste sur le rôle prescriptif du discours moral : sa fonction habituelle est d'encourager certaines actions et d'en condamner d'autres. Jusque-là, cette conception peut paraître subjectiviste dans la mesure où il semble que nous ayons toute liberté de choisir les prescriptions que nous énonçons ou approuvons. Mais Hare croit également que la logique du langage moral implique que nous ne pouvons énoncer que certains genres de prescriptions, à savoir celles qui sont « universalisables », ce qui impose une contrainte très forte sur le genre d'action que nous pouvons prescrire. En fait, dans ses derniers ouvrages, Hare tente de dériver une théorie morale utilitariste générale à partir de la contrainte d'universalisabilité.

Voici quels sont les traits les plus marquants de l'idée d'universalisabilité. Il semble essentiel à l'usage des valeurs ou des normes de faire abstraction des éléments particuliers et personnels d'une situation. Si nous discutons la question de savoir si un château est bien construit, le fait que ce château soit le mien ou celui de mon ennemi n'est pas pertinent. S'il est solide, fortifié, s'il domine la campagne environnante, etc., c'est un bon château, et ce indépendamment du fait que ses qualités servent mes intérêts, et même lorsqu'elles s'y opposent (voir David Hume, *Traité de la nature humaine*, 212). De même, Hare remarque que si quelqu'un a une dette envers moi et que je juge qu'il doit la payer, je dois admettre que si la situation était diamétralement inverse et que c'était moi le débiteur, alors je devrais la payer. Les jugements de valeur et d'obligation sont universalisables en ce sens, indépendamment de la position qu'occupent les personnes concernées. Hare défend l'idée que cela fait partie de la logique du discours moral : quiconque ne le comprend pas est incompétent dans son usage du langage moral. Mais il soutient aussi que cette indépendance par rapport aux sujets particuliers nous oblige à estimer les choses, du point de vue moral, en fonction

de leur effet général sur la somme totale du bonheur humain. C'est là que nous retrouvons la norme utilitariste.

La théorie de Hare est l'exemple moderne frappant d'une théorie qui associe la métaphysique apparemment subjective du prescriptivisme au respect de contraintes absolues et objectives s'exerçant sur les normes morales. Hare fait lui-même remarquer que sa théorie ressemble sur ce point à la théorie morale de Kant. Cette déduction est certainement impressionnante. Les critiques ont pourtant attaqué chacune de ses étapes, en particulier la manière dont une éthique impersonnelle et utilitariste en est dérivée. Un système de valeurs qui me privilégie personnellement ainsi que mes proches ne semble en effet ni illogique ni déraisonnable. De tels systèmes de valeurs, « relatifs aux agents », sont apparemment assez répandus. Aucune norme de la raison, du langage ou de la logique ne semble les exclure. L'étape la plus faible de la déduction se trouve peut-être dans le recours à la logique du « langage moral ». Même si Hare est dans le vrai en ce qui concerne ce à quoi ce langage nous engage, il doit montrer qu'il ne s'agit pas simplement d'une affaire d'usage local ou d'accident historique. Car si tel est le cas, il vaut mieux éviter d'utiliser ce langage, tout comme il vaut mieux éviter l'usage des formes linguistiques qui nous engagent au racisme ou au nationalisme. Ce qu'il nous faut, c'est une déduction de type kantien montrant que seul un langage universalisable est à même d'exprimer le raisonnement pratique. Ceux qui en doutent sont nombreux. Le raisonnement et la délibération qui prennent en compte nos intérêts personnels de façon modérée ne font pas fi des lois du raisonnement pratique au sens où les croyances illogiques font fi des normes catégoriques de la logique. Il reste, comme le remarquait Hume, que nous jugeons de nombreuses choses au moyen de normes étrangères à nos intérêts privés (*Enquête sur les principes de la morale,* appendices II et III). Mais cela ne suffit pas à montrer que ces normes sont objectives, ni même qu'elles sont rationnellement contraignantes. Hume lui-même aurait bien évidemment nié qu'elles le sont.

Il peut sembler que si le prescriptivisme et, plus généralement, l'expressivisme, sont corrects, notre langage moral a pris une tournure pour le moins regrettable, car nous parlons « comme si » il y avait des faits moraux que nous décrivons. Mais si nous ne faisons rien de plus qu'exprimer nos réactions aux faits, ne serait-il pas logiquement préférable d'employer un langage émotiviste ? Ce serait un langage d'acclamations et de huées, adapté à l'épanchement de nos émotions et à l'expression de nos attitudes, autrement dit à ce que nous faisons lorsque nous applaudissons une représentation ou que nous sifflons une équipe qui joue mal. Il peut sembler que nous dépassions ce stade lorsque nous disons que la représentation est bonne ou que l'équipe est mauvaise. Mais ce dépassement devrait sembler problématique du point de vue de l'expressiviste. (Une fois de plus, Kant nous indique une manière utile d'aborder ce problème en structurant la *Critique de la faculté de juger* autour de la question du passage de l'expression d'un plaisir esthétique subjectif au jugement selon lequel quelque chose est beau.) Pour reprendre la métaphore de Hume, nous « embellissons ou nous ternissons » les événements avec « les couleurs empruntées au sentiment interne ». Selon cette métaphore, nous projetons nos sentiments sur le monde et la question se pose de savoir si cela est légitime. Le défenseur de la théorie de l'erreur est toujours là pour nous rappeler que nous faisons quelque chose d'indéfendable et de frauduleux en projetant nos sentiments et en parlant comme si nous réagissions à de véritables propriétés des choses, alors que ce n'est pas le cas.

Ma propre réponse à ce problème, partagée par certains et attaquée par d'autres, est que notre préférence pour les formes propositionnelles est à la fois explicable et légitime (voir Blackburn, 1993). Les formes de la pensée éthique n'impliquent par elles-mêmes aucune erreur. Cela n'a pas empêché les philosophes d'inventer à tort des catégories de faits éthiques et de supposer que nous décrivons ces faits. Nous pourrions comparer cela à la démarche des théories subjectives de la probabilité. Selon ces théories, l'estimation d'une probabilité n'est rien de plus que l'expression d'un degré personnel de confiance ou d'une disposition à parier lorsque le résultat risque d'être à notre avantage. Pourtant, ces théories admettent qu'il est tout à fait approprié de parler de probabilités et, qui plus est, d'appliquer le calcul classique des probabilités. De même, je pense qu'il n'y a rien d'incorrect dans le fait d'inventer un prédicat dont la fonction est de repérer nos engagements moraux, de déterminer leur cohérence et de décider lesquels nous jugeons centraux, lesquels nous voulons abandonner, etc. Le simple fait que notre vie morale (tout comme notre vie amoureuse) n'est pas gouvernée par des faits objectifs qui nous contraignent de l'extérieur n'implique en aucun cas qu'elle est nécessairement irresponsable. Veiller à la bonne tenue de nos attitudes, les communiquer à autrui et en discuter selon les canons de la logique propositionnelle classique est une tâche intelligible et bien souvent urgente que les formes de notre langage sont à même de mener à bien.

Objections au subjectivisme

Il existe deux manières d'essayer de réintroduire l'objectivité en éthique. La première consiste à accroître l'extension du concept de raison de manière que certains types de raisonnements pratiques deviennent des obligations pour les agents rationnels. C'est la voie choisie par Kant et, à sa suite, par les partisans de diverses conceptions contractualistes de l'éthique. On peut considérer

que l'approche de Hare, discutée plus haut, suit cette voie. La seconde manière consiste à explorer le concept de nature humaine avec l'intention de montrer que, en tant qu'agents humains et sociaux, nous faisons l'objet de contraintes suffisantes pour qu'un certain type de vie éthique soit la seule option pratique. L'objectivité qu'apporterait cette deuxième approche ne viendrait pas du fait qu'il nous faut donner une représentation éthique du monde, mais du fait que le monde est comme il est, c'est-à-dire qu'il est un monde éthique. L'objectivité viendrait du fait que, étant donné une certaine description fondamentale de la nature humaine et de ses besoins, l'éthique est le produit de l'évolution naturelle, la seule solution au problème de savoir comment les humains doivent vivre. Hume a été le premier à adopter ce point de vue, aussi bien dans son attitude vis-à-vis des vertus naturelles que dans son analyse, fondée sur la théorie des jeux, de l'émergence des vertus artificielles qu'est le respect des promesses, des contrats et de la justice.

Les voies kantienne et humienne peuvent toutes deux être qualifiées de subjectives en un sens large et inoffensif. Du point de vue métaphysique, il n'y a que le sujet et son propre point de vue pratique. Mais les points de vue pratiques ne sont pas isolés. Il existe des contraintes qui peuvent suffire à montrer que certains points de vue sont requis et que d'autres sont exclus.

Le point de vue kantien est plus ambitieux puisqu'il tente de montrer que le sujet non éthique, qui désobéit à l'impératif catégorique, est irrationnel. En refusant de traiter les autres comme des fins en soi ou en refusant d'agir uniquement de manière que la maxime de son action puisse être rendue universelle, un sujet viole les contraintes objectives de la raison pratique. Malheureusement, peu de philosophes sont capables d'expliquer de manière convaincante pourquoi il en est ainsi. En l'absence de mécanismes sociaux qui le rendent responsable vis-à-vis d'autrui, l'agent immoral peut paraître tout à fait rationnel au regard des normes ordinaires et en particulier au regard de ce que Bernard Williams (1985) appelle la « norme éthologique : œil vif et pelage luisant », ou encore au regard de la norme des économistes, à savoir la poursuite de l'intérêt privé. Hors des facultés de philosophie, peu de gens croient qu'il y a un parallélisme naturel entre la vertu et le succès. Il suffira de remarquer que les différentes nations ont beaucoup plus de chances de prospérer en violant un traité au moment approprié, en empiétant efficacement sur le territoire de leurs voisins, en vendant des armes qui aideront les populations à s'infliger des pertes à elles-mêmes, etc. Il n'existe en réalité aucune pression internationale, forte et efficace, pour faire coïncider la bonne conduite avec la poursuite des intérêts privés. C'est pourquoi il est difficile de croire qu'il existe un concept objectif et métaphysique de raison qui interdise de telles actions. Quelles sont les sanctions infligées à ceux qui violent ces exigences supposées de la raison ? Quand l'homme d'État se couche-t-il avec des remords ? La scène internationale fournit un exemple de ce que Hobbes appelle la guerre de tous contre tous. Le seul remède se trouve dans la politique et non dans la raison. Bien évidemment, au sein d'une société, dans le monde politique et social dans lequel vivent les individus, il existe des mécanismes dont le but est de faire en sorte que l'intérêt personnel se règle sur la bonne conduite. L'institution de la contrainte légale en constitue l'exemple le plus évident.

Si la promesse kantienne doit se réaliser, nous devons trouver des normes de raison qui aient deux propriétés. Leur propre autorité est plus solide que celle des normes morales ; pourtant l'obéissance aux normes de la raison implique le respect des normes morales. Mais, même si nous éprouvons de la sympathie pour le contenu de l'éthique kantienne, et en particulier pour l'exigence selon laquelle nous devons un égal respect à toutes les personnes considérées comme des fins en soi, il n'y a aucun argument convaincant montrant que cela représente une norme de la raison. D'autres normes, par exemple dans la sphère propositionnelle, ont également leur propre autorité. On peut par exemple défendre l'injonction logique contre la contradiction en faisant remarquer que la contradiction implique la fausseté ou qu'elle permet d'aboutir à n'importe quelle conclusion et qu'un système de croyances contenant des contradictions est essentiellement incontrôlable. Mais personne n'a jamais montré que les individus manipulateurs, malveillants ou vicieux se contredisent eux-mêmes. C'est pourquoi l'idée que l'éthique repose sur des normes de la raison fermes et indépendantes est une chimère.

L'autre objection au subjectivisme est clairement visible dans la conception aristotélicienne et naturaliste des êtres humains, selon laquelle ils possèdent un *télos* ou une nature qui ne peut se développer que dans certaines circonstances. Le développement en question requiert en particulier l'exercice d'un ensemble de vertus coopératives soumises à un équilibre fragile. L'objectivité de l'éthique repose donc sur l'objectivité de la nature et de la situation humaines.

Pour peu qu'on lui donne une forme purement égoïste, cette conception résiste effectivement à l'objection selon laquelle les méchants prospèrent. Peu d'entre nous seront convaincus par la tradition socratique et aristotélicienne qui veut nier ce fait. Mais il n'est pas nécessaire de donner une telle forme à cette conception. Nous pouvons nous passer de l'idéal éthique de Platon ou de Kant, selon lequel il faudrait pouvoir convertir les personnes à l'altruisme, à la sensibilité et à la justice à l'aide d'*arguments*, en leur montrant que l'éthique serait dans leur intérêt quelles que soient les circonstan-

ces. Nous avons simplement besoin de comprendre pourquoi une communauté doit défendre des normes coopératives et pourquoi la vie humaine est telle que n'importe quelle communauté est justifiée à le faire. Si elle ne réussit pas à éduquer l'un de ses membres de manière qu'il intègre ces normes, alors il est trop tard pour argumenter. Mais quand elle y parvient, les vertus enracinées en chacun de ses membres réussissent à produire une vie coopérative et moralement accomplie, dans laquelle les participants peuvent légitimement se sentir à l'aise.

Cette conception a plus de force dans certains domaines de l'éthique que dans d'autres. Elle fonctionne à l'évidence assez bien pour les vertus sociales qui sont, selon l'expression de Hume, « utiles ou agréables, soit pour nous-mêmes, soit pour les autres » (*Enquête sur les principes de la morale*, IX, 1) ; par exemple pour les vertus qui ont trait au respect de la vérité, aux promesses, à la propriété et au droit. Elle fonctionne peut-être moins bien pour justifier une bienveillance plus large, par exemple à l'égard des générations futures ou des personnes extérieures à la société. Elle ne fonctionne plus guère pour résoudre les dilemmes incessants qui font surface lorsque la vie devient difficile et que les valeurs sont en conflit. (C'est pourquoi l'aspect subjectif de l'existentialisme a eu tant d'attrait à une époque où des choix importants et tragiques dominaient le paysage éthique.) Mais il ne serait guère réaliste de croire que toute la vie pratique implique le même degré de subjectivité pure, et cela pour la simple raison qu'il peut se produire des situations dans lesquelles il n'existe aucune directive qui indique la marche à suivre dans le système de normes que nous partageons et qui fonctionnent la plupart du temps pour la plupart d'entre nous.

► AYER A. J., *Language, Truth and Logic*, Londres, Gollancz, 1936. — BLACKBURN S., *Essays in Quasi-Realism*, New York, Oxford Univ. Press, 1993 ; *Rulling Passions. A Theory of Practical Reasoning*, Oxford, Clarendon Press, 1998. — HARE R. M., *Moral Thinking : Its Levels, Method and Point*, Oxford, Univ. Press, 1981. — HEGEL G. W. F., *Principes de la philosophie du droit* (1821), trad. fr. A. Kaan, préf. J. Hyppolite, Paris, Gallimard, 1940. — HOBBES T., *Léviathan, traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile* (1651), trad. fr. de l'angl., annotée et comparée avec le texte latin par F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971. — HUME D., *Traité de la nature humaine* (1739), trad. fr. A. Leroy, Paris, Aubier-Montaigne, 1946 ; *Essais esthétiques*, I : *Art et société*, II : *Art et psychologie*, trad. R. Bouveresse, Paris, Vrin, 1974 ; *Enquête sur les principes de la morale* (1751), trad. fr., préf. et notes A. Leroy, Paris, Aubier-Montaigne, 1947. — KANT E., *Critique de la faculté de juger* (1790), trad. fr. F.-R. Ladmiral, M. de Launay & J.-M. Vaysse, in *Œuvres philosophiques*, t. 2, Paris, Gallimard « Pléiade » ; *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1797), trad. fr. V. Delbos, revue et annotée par F. Alquié, in *Œuvres philosophiques*, t. 2, Paris, Gallimard « Pléiade ». — LOTZE R. H., *Metaphysik*, Leipzig, Weidamannsche Buchhandlung, 1841 (trad. angl. B. Bosanquet, *Lotze's System of Philosophy*, 1884). — MACKIE J., *Ethics, Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977. — MOORE G. E., *Ethics*, Oxford, Univ. Press, 1912 ; *Principia Ethica* (1903), Cambridge, Univ. Press, 1993 (trad. fr., Paris, PUF, 1998). — NICHOLS S., *Sentimental rules : On the natural foundations of moral jugement*, New York, Oxford Univ. Press, 2004. — PERRY R. B., *Realms of Value*, Cambridge (Mass.), 1954. — PLATON, *Œuvres complètes*, trad. fr. L. Robin *et al.*, sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, Paris, Les Belles Lettres (à partir de 1933). — SARTRE J.-P., *La Transcendance de l'ego*, Paris, Recherches philosophiques, 1936-1937 ; *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946. — SEXTUS EMPIRICUS, *Œuvres choisies*, trad. fr. J. Grenier & G. Goron, Paris, Aubier-Montaigne, 1948 ; *Outlines of Scepticism*, trad. angl. Annas & Barnes, Cambridge, Univ. Press, 1994. — SIDGWICK H., *Methods of Ethics* (1874), Londres, Macmillan, 7e éd., 1963 (trad. fr. à paraître aux PUF). — STEVENSON C., *Ethics and Language*, 1944. — WILLIAMS B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1985 (trad. fr., *in* WILLIAMS, 1990) ; *L'Éthique et les limites de la philosophie* (1985), trad. fr. M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990. — WINDELBAND W., *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Fribourg/Tübingen, 1884, 9e éd., 1924.

Simon BLACKBURN

→ *Bonheur, Connaissance morale ; Descriptivisme ; Émotions ; Épistémologie ; Hare, Hobbes ; Hume ; Méta-éthique, Moore ; Normes et valeurs ; Objectif, Perspectivisme ; Scepticisme jusqu'au XVIIIe s., Sens moral ; Survenance.*

SUICIDE

L'apparition, en cette fin de XXe s., de dilemmes éthiques en médecine – ayant trait au maintien ou à l'interruption du traitement de patients parvenus au stade terminal de maladies incurables, au prolongement de la vie, à l'euthanasie et à la mort médicalement assistée – met en évidence la question fondamentale qui est commune à toutes ces interrogations : quel rôle une personne peut-elle jouer dans sa propre mort, et ce rôle peut-il être *actif* ? C'est là la question morale qui est au fondement du suicide, et sur laquelle repose tout débat sur le « droit de mourir » et sur le droit des autres à empêcher ou faciliter un suicide.

Problèmes conceptuels

Le terme « suicide » s'assortit d'une connotation extrêmement négative. Il n'existe pourtant guère d'accord sur une définition formelle de ce terme. Certains auteurs qualifient de « suicide » tout acte qui consiste à se donner la mort de manière volontaire et intentionnelle ; d'autres n'incluent que les cas dans lesquels l'intention *première* de l'individu est de mettre fin à ses jours. D'autres encore reconnaissent qu'une grande partie des actes qualifiés de « suicide » n'est pas volontaire et ne représente pas véritablement une intention de mourir, comme dans les cas de suicide associés à une dépression ou à une maladie men-

tale. De nombreux auteurs excluent les cas de mort auto-infligée qui, bien que volontaires et intentionnels, semblent chercher à avantager autrui ou à servir une cause ou un principe ; il s'agit là plutôt de sacrifice ou de martyre, termes aux fortes connotations positives. Cependant, la différenciation ainsi faite entre des cas positifs et des cas négatifs de suicide semble souvent refléter un jugement moral et non de véritables différences conceptuelles. Les cas de mort provoquée par un accident dont la victime elle-même est responsable, par négligence à l'égard de soi-même, par un comportement autodestructeur chronique, par un homicide que la victime a elle-même provoqué, par l'aventure à haut risque et par l'euthanasie auto-administrée sont autant de cas qui, bien qu'ayant tous de nombreux points communs avec le suicide, reçoivent rarement cette appellation et soulèvent encore d'autres difficultés conceptuelles.

Les modèles scientifiques du suicide

Les conceptions contemporaines du suicide, entendu au sens étroit, peuvent se classer en trois groupes : le modèle « médical » ; le modèle de type « appel au secours », de type « carrière suicidaire » ou « stratégique » ; et le modèle « sociogénique ».

Le modèle médical : très influent pendant la majeure partie du XXe s., ce modèle comprend le suicide comme une *maladie*. Si le suicide n'est pas une maladie en lui-même, il est le produit d'une maladie, généralement mentale, souvent associée à l'altération des états neurobiochimiques. Le suicide est considéré comme involontaire et non délibératif, comme résultant de facteurs sur lesquels l'individu n'a aucun contrôle : c'est une chose qui *arrive* à la victime et c'est la dépression, la maladie mentale ou l'altération des états neurobiochimiques qui causent le suicide.

L'appel au secours : élaboré aux États-Unis pendant les années 1950 par Edwin Shneidman et Norman Farberow, ce modèle interprète le suicide comme une stratégie de communication. C'est un « appel au secours », que la victime lance pour qu'on l'aide à modifier son environnement social. Il concerne donc essentiellement une « dyade », puisqu'il se réfère à une seconde personne (ou, plus rarement, à une institution ou à une autre entité) qui occupe une place centrale dans la vie de celui qui se suicide. C'est le geste suicidaire, dans lequel l'individu utilise une ou plusieurs menaces ou tentatives de suicide en vue de trouver une forme de rapport au monde, qui est ici cliniquement essentiel ; le suicide résulte alors d'une tentative (souvent non intentionnellement) fatale. Si l'appel au secours a un caractère manipulateur, il est aussi très efficace pour mobiliser la famille, la communauté ou les ressources médicales qui peuvent aider à modifier, du moins temporairement, les circonstances de la vie de la personne. C'est une forme de suicide très fréquente chez les adolescents.

Le modèle sociogénique : initialement présenté par le sociologue français Émile Durkheim dans son ouvrage capital intitulé *Le Suicide*, ce modèle envisage le suicide comme le produit de forces sociales qui varient selon le type d'organisation sociale dans lequel vit l'individu. « Ce n'est pas par métaphore », écrivait Durkheim en 1897, « qu'on dit de chaque société humaine qu'elle a pour le suicide une aptitude plus ou moins prononcée : l'expression est fondée dans la nature des choses. Chaque groupe social a réellement pour cet acte un penchant collectif qui lui est propre et dont les penchants individuels dérivent, loin qu'il procède de ces derniers » (*Le Suicide,* 1897, Paris, Alcan ; PUF « Quadrige », 1930, p. 336). Dans les sociétés dans lesquelles les individus sont très intégrés et où leur comportement est rigoureusement gouverné par les codes et les coutumes sociales, le suicide se produit seulement lorsqu'il est institutionnalisé et requis par la société (comme la pratique hindoue du *suttee*, l'immolation volontaire des veuves) ; on qualifie ce type de suicide d'« altruiste ». Dans les sociétés où les individus sont très peu intégrés, en revanche, le suicide est dit « égoïste » ; il est alors presque entièrement auto-référentiel. Dans d'autres sociétés encore, selon Durkheim, les individus ne sont intégrés ni trop ni trop peu, mais la société elle-même ne parvient pas à régler la vie de ses membres : le suicide y est « anomique », comme dans les sociétés industrielles modernes. Dans ce type de sociétés occidentales, le suicide institutionnalisé est extrêmement rare, mais non inexistant ; il se confine aux situations hautement structurées : le capitaine était supposé sombrer avec son navire, et l'officier prussien qui ne pouvait plus payer ses dettes de jeu était censé se donner la mort.

Quel que soit le modèle explicatif dont on se sert pour expliquer le suicide, deux stratégies principales sont employées pour reconnaître un risque de suicide *avant* la tentative : l'identification d'indices verbaux et de comportement, d'une part, et la description des variables sociales, psychologiques et autres, associées au suicide, d'autre part. Les stratégies de prévention du suicide consistent alors notamment à avertir la famille, des professionnels (en particulier ceux qui, comme les enseignants, sont en contact avec les individus susceptibles de se suicider), et le public en général, des symptômes qui signalent l'imminence d'une tentative de suicide, y compris les avertissements directs (« je vais me suicider ») et indirects (« je ne vous reverrai sans doute pas ») ainsi que certains comportements (faire don de ses possessions préférées). On se soucie surtout de ceux qui sont le plus exposés au suicide : les personnes âgées, celles qui vivent seules, les alcooliques, celles qui n'ont pas de relations, ou de mauvaises relations, avec leurs proches, et surtout les individus qui ont déjà tenté de se suicider. Tandis que le public se préoccupe surtout du suicide des adolescents, les taux de suicide les plus élevés touchent les personnes âgées.

Le suicide dans la tradition occidentale

Ce sont les questions éthiques qui ont fait l'essentiel des réflexions sur le suicide dans l'histoire de l'Occident. Platon fait état des restrictions mises sur les enterrements à Athènes (le suicidé doit être enterré à l'écart des autres défunts, avec la main coupée et enterrée séparément) ; il rapporte, dans le *Phédon*, la position d'origine orphique ou pythagoricienne selon laquelle le suicide est mauvais sans réserves. Mais Platon accepte le suicide dans diverses situations, notamment celles où l'on est frappé par la honte, la détresse extrême, la pauvreté, le malheur inévitable et des « contraintes extérieures » comme celle que le tribunal athénien a imposée à Socrate. Platon affirme de façon indirecte que la personne qui souffre d'une maladie invalidante chronique (*La République*, III) ou d'impulsions criminelles incontrôlables (*Lois*, IX) *doit* laisser sa vie se terminer ou y mettre fin elle-même. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote soutient de façon plus générale que le suicide est un mal, parce que c'est un acte lâche, qui revient à traiter l'État injustement (V, 15, 1138 *a* 5-14). Les philosophes stoïciens grecs et romains, en revanche, recommandaient le suicide comme l'acte responsable qui convient à l'homme sage, qui ne devait pas être commis dans la détresse émotionnelle mais comme l'expression d'un principe, d'un devoir ou de la maîtrise responsable de la fin de sa propre vie, ainsi que l'illustrent les exemples de Caton le Jeune, de Lucrèce et de Sénèque.

Bien que l'Ancien Testament décrive quelques cas de suicide (Abimilech, Samson, Saül et son écuyer, Ahithophel, Zimri), on n'y trouve nulle expression d'une désapprobation générale du suicide. Cependant, le général juif Flavius Josèphe, influencé par les Grecs, rejette l'option du suicide pour son armée vaincue ; par ailleurs, l'interdiction du suicide est clairement mentionnée dans le judaïsme avec le Talmud, au cours des premiers siècles après Jésus-Christ, souvent au nom de *Genèse* (9 :5) : « Je redemanderai le sang de vos âmes. » Le Nouveau Testament ne condamne pas non plus le suicide, et il ne le mentionne que dans un cas : le suicide par pendaison de Judas Iscariote après qu'il a trahi Jésus. Le désaccord est évident, parmi les Pères de l'Église, au sujet du caractère permissible du suicide (voir aussi Augustin, *Cité de Dieu,* I, 17, chap. 31), en particulier dans une circonstance précise : Eusèbe (*Préparation évangélique,* VIII, 12, 3-4), Ambroise (*De Virginibus,* II, 4-5) et Jérôme *(Comm. in Jonam I)* soutiennent par exemple qu'une vierge peut se tuer pour éviter d'être violée, mais d'autres Pères désapprouvent un tel acte. Si les valeurs chrétiennes comprennent la patience, l'endurance, l'espoir et la soumission à la toute-puissance de Dieu – des valeurs qui militent contre le suicide – elles soulignent aussi l'importance du fait de sacrifier sa vie, en particulier dans le martyre, et du fait de ne pas redouter la mort. Certains des premiers chrétiens (les Circoncellions, apparentés aux Donatistes, très rigoristes) pratiquaient apparemment le suicide comme un acte de zèle religieux : le suicide commis immédiatement après la confession et l'absolution permettait, croyaient-ils, d'entrer plus tôt au paradis (Augustin, *Lettre 185,* III, 12).

Saint Augustin s'éleva contre ce point de vue. Qu'il ait ainsi simplement voulu préciser certains des éléments les plus anciens de la foi chrétienne ou formuler par là une position nouvelle, c'est là une question qui fait encore aujourd'hui l'objet de controverses ; mais il est clair qu'à partir du moment où Augustin affirme que le suicide viole le commandement « Tu ne tueras point » et qu'il constitue un péché plus grave que tout autre péché qu'on pourrait éviter par le suicide, l'opposition chrétienne au suicide devient unanime et absolue. Thomas d'Aquin affirme que le suicide est contraire à la loi naturelle de la préservation de soi, nuit à la communauté et usurpe le jugement de Dieu « au sujet du passage de cette vie à une vie plus bénie » (*Somme théologique*, 2 *a* - 2 *ae*, q. 64 a. 5). C'est ainsi qu'à partir du haut Moyen Âge, le suicide de Judas, souvent considéré jusqu'alors comme une expiation appropriée pour avoir trahi Jésus, est traité comme un péché plus grave que la trahison elle-même.

Au siècle des Lumières, on commença à remettre ces opinions en question. Thomas More prévoit dans son *Utopia* le suicide comme forme d'euthanasie. John Donne juge le suicide moralement honorable lorsqu'il est commis pour la gloire de Dieu, comme, affirme-t-il dans son *Biathanatos*, ce fut le cas de Jésus-Christ. David Hume se moque de ces arguments et justifie le suicide lorsqu'il s'accorde avec l'autonomie de la personne et se trouve accompli au bénéfice d'autrui (*Essai sur le suicide,* in *Histoire naturelle de la religion,* p. 123-124). D'autres penseurs, par la suite, ont présenté le suicide comme une question relevant des droits de l'homme, tels Madame de Staël (bien qu'elle ait modifié sa position ultérieurement) et Arthur Schopenhauer. Pendant toute cette période, d'autres auteurs soutenaient que le suicide était un mal, tant sur le plan moral que légal ou religieux : Sir William Blackstone considérait le suicide comme une offense contre Dieu et le roi, tandis qu'Emmanuel Kant pensait que le mal incarné par le suicide pouvait être démontré par l'impératif catégorique et constituer un spécimen des conclusions morales. Au contraire, les Romantiques glorifiaient le suicide, et Friedrich Nietzsche déclarait que le suicide était « le droit de l'homme et son privilège ».

Dans la pensée occidentale, le vif débat sur les questions morales en jeu dans le suicide a connu une fin abrupte à la fin du XIXe s. Les nouvelles positions « scientifiques » – représentées notamment par Durkheim, qui concevait le suicide

comme fonction de l'organisation sociale, ou par des théoriciens de la psychologie et de la psychiatrie, tels Jean Esquirol et Sigmund Freud, pour qui le suicide est le produit de la maladie mentale – réinterprétaient le suicide comme le résultat de conditions involontaires, dont l'individu ne pouvait être tenu pour moralement responsable. Les questions éthiques au sujet du suicide, lesquelles présupposent que la personne puisse choisir de se suicider, ne sont réapparues qu'en cette fin de XXe s. Elles ont été suscitées par le débat qui porte sur le rôle que peuvent jouer les tiers et surtout les médecins dans la demande de mort assistée dans les cas de maladies à l'issue fatale.

Les conceptions religieuses et culturelles du suicide dans les sociétés non occidentales

Les penseurs chrétiens affirment sous diverses formes que le commandement divin interdit catégoriquement le suicide, que le suicide répudie le don divin de la vie, qu'il constitue une rupture des relations contractuelles avec autrui, et qu'il va à l'encontre de l'obligation qu'a le croyant de souffrir à l'instar du Christ. Mais l'interdiction du suicide n'est apparemment absolue que dans le christianisme et l'islam. De nombreuses autres religions, de par le monde, considèrent que le suicide est mauvais *a priori*, mais que certaines exceptions peuvent être tolérées. Le judaïsme, par exemple, interdit le suicide, mais vénère les suicidés de Masada, et accepte *kiddush hashem*, l'autodestruction pour échapper à la profanation spirituelle. (Le martyre destiné à éviter l'apostasie, accepté et vénéré par le christianisme, peut paraître très proche de cette pratique, mais depuis Augustin, les chrétiens rejettent uniformément la mort auto-infligée, celle-ci étant distinguée du fait de se laisser tuer.) De nombreuses sociétés traditionnelles comportent des pratiques de suicide institutionnalisé, comme le *suttee* de la veuve hindoue, supposée s'immoler avec son mari ; le *seppuku* ou *hara-kiri* que commet la noblesse japonaise traditionnelle par fidélité à un chef ou pour des infractions à l'honneur ; et enfin, dans des cultures aussi différentes que Sumer et la Chine, la pratique apparemment volontaire en vigueur parmi les membres de la cour d'un roi, consistant à donner sa vie pour accompagner le souverain dans l'autre monde. Chez les Eskimos, les Indiens d'Amérique, et dans certaines cultures japonaises traditionnelles, les personnes âgées se retirent volontairement de la société, pratique qui s'apparente au suicide. De plus, certaines cultures religieuses défendent une conception relativement positive du suicide, du moins dans certaines circonstances : en Inde, les adeptes du jinisme admettaient qu'on pût se laisser mourir de faim quand c'était là l'étape ultime de l'ascétisme, et ils honoraient le suicide religieux, accompli en se jetant du haut d'une falaise. Les Mayas pensaient qu'une place spéciale était réservée au paradis pour ceux qui s'étaient donné la mort par pendaison (les autres méthodes de suicide étant jugées déshonorantes), et ils adoraient une déesse du suicide, Ixtab. Le point de vue, encore largement partagé, selon lequel le suicide est intrinsèquement et sans exception un mal est étroitement lié au christianisme médiéval, post-augustinien. Cette vision absolutiste ne caractérise pas de manière générale les autres cultures.

Questions éthiques et épistémologiques contemporaines

Le suicide est-il un mal sur le plan *moral* ? Les débats passés et actuels présentent quelques caractéristiques essentielles. Les arguments conséquentialistes portent généralement sur les effets dommageables que le suicide d'une personne peut avoir sur sa famille, ses amis, ses collègues ou la société dans son ensemble. Mais, comme le pensaient déjà quelques auteurs, une telle conception conséquentialiste recommanderait ou exigerait aussi le suicide si cet acte pouvait servir les intérêts de l'agent et d'autres personnes. Les défenseurs des théories déontologiques, quant à eux, traitent le plus souvent le suicide comme un mal intrinsèque, mais ils sont pour la plupart, à l'exception de Kant, incapables de fournir à cette thèse des fondements qui soient affranchis d'hypothèses religieuses. Le débat éthique contemporain s'intéresse à des questions comme celle de savoir si le calcul hédoniste de l'intérêt personnel, lorsque les autres ne risquent pas d'être affectés, offre une base convenable pour prendre des décisions en matière de suicide. La vie possède-t-elle une valeur intrinsèque suffisante pour exclure le choix du suicide ? Une théorie éthique peut-elle montrer que le suicide d'une personne ordinaire, dépourvue de tendances suicidaires, ne réagissant pas à des circonstances et n'agissant pas par principe, serait un *mal* et non une simple imprudence ?

Étroitement liées aux problèmes conceptuels, les principales questions épistémologiques que pose le suicide portent sur le type de connaissances dont disposent ceux qui envisagent le suicide. La question de savoir ce qui se produit après la mort est généralement considérée en Occident comme une question relevant de la foi ; peu d'auteurs l'ont abordée directement, bien que sa relation avec la philosophie de l'esprit soit claire. Certains affirment que puisque nous ne pouvons avoir de connaissances préalables sur la nature de la mort et ce qui la suit, nous ne pouvons choisir notre mort sciemment et volontairement ; le suicide est donc toujours irrationnel. D'autres auteurs rejettent cette position, et tentent plutôt d'établir les conditions de rationalité du suicide. D'autres encore examinent les contraintes psychologiques et situationnelles qui pèsent sur la décision de se suicider : par exemple, le suicidaire déprimé est décrit comme ne voyant qu'un très

petit nombre d'issues possibles au dilemme qui se pose à lui, comme la victime d'une sorte de « vision en tunnel » restreinte par la dépression ; et le problème du suicide préemptif face à la détérioration des facultés mentales dans des affections telles que la maladie d'Alzheimer conduit à considérer comment utiliser cet esprit même, qui peut-être se dégrade déjà, pour décider si l'on doit supporter le déclin ou mourir pour l'éviter.

Questions liées à l'action des pouvoirs publics

Certaines cultures considèrent que si le suicide d'une personne est rationnel, on doit alors s'abstenir d'y intervenir et de l'interdire. Ce point de vue soulève toutefois des questions quant au rôle de l'État et d'autres institutions dans la prévention du suicide.

En Occident, l'Église et l'État assument traditionnellement un rôle dans la lutte contre le suicide. Dans la plupart des pays européens, au Moyen Âge, la loi ecclésiastique et la loi civile imposaient diverses sanctions pour le suicide, dont l'interdiction d'enterrement en terre consacrée, et la confiscation de la propriété du suicidé. L'Allemagne a dépénalisé le suicide à l'époque de Frédéric le Grand (1751), la France l'a fait en 1791, à l'époque de la Révolution. En Angleterre, le suicide est demeuré un crime jusqu'en 1961. Le suicide est maintenant dépénalisé un peu partout, surtout pour faciliter le traitement psychiatrique des auteurs de ces tentatives, et pour atténuer l'impact de ce geste sur la famille.

Bien que le droit contemporain, en France, en Grande-Bretagne, en Allemagne et aux États-Unis, entre autres, n'interdise pas le suicide, la loi n'est généralement pas interprétée comme reconnaissant le suicide en tant que droit, et un débat considérable entoure la question de l'assistance au suicide. Le droit français ne désigne pas l'aide au suicide comme un crime spécifique, mais il le traite comme un cas de non-assistance à personne en danger ; il y a donc là un risque juridique considérable que les médecins redoutent. Aux Pays-Bas, le suicide avec l'assistance d'un médecin est toléré dans les mêmes conditions légales que celles qui régissent l'euthanasie volontaire active : environ deux pour cent des personnes qui meurent chaque année ont reçu une aide au suicide ou à l'euthanasie de la part d'un médecin. Dans le droit allemand, l'aide au suicide n'est pas illégale, à condition que cette aide soit apportée par quelqu'un de compétent et volontaire ; cependant, les médecins sont soumis au devoir de secourir une personne mourante, et ne peuvent donc pas être présents au moment du décès. Dans les pays de langue anglaise, en particulier aux États-Unis, au Canada et en Australie, les défenseurs du droit de mourir militent en faveur de la reconnaissance du droit à l'auto-détermination ou « auto-délivrance » dans les maladies dont l'issue est fatale ; ainsi, ils remettent en cause les interdits existants et proposent de légaliser le suicide médicalement assisté et l'euthanasie active volontaire ; dans ces pays, la situation légale reste très instable.

Le suicide soulève aussi d'autres questions, les unes relatives aux droits, par exemple le problème de l'incidence du suicide sur les personnes vulnérables, en particulier les adolescents, les autres à la liberté d'expression. Depuis 1987, la loi française, suite à plusieurs suicides qui auraient été provoqués par l'ouvrage de Claude Guillon et Yves Le Bonniec, *Suicide : mode d'emploi*, interdit la « provocation » ou l'incitation au suicide. Cet ouvrage avance un raisonnement en partie anarchiste, en partie libertarien, décrivant le suicide comme une liberté fondamentale, comme une manière d'exprimer son mépris pour la société en général ; cet argument a été jugé particulièrement préjudiciable pour les jeunes personnes naïves, désillusionnées ou idéalistes. Mais la loi adoptée contre l'incitation au suicide a aussi eu pour effet de réprimer la diffusion d'informations médicales sur la manière de mettre fin à ses jours dans les maladies dont l'issue est fatale. Lorsque Derek Humphrey, le président de la Hemlock Society, a publié son ouvrage, *Final Exit*, aux États-Unis en 1991, et en a vendu plus d'un demi-million d'exemplaires, la parution de cet ouvrage a été protégée au nom de la liberté d'expression ; mais dans plusieurs pays, dont la France, *Final Exit* a été interdit. Ce livre s'adressait aux malades souffrant d'affections fatales, et présentait des instructions explicites pour commettre un suicide, notamment les dosages mortels de différents médicaments.

Si les questions relatives au caractère permissible du suicide en général ont été l'objet d'un débat ancien et persistant, le débat contemporain, surtout dans les pays anglophones, mais pas en France, porte maintenant sur une question plus étroite, celle du suicide médicalement assisté, souvent couplée à la question de l'euthanasie active volontaire. Deux arguments principaux sont avancés pour la légalisation de ces pratiques : l'un repose sur l'exigence d'autonomie, et juge que l'individu a le droit de maîtriser autant que possible le cours de sa propre mort ; l'autre invoque ce qui est nommé pitié ou absence de malveillance, et affirme que, devant l'impossibilité d'éliminer toutes les douleurs et les souffrances fatales, une personne mourante a le droit de choisir de provoquer sa mort s'il n'y a pas d'autre solution pour échapper à ses souffrances. Cet argument a plus de force dans des pays, comme la France, où le corps médical ne prête qu'une attention limitée à la maîtrise de la douleur, qu'en Angleterre, où les soins palliatifs constituent un important objet de recherche et d'intérêt de la part des pouvoirs publics. Ces arguments ont aussi beaucoup de poids dans les pays où la médecine a un caractère nettement autoritaire, où elle manifeste un degré élevé de paternalisme, où les patients sont rarement informés d'un diagnostic fatal, et où ne sont

pas légalement reconnues les directives permettant à un patient de refuser un traitement destiné à prolonger sa vie alors qu'il n'est plus compétent pour juger de l'opportunité d'un tel traitement, ou lui permettant de désigner une personne précise pour prendre cette décision (aux États-Unis, respectivement *living will* et *durable power of attorney*).

Deux arguments principaux sont opposés à une légalisation du suicide médicalement assisté. Le premier est que l'acte de tuer (dans le suicide et l'euthanasie) est moralement mauvais, et qu'il est donc mauvais que des médecins le facilitent ou l'accomplissent. Le second est que la légalisation, rendant l'acte de tuer trop facile, nous placerait sur une pente glissante menant au meurtre involontaire. Les médecins prescriraient le suicide pour des raisons inspirées par des préjugés, par l'avidité, l'impatience ou la frustration lorsqu'un patient va mal. En permettant le suicide assisté, on offrirait un modèle dangereux aux jeunes personnes perturbées mais non atteintes d'une affection fatale. Dans une société marquée par les préjugés à l'encontre des personnes âgées, des invalides, des minorités raciales, et de bien d'autres groupes, et motivée par des considérations de coût dans un système qui ne garantit pas des soins équitables ni adéquats, on imposerait aux personnes vulnérables une mort par « choix » qui ne serait pas réellement volontaire. Le suicide, dans ces circonstances, deviendrait une question d'attente sociale ou d'impératif.

L'argument en faveur de la légalisation consiste à répondre que des attitudes plus compréhensives vis-à-vis du suicide réduiraient la psychopathologie et permettraient des actions de conseil plus efficaces ; en mettant au grand jour – et donc en contrôlant – des pratiques qui ont toujours été menées secrètement, la légalisation serait la meilleure garantie d'un choix authentique de la part des patients.

Ces difficiles questions morales occupent plus ou moins de place selon les pays. Le suicide assisté dans les affections fatales est largement accepté aux Pays-Bas ; il fait l'objet d'intenses débats politiques dans les pays anglophones ; mais on en parle rarement en France. Certaines questions éthiques fondamentales demeurent néanmoins importantes. Un point de vue défendu par certains auteurs contemporains, présentant un intérêt particulier pour la formulation des politiques publiques mais n'étant que rarement discuté, est que le suicide finira par devenir « la meilleure façon de mourir », parce qu'il permettra de contrôler la date, le lieu et les circonstances de la mort, et parce qu'il deviendra de plus en plus acceptable et approprié tandis que la probabilité de mourir d'une maladie prolongée et dégradante continuera de s'accroître. D'autres soutiennent que les progrès réalisés dans la maîtrise de la douleur finiront par ôter tout intérêt au suicide médicalement assisté. D'autres encore voient l'époque actuelle comme une transition entre une attitude essentiellement chrétienne à l'égard de la mort, empreinte de soumission et de passivité, et une position stoïque dans laquelle l'individu est supposé exercer un contrôle raisonnable sur sa propre mort. « Il n'existe qu'un problème philosophique véritablement sérieux », écrivait Albert Camus, « c'est le suicide ». Si cette affirmation a précédé l'apparition du suicide parmi les questions de bioéthique contemporaine, elle souligne aussi la profondeur de ce sujet.

► ALVAREZ A., *The Savage God : A Study of Suicide*, Londres, Weidenfiels & Nicolson, 1971. — AMÉRY J., *Hand An Sich Legen : Diskurs über den Frietod*, Stuttgart, Ernest Klett, 1976. — ANDERBERG T., *Suicide : Definitions, Causes, and Values*, Lund (Suède), Univ. Press, 1989. — BAECHLER J., *Les Suicides*, Paris, Calmann-Lévy, 1975. — BARRACLOUGH B. M., « The Bible suicides », *Acta Psychiatrica Scandinavia*, 86, 64-69, 1992. — BATTIN M. P., *The Least Worst Death : Essays in Bioethics on the End of Life*, New York, Oxford Univ. Press, 1994 ; *Ethical Issues in Suicide*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall, 1995. — BRODY B. A. éd., *Suicide and Euthanasia : Historical and Contemporary Themes*, Dordrecht, Kluwer, 1989. — CAMUS A., *Le Mythe de Sisyphe : Essai sur l'Absurde*, Paris, Gallimard, 1942. — CHABROL H., *Les Comportements suicidaires de l'adolescent*, Paris, PUF, 1992. — CHRISTIE D. L., *Last rights : A Catholic perspective on end-of-life décisions*, Lanham : Rowman & Littlefield Publishers, 2003. — DAUBE D., « The linguistics of suicide », *Philosophy and Public Affairs*, 1, 387-437, 1972. — DONNELLY J. éd., *Suicide : Right or Wrong ?*, Buffalo (NY), Prometheus Books, 1990. — DROGE A. J. & TABOR J. D., *A Noble Death ; Suicide and Matyrdom among Christians and Jews in Antiquity*, New York, Harper-Collins, 1991. — DURKHEIM É., *Le Suicide : étude de Sociologie*, Paris, Alcan, 1897. — FARBEROW N. L. & SCHNEIDMAN E. S., *The Cry for Help*, New York, McGraw-Hill, 1975. — GAYLIN W. & JENNINGS B., *The perversion of autonomy : Coercion and constraints in a liberal society*, Washington DC, Georgetown Univ. Press, 2003. — GRISÉ Y., *Le Suicide dans la Rome Antique*, Montréal/Paris, 1982. — GUILLON C. & LE BONNIEC Y., *Suicide : mode d'emploi : Histoire, Technique, Actualité*, Paris, Alain Moreau, 1982. — HALBWACHS M., *Les Causes du suicide*, Paris, Alcan, 1930. — HENDIN H., *Suicide in America*, New York, W. W. Norton, 1982. — HUME D., « Of suicide » (1777), *The Philosophical Works of David Hume*, Edimbourg, A. Black, W. Tait & Ch. Tait, 1826 (trad. fr. M. Malherbe, « Essai sur le suicide », *Histoire naturelle de la religion et autres essais sur la religion*, Paris, Vrin, 1971, p. 123-124). — HUMPHREY D., *Final Exit. The Practicalities of Self-Deliverance and Assisted Suicide for the Dying*, Eugene (Oregon), The National Hemlock Society, 1991, rep. Dell Publishing, 1992. — JEAMMET Ph. & BIROT É., *Étude psychopathologique des tentatives de suicide ; chez l'adolescent et chez le jeune adulte*, Paris, PUF, 1994 ; « Le suicide », *Psychothérapie et conduite suicidaire*, Paris, Mardaga, 1987. — LANDSBERG P.-L., *Essai sur l'expérience de la mort et le problème moral du suicide*, Paris, Le Seuil, 1951. — LUSAGE L., *Le Suicide*, Paris, Bayard, 1995. — MARIS R. W., *Pathways to Suicide*, Baltimore, Johns Hopkins Univ. Press, 1981. — MARIS R. W., BERMAN A. L., MALTSBERGER J. T. & YUFIT R. I., *Assessment and Prediction of Suicide*, New York, Guilford Press,

1992. — MINOIS G., *Histoire du suicide : la société occidentale face à la mort volontaire,* Paris, Fayard, 1995. — MONESTIER M., *Suicides : histoire, techniques et bizarreries de la mort volontaire des origines à nos jours,* Paris, Le Cherche-Midi, 1996. — MOORE C., *A Full Inquiry into the Subject of Suicide,* Bristol, Thoemmes Press, 1998. — MORON P., *Le Suicide,* Paris, PUF, 1993. — NOVAK D., *Suicide and Morality : The Theories of Plato, Aquinas and Kant and Their Relevance for Suicidology,* New York, Scholars Studies Press, 1975. — PERLIN S., *A Handbook for the Study of Suicide,* Oxford, Univ. Press, 1975. — POHLMEIER H. éd., *Selbstmordverhütung : Anmaßung oder Verplichtung,* Bonn, Keil, 1978. — PRADO C., *The Last Choice : Preemptive Suicide in Advanced Age,* Westport (Conn.), Greenwood Press, 1990. — ROSENFELD B., *Assisted suicide and the right to die : The interface of social science, public policy, and medical ethics,* Washington DC, American Psychological Association, 2004. — SHAVELSON L., *A Chosen Death,* Princeton, Princeton Univ. Press, 1998. — SHNEIDMAN E. S. éd., *Suicidology : Contemporary Developments,* New York, Grune & Stratton, 1976. — SHNEIDMAN E. S. & FARBEROW N. I. éd., *Clues to Suicide,* New York, McGraw-Hill, 1957 — SNYDER C., *Death and dying, who decides,* Detroit, Gale Group, 2001. — SPROTT S. E., *The English Debate on Suicide : From Donne to Hume,* La Salle (Ill.), Open Court, 1961. — TERRÉ F. dir., *Le Suicide,* Paris, PUF, 1994. — TETAZ N. & BARTH K., *Le Suicide,* Labor & Fides, 1971. — THOMASMA D. C., *Birth to Death,* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996.

Margaret P. BATTIN

→ *Bioéthique ; Courage ; Durkheim ; Espérance ; Euthanasie ; Médicale (Éthique) ; Moyen Âge ; Psychiatrie ; Vieillesse ; Violence.*

SURVENANCE

Étant donné la fortune qu'a connue le terme « survenance » en philosophie de l'esprit contemporaine (Kim, *Supervenience and Mind*), on a peut-être tendance à oublier que c'est en philosophie morale, dans des textes de R. M. Hare, qu'il est apparu d'abord (explicitement, tout au moins) pour illustrer l'une des caractéristiques des termes de valeur : « On décrit parfois cette caractéristique en affirmant que "bien" et d'autres termes de ce genre désignent des propriétés "survenantes" ou "conséquentielles". Supposons qu'un tableau soit accroché à un mur et que nous demandons s'il s'agit d'un bon tableau ; en d'autres termes, nous discutons sur le point de savoir s'il faut accepter ou rejeter le jugement "P est un bon tableau" [...] Supposons qu'un autre tableau, dans la même galerie, soit accroché près du premier (je l'appelle Q) [...] Eh bien, il y a une chose au moins que nous ne pouvons pas dire. Nous ne pouvons pas dire : "P est exactement similaire à Q, de tous les points de vue sauf un, P est un bon tableau et Q ne l'est pas." Il doit y avoir quelque autre différence entre eux pour que l'un soit un bon tableau et l'autre pas » (Hare, *The Language of Morals*, 80-81).

Cette analyse s'applique aussi à « bien » au sens moral. « Occupons-nous d'abord de cette caractéristique de "bien" qu'on appelle sa survenance. Supposons qu'on dise "Saint François était bon". Logiquement, il est impossible d'affirmer cette phrase tout en maintenant qu'il pourrait y avoir un autre homme qui serait exactement dans la même situation que Saint François, qui agirait exactement de la même façon, mais qui se distinguerait de lui simplement en ceci qu'il ne serait pas bon [...]. Il n'est pas possible que la conduite actuelle soit bonne et la conduite hypothétique mauvaise, à moins qu'il y ait quelque autre différence entre les actions ou les circonstances ou les motifs ou quoi que ce soit d'autre. Les actions ne peuvent pas se distinguer du fait seulement qu'elles sont justes, pas plus que les tableaux ou quoi que ce soit d'autre ne peuvent se distinguer du fait seulement qu'ils sont bons » (Hare, *op. cit.,* 145 et 153).

Hare affirme qu'il est « logiquement impossible » que deux tableaux, indiscernables du point de vue de leurs caractéristiques descriptives, se distinguent néanmoins du fait que l'un est beau et l'autre pas. De la même façon, il est « logiquement impossible », d'après lui, que deux personnes indiscernables du point de vue de leurs actions et de leurs motivations se distinguent néanmoins du fait que l'une est bonne et l'autre pas. Ce genre d'expérience de pensée rappelle celle que Wittgenstein avait proposée. « Et si l'on disait : imaginez ce papillon exactement tel qu'il est, mais laid et non beau ? » (*Fiches*, 57). De ses propres réflexions, Hare tire la conclusion que les propriétés évaluatives dépendent (en un certain sens à préciser) de propriétés non évaluatives. C'est à cette relation de dépendance que Hare donne le nom de « supervenience » (« survenance » en français, Engel, dans Davidson, *Actions et événements*, 285-286). D'après Hare, « supervenience » était, à l'époque de ses premiers travaux, un terme philosophique d'usage assez courant tiré d'une traduction anglaise de l'*Éthique à Nicomaque*, dans laquelle Ross faisait dire à Aristote que « le plaisir survient *(supervenes)* à l'acte comme à la jeunesse sa fleur » (*Nichomachean Ethics*, 1174 *b* 31-33 ; Hare, « Supervenience »).

Cependant, même s'ils n'ont pas explicitement utilisé le terme « survenance », Henry Sidgwick (*The Methods of Ethics*, 208-209), W. D. Ross et G. E. Moore avaient déjà remarqué cette propriété caractéristique des termes de valeur que « survenance » sert à désigner chez Hare. Selon W. D. Ross, deux échantillons de couleur parfaitement identiques du point de vue de leur nuance, de leur luminosité, de leur taille et de leur forme, doivent être identiques du point de vue de leur beauté. « Autrement dit, alors que les autres caractéristiques sont constitutives, la beauté est (en un sens qu'il faudra préciser ultérieurement) une caractéristique dépendante ou conséquen-

tielle » (Ross, *The Right and the Good*, 1930, 120). Quant à Moore, il a tenu à préciser qu'il n'aurait jamais suggéré que « être bon » était une propriété non naturelle s'il n'avait pas supposé que être bon était « dérivatif » en ce sens que, lorsqu'une chose est bonne, sa bonté dépend de certaines caractéristiques non éthiques que cette chose possède (Moore, « A Reply to my Critics », 1942, 588).

Apparemment, ce qui se dit des relations entre propriétés évaluatives et non évaluatives peut se dire aussi des relations entre propriétés mentales et physiques, macrophysiques et microphysiques, comme Davidson fut, semble-t-il, l'un des premiers à le faire observer. D'après Davidson, bien que « les caractéristiques psychologiques ne puissent pas être réduites aux caractéristiques physiques, elles peuvent néanmoins dépendre fortement de ces dernières, et en dépendent effectivement. Et de fait, en un certain sens, les caractéristiques physiques d'un événement (ou d'un objet ou état) *déterminent* les caractéristiques psychologiques : selon G. E. Moore, les concepts psychologiques *surviennent (are supervenient)* sur les concepts physiques. Moore explique ainsi cette relation (en parlant de la relation entre les caractéristiques physiques et les caractéristiques évaluatives) : il est impossible que deux événements s'accordent sous toutes leurs caractéristiques physiques (ou dans le cas visé par Moore, par toutes leurs caractéristiques descriptives) tout en différant sous leurs caractéristiques psychologiques (évaluatives) » (Davidson, « L'esprit matériel », 336).

À la suite de Davidson, de nombreux philosophes estiment que tout l'intérêt de la notion de survenance, c'est qu'elle permet d'envisager la possibilité d'une *dépendance sans réduction* et d'apporter, de cette façon, une solution raisonnable à certains problèmes embarrassants en philosophie de l'esprit et en philosophie morale. En philosophie de l'esprit, l'une des difficultés principales provient du fait que les états mentaux semblent avoir deux caractéristiques incompatibles. D'une part, ils ne sont pas physiques par définition ; d'autre part, ils ont manifestement des propriétés causales (c'est, du moins, ce que nous semblons penser lorsque nous disons que, par exemple, les actions humaines sont « causées » par ces états mentaux que sont les désirs et les croyances). Mais comment des états dépourvus de propriétés physiques pourraient-ils avoir des propriétés causales ? L'idée de la survenance permettrait de proposer une solution élégante à cette énigme. Ce n'est jamais directement que les états mentaux causent quoi que ce soit. C'est de façon *oblique* par l'intermédiaire des états physiques dont ils dépendent (Davidson, « Événements mentaux »).

De la même manière, l'idée de la survenance permettrait de résoudre certaines énigmes en philosophie morale. L'influence de l'idée qu'il n'existerait aucun passage légitime de l'être au devoir-être, aucune possibilité de tirer des conclusions impératives à partir des prémisses descriptives, semble être à l'origine de la croyance que les propriétés morales sont indépendantes de toute propriété factuelle. Mais s'il en était ainsi, il n'y aurait aucune différence entre des propriétés morales et des propriétés magiques ou mystiques (Railton, « Moral Realism : Prospects and Problems », 65). Dans le cas de propriétés magiques ou mystiques telles que avoir la grâce, être maudit, être prédestiné, on admet que deux individus dans le même état physique, ayant accompli les mêmes actions, dans les mêmes circonstances peuvent être distingués, néanmoins, par le fait que l'un a la grâce et l'autre pas, l'un est prédestiné et l'autre pas, l'un est maudit et l'autre pas. Mais tout le monde trouverait injuste (ou absurde) que deux individus ayant fait les mêmes choses, dans les mêmes circonstances, avec les mêmes motifs, ne soient pas l'un et l'autre jugés aussi « moraux ». Avoir la grâce, être maudit, être prédestiné sont des propriétés qui n'ont absolument aucun rapport avec des faits quelconques. En revanche, être bon est une propriété qui ne peut pas être indépendante de certains faits.

Mais dire que la propriété de bonté n'est pas indépendante de certains faits ne signifie pas qu'elle n'a aucun caractère spécifique, aucune autonomie par rapport à ces faits. C'est l'idée de survenance qui nous permet de l'envisager. Ou, plus exactement, une certaine conception de la survenance. En effet, dans les deux cas que je viens d'évoquer, « survenance » veut dire « dépendance sans identité » ou « dépendance sans réduction ». Mais dire que la survenance est une dépendance sans réduction, c'est passer de la description du phénomène de la survenance à son explication. Pourquoi ?

La covariation et son explication

Dans sa définition la plus générale, la survenance est une relation de *covariation* à deux dimensions. C'est une relation de *covariation dans le temps* qu'on peut comprendre au moyen de la formule : « Pas de changement dans tel type de chose sans changement dans tel autre type de chose. » C'est aussi une relation qu'on pourrait qualifier de relation de *covariation entre des mondes*. Cette relation de covariation serait saisie par la formule « les mondes identiques du point de vue de tel type de chose ne peuvent pas être différents du point de vue de tel autre type de chose » (Savellos, Yalcin, *Supervenience. News Essays*). Pour respecter le vocabulaire habituellement utilisé dans cette discussion on peut réserver le terme « covariation » pour la dimension temporelle ou *diachronique* et parler de « détermination » pour la dimension intermondaine ou *synchronique*. Selon certains, il faut prendre cette différence au sérieux et ne pas considérer que la détermination n'est qu'une sorte de *covariation* (Mulligan, « Métaphysique et ontologie »). Je laisserai cette complication de côté et je m'en tiendrai à la définition la

plus générale, qui présente la détermination comme une *covariation synchronique*.

Bien entendu, cette définition appelle de nombreuses spécifications. Certaines ont trait, en gros, à la direction de la relation. La définition générale dit que, si deux choses sont indiscernables du point de vue de leurs propriétés sous-jacentes, elles le seront également du point de vue de leurs propriétés survenantes. Mais cette définition n'implique pas la réciproque. Elle ne dit pas que si les propriétés survenantes sont indiscernables, les propriétés de base le seront également. Elle admet, par exemple, la possibilité que deux individus soient dans le même état mental alors qu'ils sont dans des états physiques différents. Ils ont les mêmes croyances, mais ces dernières sont « réalisées » , si on peut dire, dans des parties du cerveau différentes. En fait, la survenance serait une relation de *dépendance asymétrique*. Les propriétés mentales telles que des états de conscience, des douleurs, des croyances ne pourraient pas être s'il n'y avait pas d'états cérébraux ou d'états physiques en général. De même, des propriétés évaluative*s* telles que bon, mauvais, beau, laid, génial, ridicule, ne pourraient pas être s'il n'y avait pas de propriétés non évaluatives, c'est-à-dire des propriétés factuelles ou descriptives telles que la taille, la luminosité, la nuance de couleur, les caractères observables d'une action ou d'un état de choses, etc. En revanche, il pourrait y avoir des propriétés physiques ou des propriétés non évaluatives même s'il n'y avait pas de propriétés mentales ou évaluatives.

De cette spécification, certains philosophes concluent que les propriétés survenantes sont *irréductibles* aux propriétés sous-jacentes ou encore que la relation de survenance n'est pas une relation d'*identité* (Garrett, Compte rendu de Savellos et Yalcin, éd., *op. cit., Mind,* 106, 421, 1997, 201-202). Mais on peut se demander si ce genre de conclusion ne revient pas à confondre le phénomène de la survenance et son explication. En réalité, ces philosophes semblent seulement exclure la possibilité que le genre de covariation qui les intéresse puisse être *expliqué* par l'*identité* des propriétés survenantes et des propriétés sous-jacentes.

D'autres spécifications sont relatives aux modalités de la relation. La relation de survenance peut être *globale*, c'est-à-dire concerner des mondes dans leur ensemble. Deux mondes indiscernables du point de vue physique, par exemple, le seraient aussi du point de vue mental. Mais elle peut aussi être *locale*, c'est-à-dire ne concerner que des individus (des personnes et leur cerveau). Ces personnes ne pourraient pas être différentes du point de vue mental si elles étaient indiscernables du point de vue physique. Cette relation peut être *forte* en ce sens qu'elle vaut dans tous les mondes ou pour tous les individus dans tous les mondes. Mais la relation de survenance peut être *faible*. Elle ne vaut que dans un monde tel que le nôtre ou suffisamment proche du nôtre (Heil, « Supervenience Deconstructed » ; Kim, « Supervenience as a Philosophical Concept » ; Laurier, « L'anomalisme du mental et la dépendance psychophysique » ; Pouivet, « Survenances » ; Dokic, « Philosophie de l'esprit »). Pour certains philosophes, il n'est pas inconcevable que, dans un monde suffisamment différent du nôtre, aucune combinaison de faits physiques n'engendre de faits mentaux. Ils pourraient dire que les faits mentaux surviennent « faiblement » et non pas « fortement » sur les faits physiques (Kim, « Supervenience as a Philosophical Concept »). En réalité, ce genre de spécification dépend lui aussi du genre d'explication de la covariation synchronique qu'on est disposé à proposer. Si, par exemple, l'explication est de type logique (ou conceptuel ou analytique), elle vaudra dans tous les mondes. Si elle est plutôt de type causal, elle risque de ne valoir que dans les mondes où les propriétés causales sont identiques.

L'explication fonctionnaliste

En fait, dans sa description la moins controversée, la survenance n'est rien d'autre qu'une relation de covariation entre des choses (des propriétés, des prédicats, des événements, des faits, etc.) qu'il est possible de concevoir ou d'identifier de façon indépendante (Heil, « Supervenience Deconstructed »). Et toute la question est d'*expliquer* cette covariation. Pour les uns, la meilleure explication de la covariation, c'est l'existence d'une dépendance logique ou conceptuelle ; pour les autres, d'une dépendance causale ; pour d'autres, d'une relation d'identité, etc. (Kim, *Mind in a Physical World,* 14). Cette dernière peut être une relation d'identité entre des types de choses ; ou une relation d'identité entre certains événements concrets qui seraient des manifestations de ces types de choses, une identité de « particulier à particulier » ou une « identité occasionnelle » comme on le dit en philosophie de l'esprit (Davidson, « Événements mentaux » ; Jacob, *Pourquoi les choses ont-elles un sens ?* ; Engel, *Introduction à la philosophie de l'esprit* ; Pacherie, *Naturaliser l'intentionnalité*). Mais que signifie exactement « identité occasionnelle » ? En quoi se distingue-t-elle de l'identité dite « type-type » ? Tout un ensemble de recherches en philosophie de l'esprit ont pour objectif de démontrer les incohérences d'une forme de dualisme ontologique dit « cartésien ». Pour la plupart des adversaires du dualisme, ces incohérences ont pour origine l'attribution aux états mentaux de propriétés *causales* alors qu'ils sont censés être dépourvus de propriétés physiques. Si les états mentaux ne sont ni observables, ni mesurables, ni divisibles, c'est-à-dire s'ils n'ont aucune propriété physique ordinaire, comment pourraient-ils avoir des pouvoirs causaux ? Pour éviter les incohérences de cette forme de dualisme, il faut donc :

— ou bien renoncer à attribuer des pouvoirs causaux aux états mentaux ;

— ou bien prouver que les états mentaux sont physiques en un sens important quelconque.

La théorie de la survenance est supposée nous donner des raisons de choisir la seconde option. Elle n'est acceptable qu'à condition de montrer que des états mentaux tels que les croyances ou les désirs sont *aussi* physiques, en un certain sens à préciser, ou qu'ils sont *identiques* à des choses physiques, étant donné le principe général d'après lequel seules des choses physiques peuvent entrer en relation causale. Commençons par la thèse la plus forte : les états mentaux sont *identiques* à des états physiques. Quel sens peut-on donner à cette affirmation ? Il ne peut pas s'agir d'une affirmation relative à la *signification* du mot « mental », laquelle ne contient aucune référence (sinon d'*opposition*) à des choses physiques (dans nos dictionnaires courants tout au moins). Mais il se pourrait, néanmoins, que l'*existence* d'états mentaux soit entièrement *dépendante* de l'existence d'états physiques en ce sens qu'il ne pourrait pas y avoir d'états mentaux s'il n'y avait pas d'états physiques. Ceux qui admettent une telle dépendance en tirent généralement la conclusion que même si, du point de vue conceptuel, les états mentaux et les états physiques sont différents, il se pourrait que, du point de vue de l'existence, ils soient *identiques* : les états mentaux ne seraient *rien d'autre* que des états physiques. Supposons à présent que cette dernière thèse soit vraie : plus rien ne nous interdit d'attribuer des propriétés causales aux états mentaux. Certes, mais si les états mentaux ne sont *rien d'autre* que des états physiques, pourquoi faudrait-il faire référence aux états mentaux dans nos explications causales ? Des règles raisonnables d'économie épistémologique devraient nous inciter à *éliminer* entièrement la référence aux états mentaux dans ces explications (Kim, « Explanatory Exclusion and the Problem of Mental Causation » ; Jacob, *Pourquoi les choses ont-elles un sens ?,* 195 ; Engel, « Causalité mentale et niveaux de causalité »).

Les prémisses *ontologiques* du raisonnement sont physicalistes puisqu'elles affirment qu'il n'existe qu'une seule espèce d'objet possédant des propriétés causales : les objets physiques. Quant aux conclusions *épistémologiques* du raisonnement, elles sont *éliminativistes*, puisqu'elles n'accordent aucune valeur *explicative* aux états mentaux : toute référence aux états non physiques est purement *redondante* du point de vue de l'explication causale. Il existe d'autres théories qui, à partir des mêmes prémisses ontologiques (physicalistes), n'aboutissent pas aux mêmes conclusions. D'après elles, l'éliminativiste commet une erreur dans son raisonnement. De la dépendance des états mentaux à l'égard des états physiques, il conclut à leur identité, puis, de cette identité, il conclut à la possibilité de supprimer les états mentaux des explications causales. Mais de la dépendance des états mentaux à l'égard des états physiques, il ne suit pas que les premiers soient identique*s* aux seconds. C'est l'argument de la *réalisabilité multiple* qui sert généralement à prouver que la dépendance des états mentaux à l'égard des états physiques *n'implique pas leur identité* (Putnam, « La nature des états mentaux » ; Fodor, *Représentations*, 11 ; Pacherie, *Naturaliser l'intentionnalité*, 111).

Que dit cet argument ? Le développement des sciences physiques a permis de remplacer des termes ordinaires tels que « température » par des équivalents théoriques tels que « énergie cinétique moléculaire moyenne ». Nous sommes censés savoir qu'à la propriété d'être à telle ou telle température correspond nécessairement cette propriété physique : avoir telle ou telle quantité d'énergie cinétique moléculaire moyenne. L'état physique auquel correspond telle ou telle température est *déterminé d'avance* pour ainsi dire. Mais il n'en va pas de même en ce qui concerne les relations entre le mental et le physique. Nous ne pouvons pas dire qu'à tel ou tel état mental typique correspond *nécessairement* tel ou tel état physique typique. Le corrélat physico-chimique d'un état mental n'est pas déterminé d'avance. La propriété d'être dans tel ou tel état *cognitif* (à une certaine étape d'un raisonnement, par exemple) peut s'effectuer à tel endroit du cerveau à tel moment particulier et dans tel autre endroit à tel autre moment.

En réalité, la *même* propriété mentale peut se « réaliser » ou « s'instancier » comme on dit, dans une *disjonction* de propriétés physiques (celle-ci ou celle-là ou cette autre encore, etc.). Les fonctionnalistes en philosophie de l'esprit sont ceux qui ont le plus insisté sur les *multiples* possibilités physiques de réaliser le *même* état mental (Pacherie, *op. cit.,* 105-120). D'après eux, un raisonnement peut très probablement s'effectuer dans tout cerveau en bon état. Mais rien ne nous interdit de penser qu'il pourrait s'effectuer aussi bien dans un assemblage de gruyère, de bouts de ficelle et de peaux de banane. Apparemment, les fonctionnalistes ne peuvent pas s'empêcher de proposer ce genre d'exemples fantaisistes, ce qui atteint parfois leur crédit (Proust, « Les rapports de l'esprit et du corps »). Mais il suffit de penser aux ordinateurs pour reconnaître que leurs arguments méritent d'être discutés. La portée de ces derniers est large. Ils couvrent toute la vie mentale : les états affectifs (tels que ressentir une douleur) ou conatifs (tels qu'avoir faim) aussi bien que des états cognitifs (tels que raisonner). Pour les fonctionnalistes, la douleur n'est pas un état cérébral mais un état fonctionnel de l'organisme tout entier. D'autre part, il existe des prédicats psychologiques tels que « avoir faim » qui peuvent être appliqués à la fois à un mammifère et à une pieuvre, mais dont le corrélat physico-chimique est différent dans les deux cas (Putnam, « La nature des états mentaux », 331). Étant donné que ces hypothèses sont hautement plausibles, la théorie de l'*identité* entre

tel ou tel *type* d'état mental (la douleur, la faim) et tel ou tel *type* d'état physico-chimique est douteuse (Pacherie, *op. cit.*, 111).

Bien sûr, il reste qu'à tout état mental correspond un certain état physique. Lequel ? Nous ne pouvons pas le savoir d'avance. La correspondance entre états mentaux et états physiques est purement *occasionnelle*. C'est une correspondance de particulier à particulier et non de type à type, comme on a pris l'habitude de le dire. Tel est, en gros, le sens de la thèse dite de la « réalisabilité multiple ». Elle permet, selon ses promoteurs, de justifier l'idée que les états mentaux peuvent *dépendre* des états physiques sans être *identiques* à ces derniers. Cette théorie fonctionnaliste peut servir à *expliquer* la survenance. Mais elle n'est pas la seule. Le problème, c'est que les champions de cette théorie semblent avoir tendance à penser que le phénomène de la survenance n'est rien d'autre que l'explication qu'ils donnent de ce phénomène. Ils ont aussi tendance à affirmer que ceux qui ne partagent pas leur opinion ne parlent pas vraiment de « survenance » ou que leur conception de la survenance est totalement dépourvue d'intérêt. Mais il n'y a aucune raison de se laisser impressionner par ces déclarations. En réalité, dans les deux exemples qui ont été évoqués (relations moral - non moral, mental-physique), ce qui est proposé, c'est une *explication* de la covariation, c'est-à-dire du *phénomène de la survenance*, comme on peut l'appeler (Kim, *Mind in a Physical World*, 14). Cette explication est *dérivée* d'une théorie particulière : celle de l'identité occasionnelle.

Autres explications

Une fois débarrassé de ses résidus explicatifs si on peut dire, la covariation, c'est-à-dire le phénomène de la survenance, ne contient, bien sûr, plus aucune explication du fait qu'elle se produise ou qu'elle prenne telle forme plutôt que telle autre. À tous ceux qui affirment que le mental survient sur le physique ou que les propriétés évaluatives (morales ou non morales) surviennent sur des propriétés non évaluatives (morales ou non morales), il est permis de demander : pourquoi ? Ceux qui s'intéressent à la survenance en sont assez conscients puisqu'en réalité la plupart des discussions qui tournent autour de cette notion portent sur l'explication du phénomène plutôt que sur sa description. Jaegwon Kim a eu la bonne idée, d'ailleurs, de recenser les types de réponses qui ont été apportées à cette question en mettant en parallèle survenance morale et survenance mentale. Pour un non-cognitiviste comme R. M. Hare, la survenance du moral sur le non-moral s'explique par l'existence de contraintes de cohérence pesant sur notre langage prescriptif. Pour un intuitionniste moral à la Ross, la survenance du moral sur le non-moral est un fait brut qu'il est inutile de chercher à expliquer. Pour un naturaliste éthique, la survenance du moral sur le non-moral s'explique par le fait que les propriétés morales sont identiques à des propriétés naturelles. Pour un rationaliste, la survenance morale s'explique par le fait que nos jugements moraux font appel à des faits qui sont des raisons en faveur de ces jugements (Kim, *Mind in a Physical World*, 13). On pourrait allonger la liste en mentionnant l'explication fonctionnaliste : la survenance morale s'explique par le fait que les propriétés morales sont des propriétés fonctionnelles auxquelles correspondent des propriétés physiques qui peuvent varier d'un contexte à l'autre.

Il existe un parallèle évident avec les explications de la survenance mentale. D'après le physicalisme dit des « types », ce qui explique la survenance du mental sur le physique, c'est le fait que les états mentaux sont identiques à des états physiques. Pour un physicaliste « occasionnel », la survenance du mental sur le physique est une conséquence du fait que les propriétés mentales sont des propriétés fonctionnelles auxquelles correspondent des propriétés physiques qui peuvent varier d'un contexte à l'autre. Pour un émergentiste, la survenance mentale est un fait brut qu'il faut simplement accepter sans chercher à l'expliquer. Pour un épiphénoménaliste, les propriétés mentales surviennent sur les propriétés physiques parce qu'elles sont causées par ces dernières (mais les propriétés mentales n'ont pas de pouvoirs causaux), etc. (Kim, *ibid.* ; Horgan, « From Supervenience to Superdupervenience » ; Heil, « Supervenience Deconstructed »). Bref, la relation de survenance n'est pas un type de relation explicative qui s'ajoute à toutes celles que nous connaissons déjà : relations d'identité, de causalité, d'implication logique, relation méréologique entre les parties et le tout, relation fonctionnelle entre un rôle et ses différentes façons de s'instancier, cause commune, etc. Ce sont *ces* relations qui permettent d'expliquer le phénomène de la survenance.

Il y a une vingtaine d'années environ, la théorie de la survenance était présentée comme une sorte de solution miracle aux problèmes les plus embarrassants de la philosophie morale et de la philosophie de l'esprit. La situation a profondément évolué depuis. Les philosophes sont de moins en moins enclins à penser, aujourd'hui, que la théorie de la survenance pourrait résoudre ce genre de problèmes. Il est apparu graduellement que la théorie de la survenance n'était pas une solution à un problème (ou à un ensemble de problèmes) mais un problème (ou un ensemble de problèmes) qui attendait une réponse (Kim, *Mind and a Physical World*, 14). C'est d'ailleurs la prise de conscience progressive de la nécessité de distinguer le phénomène de la survenance et son explication qui est à l'origine de ce désenchantement. Mettre en évidence le phénomène de survenance est une chose ; expliquer ce phénomène en est une autre. Jusqu'à présent, aucune explication du phénomène n'a contribué à l'enrichissement de nos

connaissances philosophiques. Pour expliquer la survenance, on fait appel aux notions traditionnelles d'identité synthétique, d'implication logique, de relation causale et même de cause commune. De ce point de vue, la théorie de la survenance n'ajoute rien (Horgan, « From Supervenience to Superdupervenience » ; Kim, *Mind in a Physical World*, 14). Certains philosophes en concluent que la survenance est une notion *surestimée* mais inoffensive. Stephan Schiffer est moins charitable. D'après lui, il est incompréhensible que des philosophes aient pu penser que l'idée de survenance permettait de donner une place à des propriétés morales non naturelles irréductibles dans un tableau du monde purement physicaliste. Invoquer l'existence d'une relation dite de « survenance » pour expliquer comment des propriétés non naturelles sont liées à des propriétés physiques, c'est, selon Schiffer, ajouter un mystère à un autre mystère, masquer un raisonnement obscurantiste par un autre qui ne l'est pas moins (Schiffer, *Remnants of Meaning*, 153-154).

Mais ce que dit Schiffer ne vaut que pour certaines interprétations de la survenance (l'émergentisme, l'intuitionnisme) d'après lesquelles il s'agit, en effet, d'une sorte de fait brut, *inexplicable*. Cependant, rien ne nous oblige à envisager la survenance de cette façon. Il n'y a rien d'absurde dans les tentatives d'*expliquer* une relation de survenance et sa modalité (nécessaire ou contingent, *a priori* ou *a posteriori*, etc.). Des questions telles que « Pourquoi le moral survient-il sur le non-moral ? Pourquoi des faits relatifs au tout surviennent-ils sur des faits relatifs aux parties de ce tout ? Pourquoi le mental survient-il sur le physique ? » sont parfaitement raisonnables (Kim, « Supervenience as a Philosophical Concept », 24). Si ces remarques sont fondées, il s'ensuit que le problème de la survenance n'est autre que celui de l'explication de la survenance. Ce que nous devons chercher, ce sont des raisons de choisir telle ou telle explication de préférence à telle ou telle autre. C'est à une décision de ce genre que nous invitent ceux qui se sont engagés dans un débat qui n'intéresse peut-être que les spécialistes de la méta-éthique, mais qui les intéresse *beaucoup*. La survenance est-elle au service du réalisme ou de l'antiréalisme en philosophie morale ?

Le problème de la survenance morale

Pour Ross, et plus clairement encore pour Moore, l'idée que les propriétés morales sont « dépendantes », « dérivées », « résultantes », « conséquentielles », etc. sert à justifier une position méta-éthique de type *réaliste*, comme on dit aujourd'hui. Plus exactement, elle sert à contester la tradition philosophique dite « antiréaliste » d'après laquelle des propriétés telles que la beauté ou la bonté ne sont pas des propriétés *intrinsèques* des choses, des propriétés qui existent indépendamment de nous, mais des propriétés « projetées » sur les choses, des propriétés qui n'ont d'existence que dans nos esprits disons (Blackburn, *Spreading the Word*). Les idées de résultance, dépendance ou de conséquentialité permettent d'envisager la possibilité que certaines propriétés pourraient ne pas être des propriétés *intrinsèques* sans être des propriétés *projetées*. Ces propriétés dépendantes, résultantes, conséquentielles n'appartiennent pas à la nature des choses. Mais cela ne signifie pas que leur existence soit entièrement relative à nos croyances ou à nos préférences, comme le prétendent les projectivistes ou les non-cognitivistes en morale, en général.

Il en va différemment chez Richard Hare pour qui l'idée de survenance sert d'argument contre les conceptions réalistes affirmant l'existence de propriétés morales ou de faits moraux indépendants de nos croyances ou de nos préférences. D'après Hare, parler de « survenance » revient seulement à exprimer l'idée qu'il existe des contraintes de cohérence qui pèsent sur nos jugements moraux et nous demande, par exemple, de juger de façon similaire des cas similaires. Ces contraintes permettent d'expliquer certaines formes d'objectivité morale sans aucune référence à l'existence de faits moraux indépendants de nos croyances et de nos préférences.

Bref, d'après Hare, la survenance justifie l'antiréalisme moral alors que, pour d'autres philosophes (plus ou moins inspirés par Moore), elle justifie le réalisme moral (Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*).

Après deux ou trois décennies de discussion, nous en sommes à peu près au même endroit. La question se pose toujours de savoir si l'adhésion à la théorie de la survenance implique des engagements réalistes ou antiréalistes en méta-éthique. Comme de nombreuses autres questions philosophiques, celle-ci repose en partie sur quelques malentendus ou quelques équivoques linguistiques liés aux différentes significations du terme « survenance ». Mais on ne peut pas réduire cette querelle à ces malentendus. Elle exprime une authentique difficulté que Simon Blackburn a bien identifiée (Blackburn, « Moral Realism », « Supervenience Revisited » ; Zangwill, « Moral Supervenience » ; Klagge, « An Alleged Difficulty Concerning Moral Properties » ; Dreier, « The Supervenience Argument against Moral Realism »).

À la suite de nombreux autres philosophes, Blackburn semble estimer qu'il faut distinguer le cas de la survenance morale et celui de la survenance mentale. Dans le cas de la survenance morale, la meilleure explication serait de type *logique ou conceptuel*. Si les propriétés morales surviennent sur les propriétés non morales, c'est en vertu d'une sorte de truisme. Nous ne pouvons pas dire d'une personne que son comportement est admirable et d'une autre que le sien est répugnant alors qu'elles ont fait exactement les mêmes choses, dans les mêmes circonstances, avec les mêmes

intentions. De façon plus générale, il est exclu *a priori* que deux actions absolument indiscernables du point de vue *descriptif*, non évaluatif ou *non moral* soient différentes du point de vue normatif, évaluatif ou *moral*. C'est une vérité *conceptuelle*. Si quelqu'un estimait que deux actions absolument indiscernables du point de vue de leurs propriétés non morales pourraient néanmoins être différentes du point de vue moral, il manifesterait son *incompréhension* du sens même du mot « moral ».

Dans le cas des relations entre le mental et le physique (ou entre le macrophysique et le microphysique), l'explication de la survenance n'est pas logique ou conceptuelle : elle est *ontologique* (Burwood, Gilbert, Lennon, *Philosophy of Mind*, 36). La théorie de la survenance dans le domaine des relations mental-physique dit, par exemple, qu'il ne pourrait pas y avoir de choses mentales s'il n'y avait pas de choses physiques alors qu'il pourrait y avoir des choses physiques même s'il n'y avait pas de choses mentales. Cette affirmation repose sur une conception du monde dite « matérialiste » qui accorde une priorité ontologique aux phénomènes physiques. Mais il ne s'agit pas d'une vérité conceptuelle. Un *dualiste* qui admet l'existence de choses mentales indépendantes des choses physiques ne manifeste pas son incompréhension de la notion de chose mentale. Il exprime seulement un engagement ontologique de type non matérialiste ou non physicaliste. Si l'existence d'une relation logique ou conceptuelle entre le moral et le non-moral est une sorte de vérité nécessaire, toute théorie incapable d'intégrer cette vérité dans ses prémisses serait *ipso facto* dépourvue de crédibilité. Or, selon Simon Blackburn, les théories réalistes en méta-éthique ne peuvent pas intégrer cette vérité. Pourquoi ?

Survenance des attitudes, survenance des propriétés

D'après Blackburn, si nous interprétons les jugements moraux comme des expressions de nos attitudes, c'est-à-dire de façon *antiréaliste*, nous n'aurons aucune difficulté à comprendre pourquoi la relation entre le moral et le non- moral est nécessaire. Ce qui semble nous interdire de juger différemment d'un point de vue moral des cas identiques du point de vue non moral, c'est une sorte de contrainte de *cohérence* qui pèse sur nos *attitudes*. Si, en revanche, nous comprenons les jugements moraux comme des expressions de *propositions*, à la façon des réalistes moraux, cette nécessité nous échappera complètement. En effet, les propositions morales ne peuvent pas être dérivées de propositions non morales. L'impossibilité de dériver *logiquement* des propositions morales (évaluatives ou prescriptives) telles que « cette décision est bonne » de propositions non morales (ou purement descriptives) telles que « cette décision contribue au bien-être général » s'exprime dans le fait qu'il n'est pas contradictoire d'affirmer les secondes et de nier les premières. Il n'y a rien de contradictoire dans « cette décision contribue au bien-être général mais elle n'est pas bonne ». La difficulté, pour le réaliste, se situe à cet endroit d'après Blackburn. Si nous interprétons les jugements moraux de façon antiréaliste, le caractère *nécessaire* des relations entre le moral et le non-moral s'explique facilement. Si nous interprétons le jugement moral de façon réaliste, nous ne pouvons pas l'expliquer.

Mais toute la question est de savoir s'il est permis d'interpréter nos jugements moraux comme de simples expressions d'attitudes, c'est-à-dire de façon antiréaliste, même si c'est le meilleur moyen d'expliquer la survenance morale. Si la querelle du réalisme moral a servi à quelque chose, c'est probablement à montrer qu'il y a d'excellentes raisons de penser que les jugements moraux expriment d'authentiques propositions susceptibles d'être réputées vraies ou fausses. Plus précisément, elle nous a fait comprendre que le prix à payer pour exclure une interprétation propositionnelle des jugements moraux est extrêmement élevé. Cette exclusion implique, entre autres, un engagement vers des *dualismes* logiques, sémantiques ou ontologiques assez difficiles à justifier (Tappolet, « Mixed Inferences : A Problem for Pluralism about Truth Predicates »). Dans ces conditions, il convient de se demander s'il est vraiment impossible de concilier le principe selon lequel la survenance morale est nécessaire et l'idée réaliste d'après laquelle les jugements moraux expriment des propositions. Il existe un argument de Putnam qui semble montrer que cette conciliation peut être envisagée. C'est celui qui a été déjà évoqué à propos de la distinction entre les identités type-type et l'identité occasionnelle en philosophie de l'esprit. Il consiste à distinguer les relations d'*identité conceptuelle* et les *relations d'identité de propriétés* (Putnam, *Raison, vérité et histoire*, 228-239).

Ce qui interdit le passage logique des propositions non morales aux propositions morales, c'est l'absence d'identité conceptuelle entre des prédicats non moraux (ou descriptifs) tels que « contribue au bien-être général » et des prédicats moraux (ou évaluatifs) tels que « est bien », « est juste ». Mais l'absence d'identité conceptuelle entre ces prédicats ne leur interdit pas de désigner la même *propriété*. C'est, du moins, la leçon qu'on peut tirer d'exemples classiques tels que l'équivalence entre les termes « température » et « énergie cinétique moléculaire moyenne ». Entre ces termes, il n'y a pas d'identité conceptuelle, en ce sens au moins qu'il est possible de savoir ce que signifie le mot « température » sans avoir la moindre idée du sens de « énergie cinétique moléculaire moyenne ». Cette absence d'identité conceptuelle n'exclut pas la possibilité que ces deux termes désignent la *même* chose (Putnam, *ibid.*), c'est-à-dire qu'existe, entre ce que désignent

ces termes, une relation d'identité *synthétique* (ou découverte empiriquement). C'est ce genre de relation qu'établit la science lorsqu'elle substitue à un terme commun, dont on se sert pour identifier une chose par obstension, un terme *théorique* qui saisit, pour ainsi dire, la « nature » ou l' « essence » de la chose. Pourquoi ce procédé serait-il inapplicable au domaine moral ? Après tout, rien ne nous empêche de confronter rationnellement les différentes théories normatives existantes (kantisme, conséquentialisme, hédonisme, etc.) Or, de cette confrontation résultent, entre autres choses, des définitions *théoriques* des termes évaluatifs centraux. Si, par exemple, c'est l'hédonisme qui résiste le mieux à la confrontation, il faut admettre (même si cela va à l'encontre des idées reçues) que « être agréable » peut être une bonne définition théorique de « bien ». La possibilité d'établir une relation d'identité synthétique entre ce que désigne « bien » et un équivalent *théorique* peut donc être envisagée à condition de reconnaître la légitimité de la confrontation rationnelle des théories morales. Or, établir ce genre de relation d'identité nous autorise à remplacer des termes moraux normatifs ou évaluatifs, tels que « bien » ou « juste » par des équivalents non moraux, c'est-à-dire ni normatifs, ni évaluatifs. En effet, les définitions théoriques de termes moraux tels que « bien » ou « juste » ne contiennent pas de terme déontique (« Il faut », « Il est permis », « Il est interdit », etc.). On peut dire, par conséquent, qu'elles ne sont pas « normatives ». Elles ne contiennent pas, non plus, de terme axiologique (Il est « bien », « mal », etc.). On peut donc dire qu'elles ne sont pas « évaluatives ». En réalité, les définitions théoriques les plus courantes du juste ou du bien peuvent être traitées comme des prédicats *de type descriptif*. « Est tel qu'il contribue à la satisfaction des préférences du plus grand nombre » ; « Est tel qu'il serait désiré par tout agent rationnel informé » ; « Est agréable » ; « Est tel qu'il contribue à l'autonomie de l'agent » sont des prédicats *descriptifs* même si la spécification de ce qu'ils décrivent exactement pose toutes sortes de problèmes. Qu'est-ce que l'autonomie ? Qu'est-ce que le plaisir ? Qu'est-ce qu'un agent rationnel informé ? De quelles préférences doit-on tenir compte ? Comment les comparer, les additionner ? Mais ces problèmes ne sont ni plus ni moins insurmontables que ceux auxquels sont confrontées les sciences humaines ou sociales. Qu'est-ce qu'un degré de cohésion sociale ? Qu'est-ce que la stabilité sociale ? Qu'est-ce qu'un besoin fondamental d'une société ou d'un individu ? Qu'est-ce que la socialisation ? Qu'est-ce que la cognition ? La possibilité d'établir des relations d'identité entre un terme moral et sa définition théorique, au moyen de la confrontation rationnelle des théories morales, n'est rien d'autre que la possibilité d'envisager l'existence de relations nécessaires entre les propriétés morales et non morales, découvertes *a posteriori*.

Ainsi, l'impossibilité de dériver logiquement les propositions morales des propositions non morales (sur laquelle Blackburn n'a pas tort d'insister, à la suite de Hume ou de Moore) n'est pas incompatible avec l'existence d'une relation d'identité synthétique entre ce que désignent les prédicats contenus dans ces propositions, c'est-à-dire d'une relation nécessaire *a posteriori*.

Bien entendu, il faut, pour étayer ce point de vue, justifier la possibilité de nécessités *a posteriori* (à la suite de Putnam, *op. cit.*, ou de Kripke, *La logique des noms propres*, entre autres). De toute façon, rien ne nous oblige à endosser la conception restrictive de la nécessité qui sous-tend l'argument de Blackburn. En réalité, il suffit d'adopter une conception différente de la nécessité (celle de Putnam ou de Kripke ; la conception pragmatique de McFetridge : « Supervenience, Realism, Necessity », la conception synthétique *a priori* de Zangwill, « Moral Supervenience »), etc., pour qu'il cesse d'être absurde de parler de relations *nécessaires* entre propositions morales et non morales.

En résumé, pour comprendre tous les aspects de ce conflit entre les versions réalistes et antiréalistes de la survenance morale, il faut bien voir qu'il ne porte pas sur la description du phénomène de la survenance (c'est-à-dire de la covariation) mais sur son *explication*. L'explication de la covariation des propriétés morales et non morales peut s'appuyer sur l'existence de relations d'identité synthétique entre les premières et les secondes. Cette explication peut servir à justifier un programme de *réduction* ou d'*élimination* du vocabulaire moral (et de ses termes principaux : « bien », « juste », « obligatoire », « interdit », etc.). Mais elle n'est pas incompatible avec un programme *non réductionniste*.

Même si les termes moraux tels que « bien » peuvent être définis théoriquement au moyen de notions non morales (ce qui est agréable, ce qui contribue à l'autonomie ou à la satisfaction des préférences, etc.), il n'en résulte pas qu'ils soient purement *redondants*. Les raisons complexes et variées (épistémologiques, pragmatiques, etc.) pour lesquelles nous ne pouvons pas renoncer aux termes « eau » ou « température », même lorsque nous disposons de bonnes définitions théoriques de ces termes devraient aussi nous interdire de croire que nous pourrions nous passer aisément de termes évaluatifs tels que « bien » ou « mal » même si nous avions de bonnes définitions théoriques de ces termes. Quoi qu'il en soit, ce genre d'explication de la survenance morale admet une sorte d'identité forte, de type à type comme on dit en philosophie de l'esprit. Il faut éviter, bien sûr, de penser qu'établir une identité type-type dans le domaine moral revient nécessairement à proposer une définition *substantielle* de « bien » telle que, par exemple, « ce qui contribue à la satisfaction des préférences du plus grand nombre » ou « ce

qui est agréable ». L'identité entre un terme général tel que « bien » et une définition procédurale telle que « ce que personne n'aurait de raisons de refuser » ou « ce que désirerait tout agent rationnel informé » est une identité de type à type suffisamment orthodoxe.

Variétés d'explications de la survenance morale

On peut dire que l'explication par l'identité type-type entre le terme moral et sa définition *théorique* telle qu'elle est donnée par la confrontation rationnelle des théories morales est réaliste sans être naturaliste. Appelons-la « non naturaliste ». Elle n'est pas la seule qui permette de proposer une solution « réaliste » au problème de la survenance morale ou, plus exactement, une solution qui ne soit pas incompatible avec le réalisme moral. Il en existe au moins trois autres.

1) Les explications naturalistes qui rendent compte de la survenance en termes d'*identité* type-type entre les termes moraux généraux et leur définition théorique donnée par nos meilleures théories psychologiques, politiques ou sociales relatives à la contribution de l'éthique à la stabilité des sociétés ou à l'épanouissement personnel (Railton, « Made in the Shade. Moral Compatibilism and the Aims of Moral Theory »).

2) Les explications intuitionnistes, d'après lesquelles la survenance morale est un *fait brut* qu'il serait absurde de chercher à expliquer (Zangwill, « Explaining Supervenience. Moral and Mental » ; De Paul, « Supervenience and Moral Dependance »).

3) Les explications fonctionnalistes qui rendent compte de la survenance dans les termes d'une sorte de relation triangulaire entre les termes moraux généraux tels que « bien » et « mal », un ensemble complexe de platitudes qui servent à définir leur rôle dans nos existences et les conceptions éthiques particulières qui sont susceptibles de jouer ces rôles. Ces explications fonctionnalistes rejettent l'idée d'une identité type-type. Elles admettent seulement une identité occasionnelle (Jackson et Pettit, « Moral Functionalism and Moral Motivation »).

Il n'est pas sûr que la thèse *2)* intuitionniste (l'inexplicabilité de la survenance morale) puisse servir de solution « réaliste ». Elle a d'ailleurs été mise au service des positions *anti-réalistes* (Horgan, Timmons, « Troubles on Moral Twin Earth. Moral Querness Revisited »).

La thèse *3)* fonctionnaliste pourrait servir de solution réaliste. Mais si l'idée d'identité occasionnelle convient assez bien pour expliquer la survenance mentale, elle ne semble pas être une explication plausible de la survenance morale.

Le fonctionnaliste moral importe en philosophie morale une conception courante en philosophie de l'esprit d'après laquelle le rôle qui est censé être celui de nos états mentaux pourrait être tenu par différents états physico-chimiques. Il n'y a aucune raison d'après lui pour qu'un même type d'état mental se réalise nécessairement dans le même type d'état physique. Le fonctionnaliste nous demande de reconnaître que, de la même façon, le rôle qui est censé être celui de nos idées morales pourrait être tenu par différentes conceptions particulières telles que le kantisme ou le conséquentialisme, l'éthique des droits ou des vertus. Mais, en philosophie morale, les différentes façons de donner un sens défini aux notions de bien ou de juste (kantienne, conséquentialiste, etc.) sont des conceptions *rivales*. Tout l'effort de la théorisation en éthique normative consiste à proposer la meilleure théorie morale au moyen d'une sélection de théories concurrentes. De leur côté, les différents états physiques auxquels peuvent correspondre les états mentaux ne sont pas *rivaux*. Personne n'a l'intention d'amener progressivement les membres de telle ou telle espèce à ce que leurs états mentaux se réalisent de la même façon.

Ce à quoi l'éthique normative veut aboutir, c'est à une sorte d'identité type-type entre, par exemple, les concepts de « juste » ou de « bien » et une certaine définition théorique, qu'elle soit *substantielle* ou *procédurale*, une identité du même genre que celle qui a été établie entre le terme « eau » et son équivalent théorique « H_2O ». Il est possible que cette ambition soit parfaitement vaine. Mais il est assez évident que c'est bien celle de l'éthique normative.

Il reste donc, à mon avis, deux solutions réalistes plausibles au problème de la survenance morale. La solution naturaliste *1)* et la solution dite « non naturaliste ». Toutes deux admettent des identités type-type. Cependant, dans la solution naturaliste, les définitions théoriques des termes moraux centraux sont données au moyen de ce qu'on appelle une procédure d'« équilibre réfléchi large », qui inclut toutes sortes de considérations psychologiques, politiques ou socio-économiques (Railton, *Made in the Shade*). Dans la solution non naturaliste, ces définitions théoriques sont données par ce qu'on appelle une procédure d'« équilibre réfléchi étroit » qui ne tient compte que de théories morales. L'idée sous-jacente, c'est que les théories morales sont sous-déterminées par les données psychologiques, politiques, socio-économiques, en ce sens que toutes ces théories peuvent être compatibles avec ces données et incompatibles entre elles. Mais ce qui oppose ces solutions est probablement moins profond que ce qui les unit. Quoi qu'il en soit, le fait qu'il existe des solutions réalistes au problème de la survenance morale ne signifie pas qu'elles soient à l'abri de toute objection. C'est, du moins, ce que semblent penser les antiréalistes de tout acabit qui sont toujours aussi convaincus que la survenance morale pose un problème insurmontable aux réalistes moraux (Horgan et Timmons, *op. cit.*).

► ARISTOTE, *Nichomachean Ethics*, trad. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1925. — BLACKBURN S., « Moral Realism » (1973), in *Essays in Quasi-Realism*, Oxford, Oxford University Press, 1993, 111-129 ; *Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language*, Oxford, Clarendon Press, 1984 ; « Supervenience Revisited » (1985), in *Essays in Quasi-Realism*, Oxford, Oxford University Press, 1993, 130-148. — BRINK D. O., *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. — BURWOOD S., GILBERT P. & LENNON K., *Philosophy of Mind*, Londres, UCL Press, 1998. — DAVIDSON D., « Événements mentaux » (1970), in *Actions et événements*, trad. P. Engel, Paris, PUF, 1993, 277-304 ; « L'esprit matériel » (1973), in *Actions et événements*, trad. P. Engel, Paris, PUF, 1993, 325-344. — DOKIC J., « Philosophie de l'esprit », in ENGEL P. éd., *Précis de philosophie analytique*, Paris, PUF, 2000, 35-62. — DREIER J., « The Supervenience Argument against Moral Realism », *Southern Journal of Philosophy*, XXX, 3, 1992, 13-38. — ENGEL P., « Introduction » à D. Davidson, *Actions et événements* (1982), Paris, PUF, 1993 ; *Introduction à la philosophie de l'esprit*, Paris, La Découverte, 1994 ; « Causalité mentale et niveaux de causalité », *Revue philosophique*, 1, 1995, 55-69. — FODOR J. A., *Représentations. Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*, Brighton, The Harvester Press, 1981. — GARRETT B., « Compte rendu de *Supervenience : New Essays* de Savellos E. E. et Yalcin U. D. », *Mind*, 106, 421, 1997, 201-202. — HARE R. M., *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1952 ; « Supervenience », in *Essays in Ethical Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1989, 66-81. — HEIL J., « Supervenience Deconstructed », *European Journal of Philosophy*, 1998, 146-155. — HORGAN T., « From Supervenience to Superdupervenience. Meeting the Demands of a Material World », *Mind*, 102, 1993, 555-586. — HORGAN & TIMMONS, « Troubles on Moral Twin Earth. Moral Querness Revisited », *Synthese*, 92, 1992, 221-260. — HUME D., *Traité de la nature humaine* (1739-1740), trad. A. Leroy, Paris, Aubier, 1983. — JACKSON F. & PETTIT P., « Moral Functionalism and Moral Motivation », *Philosophical Quarterly*, 45, 1995, 20-40. — JACOB P., *Pourquoi les choses ont-elles un sens ?*, Paris, Odile Jacob, 1997. — KIM J., « Explanatory Exclusion and the Problem of Mental Causation », *in* VILLANUEVA E. éd., *Information, Semantics and Epistemology*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, 35-36 ; *Mind in a Physical World. An Essay on the Mind Body Problem and Mental Causation*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 2000 ; *Supervenience and Mind*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1993 ; « Supervenience as a Philosophical Concept », *Metaphilosophy*, 12, 1990, 131-160 ; « The Myth of Non-Reductive Materialism », *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, vol. 63, 1989, 31-47. — KLAGGE J., « An Alleged Difficulty Concerning Moral Properties », *Mind*, 1984, 370-380. — KRIPKE S., *La Logique des noms propres* (1972), trad. P. Jacob et F. Recanati, Paris, Minuit, 1982. — LAURIER D., « L'anomalisme du mental et la dépendance psychophysique », *in* LAURIER D. & LEPAGE F., *Essais sur le langage et l'intentionalité*, Paris, Bellarmin-Vrin, 1992, 171, 1997. — MCFETRIDGE I., « Supervenience, Realism, Necessity », *Philosophical Quarterly*, 35, 140, 1985, 245-258. — MOORE G. E., *Principia Ethica* (1903), trad. M. Gouverneur, Paris, PUF, 1998 ; « A Reply to My Critics », *in* SCHILPP P. A. éd., *The Philosophy of G. E. Moore*, La Salle, Open Court, 1942. — MULLIGAN K., « Métaphysique et ontologie », *in* ENGEL P. éd., *Précis de philosophie analytique*, Paris, PUF, 2000, 5-33. — PACHERIE E., *Naturaliser l'intentionnalité*, Paris, PUF, 1993. — PAUL M. De , « Supervenience and Moral Dependance », *Philosophical Studies*, 51, 1987, 425-439. — POUIVET R., « Survenances », *Critique*, 575, 1995, 227-249. — PROUST J., « Les rapports de l'esprit et du corps ; des interactions entre structure et fonction », *in* KLIBANSKY R. & PEARS D., *La Philosophie en Europe*, Paris, Gallimard, « Folio », 641-670. — PUTNAM H., *Raison, Vérité et Histoire* (1981), trad. A. Gerschenfeld, Paris, Minuit, 1984 ; « La nature des états mentaux », *Les Études philosophiques*, 3, 1992, 323-335. — RAILTON P., « Made in the Shade. Moral Compatibilism and the Aims of Moral Theory », *in* COUTURE J. & NIELSEN K. éd., *On the Relevance of Metaethics. New Essays no Metaethics. Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary vol. 21, 1995, 79-106 ; « Moral Realism. Prospects and Problems », *in* SINNOTT-ARMSTRONG W. & TIMMONS M. éd., *Moral Knowledge. New Readings in Moral Epistemology*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1990, 49-81. ROSS W. D., *The Right and the Good*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1930. — SAVELLOS E. E. & YALCIN U. D. éd., *Supervenience. New Essays*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1995. — SCHIFFER S., *Remnants of Meaning*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1987. — SIDGWICK H., *The Methods of Ethics*, 7e éd., Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1981. TAPPOLET C., « Mixed Inferences. A Problem for Pluralism about Truth Predicates », *Analysis*, 57, 1997, 209-210. — WITTGENSTEIN L., *Fiches* (1967), trad. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1970. — ZANGWILL N., « Moral Supervenience », *Midwest Studies in Philosophy*, XX, 1996, 240-262 ; « Explaining Supervenience. Moral and Mental », *Journal of Philosophical Research*, XXII, 1997, 509-518.

Ruwen OGIEN

→ *Action ; Descriptivisme ; Hare , Moore ; Réalisme moral , Subjectivisme moral.*

SYLLOGISME PRATIQUE → Pratique

SYMPATHIE

Bienveillance et sympathie

La bienveillance et sa relative dissolution dans l'humanisme contemporain

La bienveillance est l'acte de tendre vers ce qui, pour l'autre, est le bien, sans que ce bien coïncide nécessairement avec ce que l'acteur considère comme tel pour sa propre vie ; et elle consiste, selon la formule leibnizienne, à se réjouir de la félicité de l'autre. Cette définition ne va pas sans équivoque, puisque le bien d'autrui peut se comprendre comme son bonheur ou comme le développement de sa personnalité. Sans doute les auteurs chrétiens du Moyen Âge (Thomas d'Aquin, Pierre d'Ailly, Biel) et Leibniz distinguent-ils l'amour de bienveillance de l'*amor concupiscentiae*, qui est de l'ordre du désir amoureux et se sert d'autrui plutôt qu'il ne sert le bien et les buts de cet autre. Mais la distinction qui paraît claire *in abstracto* se brouille sur le terrain pratique où l'on peut toujours soupçonner l'*amor*

benevolentiae de n'être que le masque de la concupiscence. Et, malgré toutes les distinctions abstraites dont la bienveillance a pu faire l'objet depuis Aristote (*eunoia* / εᾶνο α, opposée à *philia* / φιλ α : *Éthique à Nicomaque,* IX, 5) et Thomas d'Aquin, on a souvent mis en accusation – du moins quand elle ne s'adressait pas à Dieu ou quand ce n'était pas Dieu qui l'adressait aux hommes – sa valeur médiatrice entre les valeurs égocentriques (ou égoïstes) et les valeurs hétérocentriques (ou altruistes). Quand bien même elle serait traitée au Moyen Âge comme une composante essentielle de la charité et comme un « amour d'amitié », la bienveillance n'est cependant pas l'amitié proprement dite, pour toutes sortes de raisons qu'on a énoncées depuis Aristote : elle n'en a ni l'élan, ni l'habitude, ni l'intimité, ni la profondeur, ni la volonté de se joindre à l'autre en tout ou en partie.

On sait que Kant a scandalisé plus d'un lecteur en opposant, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, la bienveillance naturelle à la bienveillance par devoir et en affirmant la valeur morale incomparablement plus haute de celle-ci, précisément parce que celui qu'elle anime *« fait le bien, non par inclination, mais par devoir ».* Dans *Le Fondement de la morale*, Schopenhauer cite les épigrammes de Schiller, intitulées respectivement *Scrupule de conscience* et *Décision* : « Je sers volontiers mes amis, mais, hélas ! je le fais avec inclination et ainsi, j'ai souvent un remords de n'être pas vertueux » ; une décision s'impose aussitôt : « Tu n'as qu'une chose à faire : il faut tâcher de mépriser cette inclination et faire alors avec répugnance ce que t'ordonne le devoir. »

Ce reproche adressé à celui qui ne voulut jamais mêler l'ombre d'un sentiment au fondement de la morale est toutefois injuste et repose sur une incompréhension. En affirmant la supériorité morale de la bienveillance par devoir sur la bienveillance naturelle, Kant entend mettre en relation, par le bien d'autrui interposé, notre volonté avec une certaine autonomie des valeurs ; mais il s'inscrit aussi dans une logique qui est le produit d'une longue réflexion sur la morale et les sentiments, passant par Mandeville, Helvétius, Smith et bientôt Bentham, et qui applique une sorte de *principe des contraires*. Ce qui apparaît, à mes propres yeux et à ceux d'autrui, comme un caractère ou un acte bienveillants peut, en réalité, être le produit complexe d'intérêts qui se masquent aux autres et qui ne sont pas même reconnus comme tels par la personne qu'ils animent. Il se pourrait que la bienveillance, que nous prenons pour naturelle, ne fût qu'une première habitude dont nous avons oublié la formation à travers les intérêts, collectifs et individuels. Pour qu'un comportement puisse être accepté, par l'acteur mais surtout par les autres, il importe qu'il ne paraisse pas intéressé. Il doit même prendre la figure du contraire de ce qu'il est, c'est-à-dire celle d'un acte désintéressé. Les valeurs et les sentiments moraux ne sont que le travestissement de tout un jeu historique d'intérêts passant par les collectivités et se transmettant tout faits par le canal des individus. On a répété au XVIIIe et au XIXe s. que « la vanité pouvait être la source d'actes bienveillants en apparence » ; et que « ces actes étant produits, c'était autant de gagné pour le bonheur général » (Bentham, *Traités de législation civile et pénale*, I, p. 258). La bienveillance est l'effet d'une défense contre la reconnaissance brute des intérêts ; l'intérêt reconnu comme tel ne ferait pas le même effet que l'intérêt qui se masque. Ainsi ce que je prends comme bienfaisance naturelle n'est peut-être que le jeu d'intérêts que j'ignore ou que je veux ignorer comme intérêts ; et l'on sait depuis longtemps qu'« on a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale et de justice », quand ce serait pour ajouter que ce « figmentum malum » n'est jamais par là « que couvert, sans être ôté » (Pascal, *Pensées*, Br. 453). La bienveillance est l'image inversée d'un monde social et moral qui a toutefois besoin de cette inversion fictive pour se réaliser pleinement.

Ainsi, la bienveillance, même quand on la croit naturelle, n'est qu'artifice ; ce qui ne doit pas fatalement porter à la condamner. Les raisons des utilitaristes ne donnent pas lieu de le faire, puisque, prenant facilement leur parti qu'« aucun acte n'est désintéressé », ils ne voient pas en quoi le fait que l'intérêt soit au fondement de toutes nos actions « en baisserait le mérite du plus petit degré » (Bentham, *Springs of Action*, in *Deontology*, § 72-77, p. 12). Les raisons opposées non plus, de ceux qui, comme Kant, posent l'indépendance des valeurs par rapport à leurs conditions empiriques. *D'abord* parce que le caractère *indécidable*, dans l'expérience extérieure et intérieure, de la différence entre le pur devoir et le simple déguisement d'intérêts n'empêche nullement qu'il puisse exister une pure bienveillance. Kant admet, avec les penseurs que nous avons cités, que nous ne pouvons jamais disposer de la connaissance immédiate de nous-mêmes, pourtant indispensable pour faire ce partage : « En réalité, nous ne pouvons jamais, même par l'examen le plus rigoureux, pénétrer entièrement jusqu'aux mobiles secrets ». Il est concrètement impossible de décider entre l'essence de la bienveillance et la réunion sous le même terme d'apparences résultant d'un entrelacement d'intérêts. Simplement, comme ce sera aussi le cas chez Bentham, il est possible de distinguer entre une bienveillance positive (par laquelle on s'efforce de faire du bien à autrui) et une bienveillance négative (par laquelle on s'abstient seulement de lui infliger des peines), quitte à ce que Kant montre l'insuffisance de celle-ci par rapport à celle-là. Toutefois cette indécidabilité dans l'expérience ne compromet nullement la possibilité d'une véritable bienveillance, encore qu'aucune intuition ne nous assure et ne nous

assurera jamais de son existence. *Ensuite*, la question rebondit encore une fois lorsque, dans l'opuscule sur l'*Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, ne cédant rien à l'empirisme sur le caractère *a priori* de la moralité, Kant n'en reconnaît pas moins que l'équivalent de la bienveillance s'obtient plus efficacement et plus validement par le jeu compliqué des intérêts qui lui sont directement contraires que par son application directe qui mènerait tout droit à la société des bergers d'Arcadie dont personne ne voudrait partager la niaiserie lénifiante.

L'étude de la bienveillance permettrait d'envisager bien d'autres figures du conflit de l'essentialisme et du nominalisme dans le domaine des valeurs morales ; toutefois la sympathie permet de retrouver des problèmes comparables, assortis d'enjeux philosophiques plus importants encore.

Distinctions de la sympathie et de la bienveillance. Caractéristiques de la sympathie

La bienveillance ne peut qu'être orientée vers la bienfaisance, quand bien même elle n'y parviendrait pas toujours ; la sympathie n'a pas nécessairement cette orientation, quand bien même on devrait contester le caractère « réactif » auquel on la limite trop souvent. Elle ne consiste pas plus exclusivement à se délecter du bonheur d'autrui qu'à s'attrister de sa tristesse. La sympathie est donc d'extension plus grande que la bienveillance ; et tout se complique encore quand la sympathie fait retentir en moi des sentiments contraires à ceux dont je suis directement témoin.

Avant de voir comment la sympathie provoque une crise dans les thèses qui fondent la morale sur le sentiment, mais aussi, plus profondément et plus durablement encore, dans les théories de l'affectivité, il faut constater que cette notion ne s'est pas toujours ouverte sur l'horizon humaniste que nous lui connaissons depuis que Hume l'y a circonscrite. La sympathie et la bienveillance ne se sont pas « humanisées » par les mêmes chemins. La bienveillance, même quand on lui reconnaît un fondement théologique et qu'on en fait un attribut de Dieu, est toujours restée une valeur humaniste. Le sujet auquel nous voulons du bien est de toute nécessité, une personne. Comme la *philia*, l'*eunoia* a toujours eu un sens politique ; celui d'une vertu du bon citoyen attaché au bien de sa communauté, fidèle et loyal envers ses dirigeants. L'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert elle-même n'oubliera toutefois pas son orientation théologique : comment l'aurait-elle pu d'ailleurs à une époque où des théologiens (comme T. Bayes) ont parfois cherché à opposer la bienveillance divine, qui veille au détail de ce qui arrive à ses créatures sous l'angle du bonheur, à la régulation d'un Dieu qui procède uniquement par des lois universelles ? En revanche, la sympathie, qui, sans doute, n'a jamais cessé, elle non plus, depuis son sens grec et à travers les textes bibliques, de prendre un sens humaniste et religieux, a toutefois pu jouer fondamentalement une fonction *cosmologique*. L'*Encyclopédie*, qui n'ignore pas que la sympathie peut être « cette convenance d'affection et d'inclination, cette vive intelligence des cœurs, communiquée, répandue, sentie avec une rapidité inexplicable, cette conformité de qualités naturelles, d'idées, d'humeurs et de tempéraments par laquelle deux âmes assorties se cherchent, s'aident, s'attachent l'une à l'autre, se confondent ensemble », n'en retient un instant le sens que pour mieux l'écarter au profit d'acceptions que l'auteur de l'article sur la *sympathie* estime plus authentiquement scientifiques. Le mot prend alors aussitôt un sens *physique* lorsqu'il exprime l'aptitude qu'ont certains corps à s'unir, en conséquence d'une certaine ressemblance ou convenance dans leurs figures ; et surtout *biologique*, quand il désigne « cette communauté qu'ont les parties des corps les unes avec les autres, qui les tient par une dépendance, une position, une souffrance mutuelle, *sumpathia* / συμπαθία, et qui transporte à l'une des douleurs, les maladies qui affligent l'autre. [...] Cette communication produisait aussi quelquefois, par le même mécanisme, un transport, un enchaînement de sensations agréables ». Ce sens médical, déjà bien connu de la médecine grecque, en particulier dans la tradition hippocratique, s'accompagnait alors d'un sens cosmologique, sensible chez Platon, dans le *Banquet* (où il est toutefois plutôt question de *philia*) ou dans le *Timée*, mais aussi chez Aristote et chez les Stoïciens.

L'auteur de l'article de l'*Encyclopédie* sur la « sympathie » a beau protester « qu'on n'attache à ces mots – de sympathie et d'antipathie – d'autres idées que celles de la propriété qu'ils expriment (soit une disposition à se réunir ou à se disjoindre), sans prétendre que cette propriété vienne de quelque être métaphysique, ou qualité occulte résidant dans ces corps », la notion n'a pu garder un sens rationnel qu'en désertant les objets matériels (TNH, p. 314) et en se limitant presque exclusivement, comme l'a fait Hume, au domaine psychique et social.

Même dans cette acception resserrée, les phénomènes qui relèvent de la sympathie sont fort divers. On peut, en s'aidant de Hume, essayer de les énumérer avant de tenter de les classer. « Si étroite et si intime est la correspondance des âmes humaines qu'une personne ne m'a pas plus tôt approché qu'elle répand sur moi toutes ses opinions et qu'elle tire à elle mon jugement à un plus ou moins haut degré. » La sympathie trouve là un premier sens. Elle peut aussi désigner un certain désir de vivre en communauté avec les autres hommes. De plus, je puis, par sympathie, faire comme si j'éprouvais des sentiments que je n'éprouve pas ; me mettre fictivement à la place d'autrui, parce que j'imagine que je devrais être à cette place. Mais si Hume note que « les senti-

ments d'autrui ne peuvent jamais nous affecter qu'en devenant les nôtres en quelque mesure », il ne laisse pourtant pas d'observer que « le principe de sympathie intervient souvent sous l'apparence de son contraire. Car il est remarquable que, lorsqu'une personne s'oppose à moi sur un point auquel je suis fortement attaché et qu'elle exalte ma passion par la contradiction, je sympathise toujours en quelque degré avec elle ». Ainsi puis-je sympathiser avec une personne qui soutient des idées ou ressent des impressions que je n'ai pas et peut-être que je n'éprouverai jamais. Il y a plus : la sympathie s'inverse inévitablement dès que je compare la situation d'autrui à la mienne (*TNH*, 720) : comment éviter de me satisfaire de n'être pas dans la situation comparativement désastreuse d'autrui et comment ne pas me sentir mortifié par sa situation avantageuse par rapport à la mienne ? Hume verra, dans cette inversion, l'une des clés de l'explication du paradoxe de la tragédie.

Ces phénomènes enveloppés par le terme de « sympathie » sont si opposés que Scheler les soumet à des distinctions d'essences et met en doute qu'ils puissent relever du même nom. L'intuition schelerienne ordonne délicatement des phénomènes que Hume distinguait insuffisamment. Scheler distingue le partage immédiat, direct, de la souffrance de quelqu'un, le fait de prendre part à la joie ou à la souffrance d'une personne, la contagion affective, la fusion affective, et la perception ou compréhension affective à laquelle il réserve plus proprement le nom de sympathie. Je ne participe nullement à l'angoisse de celui qui se noie ; je ne la partage nullement et ne me mets en aucune façon à sa place ; je ressens tout autre chose que ce qu'il ressent (*NFS*, p. 22, 63-64, 69), quoique j'aie l'illusion d'une telle participation ou d'une telle ressemblance. « Nous sommes même capables de partager la sympathie qu'une autre personne éprouve pour les états psychiques d'une troisième, sans jamais avoir eu la moindre expérience personnelle des qualités de ces états psychiques. Celui qui n'a jamais éprouvé l'angoisse qui précède la mort est cependant capable aussi bien de la « comprendre » et d'en avoir une intuition affective que d'y « compatir » (*NFS*, p. 71-72). Smith avait déjà souligné que la sympathie était une participation imaginaire (*TMS*, p. 29). Dans l'ordre de l'affectivité, la sympathie relève de la saisie ; d'une saisie étrange certes, puisque, comme l'affect et à la différence d'une perception sensible, elle ne représente rien et ne livre, à proprement parler, aucun objet. Son être est hybride : elle a le geste de la représentation, puisque, sous couleur d'éprouver, elle renvoie à quelque chose de différent d'elle : la joie que j'éprouve de la joie d'un autre n'est pas sa joie ; et la peine que j'éprouve de sa peine diffère de cette peine. Et pourtant, c'est une joie, c'est une peine, c'est un sentiment distinct de la simple représentation. La sympathie est un sentiment paradoxal, puisqu'elle paraît représenter ce qui ne peut nullement se donner comme objet ; c'est toutefois un sentiment qui renvoie intentionnellement au sentir d'un autre.

Le double fondement de la sympathie. La sympathie comme fondement

Signe et affect, la sympathie semble avoir un double fondement. D'une part, les analyses précédentes paraissent consacrer une irréductible solitude individuelle, accompagnée d'une impossibilité d'être jamais sûr de communiquer avec autrui. D'autre part, aucun individu n'est jamais sûr non plus des limites de son individualité et c'est « des hommes » – non de chaque homme en particulier – que Hume dit « qu'ils ne sont rien qu'un faisceau ou une collection de perceptions différentes qui se succèdent » (*TNH*, 344). Ces deux fondements sont moins incompatibles qu'ils le paraissent ; il ne s'agit, en réalité, pour Hume, ni d'affirmer la réalité ontologique de la personne individuelle, laquelle serait bien plutôt imaginaire, ni d'affirmer la fusion des hommes en quelque psychisme collectif.

Il faut en venir désormais à l'affirmation humienne la plus riche de conséquences et de renversements : celle de la collaboration de la *sympathie* et de l'*autorité* dans l'établissement de nos opinions (*SB*, 321) et de nos passions (*TNH*, III, III, II). Ces deux fondements ne sont pas plus antithétiques que les précédents : car, *d'une part*, en dépit de la façon dont elle apparaît, la sympathie, qui se déclenche le plus souvent sous l'effet d'une situation présente, n'est pourtant pas le produit mécanique de cette situation ; on ne sympathise qu'avec des sentiments qui font autorité, qui paraissent donc avec insistance *devoir* être éprouvés ; *d'autre part*, la sympathie est un mécanisme fondamental susceptible de fabriquer et de transmettre l'autorité d'affects qui apparaissent stables et consistants. La sympathie qui, selon A. Smith, se donne simplement comme une ombre des sentiments substantifs (*TMS*, p. 219), constitue pourtant elle-même secrètement des substantifs affectifs et permet de convertir la fluence des affects en instances résistantes. Voire en valeurs morales car la possibilité qu'a la sympathie de se retourner sur elle-même fait oublier d'où elle vient. Ce qu'on loue peut devenir le louable, puis ce qui est digne d'être loué quand bien même personne ne serait plus là pour le louer effectivement (*TMS*, p. 115-116). La sympathie joue alors la fonction morale de contenir les affects qui risqueraient, sans cette *limitation*, d'être mal perçus par les autres et de déclencher leur opposition (*TMS*, p. 83). Smith explique que, si la recherche de l'intérêt personnel et du pouvoir est un fait, elle est aussi parfaitement souhaitable, pourvu qu'elle se limite et n'atteigne jamais le point où l'on imagine qu'elle deviendra haïssable à autrui. Mais la discipline des pulsions n'est ni la seule, ni la plus profonde des fonctions de la sympathie.

Hume, dans le *Traité de la nature humaine* (p. 594-595), prend un exemple auquel il faut accorder valeur de thèse. Un père qui n'éprouve pas spontanément d'amour paternel pour son enfant peut se reprocher de n'en pas avoir et s'obliger de feindre, tant aux yeux d'autrui (par souci de ce qu'on en dira) qu'à ses propres yeux, d'en éprouver. Ainsi, en généralisant cette expérience de défaillance, on trouve qu'une sorte de *devoir* ou d'*impératif de sentir* fonde la diversité affective. C'est parce que nous avons l'impression que les autres éprouvent un certain nombre de sentiments que nous pouvons nous inquiéter de ne pas les ressentir et que nous nous mettons en position, sinon de les avoir, du moins de faire comme si nous les avions. Faute d'avoir le sentiment « au substantif », la sympathie œuvre sous forme d'un impératif qui recommande d'éprouver l'équivalent de ce sentiment. Il se pourrait bien que nous héritions de la plus grande partie de notre affectivité par les images ou les signes de ce que nous croyons éprouvé par les autres et que nous nous approprions comme s'il s'agissait de ce qui doit être pleinement nôtre.

Pour éviter de se limiter à une formulation trop morale de cette expérience, on peut voir dans la sympathie une véritable inversion de l'affect en signe et du signe en affect. Le sentiment paternel absent fait signe au père, qui va remplir ce signe par un affect. L'affect remplace alors un signe que l'on ne veut plus voir comme signe. Ainsi le signe, d'abord sentiment manquant, se fait à nouveau affect par une voie apagogique qui mystifie celui-là même qui est le théâtre de ces échanges. Il faut tirer de cette « expérience » plus ou moins imaginaire quelques conséquences paradoxales.

Les conséquences du philosophème de l'obligation

La première conséquence est que la sympathie dissout radicalement la notion de « nature humaine », alors même qu'elle paraissait d'emblée en être l'un des fondements les plus sûrs. Si un déchiffrage superficiel de la sympathie fait croire que c'est la grande ressemblance des individus qui les porte à sympathiser entre eux, un examen plus attentif permet de comprendre que c'est bien plutôt la crainte de n'être pas conforme aux autres, de ne pas ressentir ce qu'on imagine être ressenti par les autres, qui constitue la fiction de la « nature humaine ». D'ailleurs, la ressemblance n'est pas un fait ; cette relation est elle-même plutôt de l'ordre de l'assimilation que de l'ordre de la constatation : elle ne saurait exister si on ne la forçait pas quelque peu. Ainsi, lorsque Scheler tient pour un fait que « l'homme ne dispose que d'un nombre fini de qualités affectives » pour fonder sa capacité de « comprendre, à la faveur d'une intuition directe, les sentiments des autres, alors même que ces sentiments n'ont jamais fait l'objet, en tant qu'unités réelles, de son expérience personnelle » (*NFS,* p. 72), on pourrait se demander si, à l'inverse, ce n'est pas, plus originairement, la sympathie qui fonde l'ensemble des qualités affectives qu'un homme possède, en un lieu et en un temps donnés d'ailleurs. Par là, la riche idée schelerienne d'une sympathie qui définit, outre la réalité de ce qu'on sent, le possible du sentir (*NFS,* p. 74), aurait pu prendre toute sa mesure. De plus, Scheler a manqué, en ce sens, d'affirmer plus profondément le caractère originaire de la sympathie qu'il prétend défendre contre les « théories empiriques et génétiques » (*NFS,* p. 83).

La deuxième conséquence consiste à souligner l'étrangeté du sentimentalisme en morale. Peut-on compter sur une prétendue naturalité du sentiment pour fonder la morale, dès lors que ce sentiment se construit à partir d'une espèce d'obligation de sentir ? Certes, l'obligation peut se prendre en un sens extra-moral ; mais il y a un volontarisme de certaines philosophies de la sympathie et la morale qui en résulte pourrait bien s'apparenter, en dernier ressort, avec une morale de l'obligation et justifier, par un autre biais, l'étrange classement benthamien dont nous parlions précédemment. La sympathie est donc le fondement de cet impératif de sentir qui trame l'essentiel de nos sentiments. Cette obligation ne donne d'ailleurs lieu à aucune règle abstraite, comme dans un rationalisme. La sympathie reste singulière et si sa portée est universelle en ce qu'elle est le fondement de l'impression qu'il doit y avoir des sentiments que nous ressentons tous, qu'il y a des sentiments repérables en chacun de nous, en nombre tel qu'on pourrait le déterminer si l'on voulait s'en donner la peine, cette universalité n'est jamais qu'un travail interne à la singularité ; comme c'est le cas dans un nominalisme.

La troisième conséquence est que, loin de copier les affects, la sympathie tend plutôt à les frapper d'irréalité et à les transformer en fictions. Si les sentiments s'acquièrent parce qu'on imagine qu'il faut les acquérir, il est clair qu'ils ne sont pas du tout comme on les ressent ; on les ressent comme réels alors que leur statut se rapproche de ceux de l'image ou du langage. La sympathie agit de telle sorte que les signes se donnent toujours le masque d'affects ; et les affects, celui de signes. La communication, qui se fait volontiers oublier comme passage d'un affect d'une personne à une autre, est en réalité le cœur de la sympathie, entendue comme essentiellement constitutive de l'affectivité.

La quatrième conséquence implique que l'analyse humienne de la sympathie fait éclater l'approche phénoménologique en une pluralité de méthodes dont les résultats sont opposés. Dès lors que l'analyse de l'affectivité ne se contente pas de la perspective ontique et métaphysique, qui constate la diversité des affects et la qualité de chacun, mais qu'elle entend les fonder ontologiquement, le problème se pose de savoir si la structure que l'on cherche repose sur un *je sens* ; s'ouvre aussitôt la

question de savoir quel est le sentiment fondamental, ou prétendument tel, qui détermine ce *je sens* : est-ce l'orgueil, l'amour-propre, l'angoisse, le souci... ? Or on échappe à cette difficulté si l'on fait jouer à la sympathie un rôle fondamental, car il n'est plus nécessaire de supposer au principe des affects un sentiment singulier censé pouvoir donner la clé de tous les autres ; il n'est pas même indispensable de supposer un sentiment au fondement de la structure affective : une obligation ou un impératif de sentir suffit. C'est en ce sens que l'on peut dire avec Smith que « toute la conception de la nature humaine qui déduit tous les sentiments et affections de l'amour- propre – il aurait pu le dire de n'importe quel autre affect arbitrairement sélectionné – semble relever d'une compréhension confuse du système de la sympathie » (*TMS*, p. 317).

Enfin, en cinquième lieu, cette obligation ne se loge pas nécessairement en un sujet qui existerait plus profondément qu'elle. Rien n'empêche de penser que c'est l'obligation qui constitue le fantasme d'un sujet. Et, dès lors que l'obligation ne fait pas exactement partie des sentiments, quoiqu'elle les fonde tous et s'insinue en tous, la place est libre pour toutes sortes de relations et d'opérations qui constituent les affects. La psychanalyse ne fait pas un grand usage de la sympathie, mais Hume lui a, sur ce point, peut-être ouvert la voie, en ce qu'elle fait jouer aux opérations d'*identification*, d'*assimilation*, d'*absorption*... des rôles comparables à ceux que l'auteur du *Traité* confiait à la ressemblance ou à d'autres relations d'association. Ainsi lit-on, au chapitre 7 des *Essais de psychanalyse* de Freud, qu' « il serait inexact d'affirmer que c'est par sympathie » qu'on s'assimile un symptôme, mais que, « au contraire, la sympathie naît seulement de l'identification ». Smith, parachevant certaines analyses esquissées par Hume dans les *Essais politiques*, n'ignorait pas le processus d'*idéalisation*. Ainsi aime-t-on le parent éloigné d'un amour plus pur, mais aussi plus imaginaire que réel.

Si nous avons pu dire que l'obligation ne devait pas être exclusivement entendue en un sens moral, c'est que le sens moral lui-même dépend chez Hume d'un jeu d'images : « L'importance que nous accordons à l'image que nous donnons aux autres semble naître uniquement du souci de préserver l'image que nous avons de nous-mêmes » (*EPM*, p. 193). En tout cas, la sympathie est-elle beaucoup moins réactive que ne le croit Scheler (*NFS*, p. 16, 99, 201) ; peut-être est-ce être dupe de sa volonté de s'effacer que de la croire telle.

Critique de la position de Scheler et conclusion

Quand la psychanalyse réduirait la sympathie à l'expression d'un jeu d'opérations, elle ne laisserait pas d'être mieux placée, pour découvrir les véritables lois de fonctionnement de la sympathie, que la méthode de Scheler. Les limites de la conception phénoménologique tiennent à sa quasi-incapacité de tenir le moi pour fictif. Dès lors, c'est unilatéralement « une distance phénoménologique entre les moi » que requiert la sympathie, et l'on ne pose même pas la question de savoir si cette distance n'est pas fictive, fantasmatique, produite par des mécanismes de défense, etc. Elle ne peut même pas envisager que la séparation des moi puisse n'être qu'un fantasme fabriqué par la sympathie même. Il y a plus : elle s'embarrasse dans ses propres méthodes, quand elle rapporte expressément l' « essentialisme », auquel il peut être, un temps, utile de recourir, à la conception d'un psychisme distribué en couches concentriques, comme l'explique le *Formalisme en éthique*. La sympathie est essentiellement rapportée au noyau de cet emboîtement de sphères, au « centre spirituel » de la personnalité, lequel ne peut, à la différence de cette région que Scheler appelle « vitale », connaître des phénomènes de fusion affective et d'identification (*NFS*, p. 108).

Mais cette conception qui suit l'antique modèle cosmologique est contestable et détruit les apports que l'on pouvait attendre de la phénoménologie schelerienne. On ne voit pas pourquoi un système qui a échoué en cosmologie conviendrait en psychologie. L'emboîtement des sphères représentant des couches d'essences (depuis les sentiments spirituels jusqu'aux sentiments sensoriels, en passant par les sentiments psychiques et les sentiments vitaux) ne permet d'exprimer ni le caractère *événementiel* des affects, ni les *lois* qui régissent ces événements. Sans doute, tous les sentiments ne sont-ils pas temporels de la même façon ; encore faut-il que le modèle n'entrave pas toute temporalité ! De plus, cet imaginaire essentialiste s'oppose au relativisme que requiert l'expérience concrète de la vie affective. L'apparente stabilité affective des essences ne peut jamais se livrer qu'à travers des perspectives indéfinies. Ainsi, les lois que Scheler prétend dévoiler au principe de l'affectivité en général et de la sympathie en particulier sont-elles particulièrement mal venues. Non que la sympathie n'obéisse pas à des lois ; mais le modèle ptoléméen, qui convient peut-être pour exprimer un système d'essences stables, masque la réalité d'un système de lois qui se rapporte à la variabilité des événements et des perspectives que l'on prend sur eux. La *loi* doit remplacer le *chosisme* de l'emboîtement des sphères ; mais il faut bien constater que les lois qui régissent la sympathie ne sont pas encore écrites.

Il est étrange de voir que, si les Modernes ont surtout retenu la dimension de « communication » dans la composition de la sympathie, c'était plutôt la bienveillance et l'amitié qui se fondaient sur la *koinônia* / κοινων α (Aristote, *Éth. Nicomaque*, VIII, 14, 1161 *b* 11), sur la *communicatio*, comme traduit heureusement Thomas d'Aquin (*Somme théologique*, 2 *a*, 2 *ae*, qu. 25, a. 3). C'est probablement cette dimension qui relie le plus fortement

ces deux notions qui apparaissent, depuis l'âge classique et le XVIII[e] s. où elles se sont progressivement dégagées du contexte théologique, pour devenir de fausses solutions à de vrais problèmes. On peut les joindre, en dépit de leurs différences, parce qu'elles posent des problèmes semblables, quand bien même le maximum de valeur médiatrice et dialectique se trouverait concentré dans la sympathie, au point que cette notion s'est en quelque sorte auto-dissoute. Leur valeur de résolution « fictive » est particulièrement criante sur le plan politique où on a parfois cru pouvoir compter sur elles pour calfeutrer les fissures et les divisions trop visibles de sociétés en crise. Si nos contemporains ont souvent retrouvé, en sociologie ou en ethnologie, les valeurs unificatrices des affects dans des structures sociales profondément clivées, il convient toutefois de ne pas surestimer le rôle de frein qu'elles opposent aux scissions par ailleurs inéluctables.

Mais la bienveillance et la sympathie sont des fictions en des sens plus subtils, quoique beaucoup plus forts et plus insistants, puisque les problèmes qu'elles étaient censées résoudre sont demeurés les nôtres. D'abord, il est difficile de ne pas partager les doutes de Scheler sur la valeur morale de la sympathie (*NFS*, p. 15, 197), ne serait-ce que par méfiance à l'égard d'une morale sans règle générale ; mais on peut aller plus loin que lui pour les entretenir. Car il faut remarquer en second lieu ce que Lacan a retrouvé en confrontant Kant à Sade : que l'impératif de sentir et l'impératif de la loi qu'on aurait tendance à opposer puisent en réalité aux mêmes sources et aux mêmes forces psychiques et que, comme l'avait bien vu Bentham, il n'y a décidément pas lieu d'opposer les morales du sentiment aux morales de la loi. L'obligation ne doit pas se situer aux antipodes du sentimentalisme ou n'occuper en lui qu'une enclave très étroite et provisoire : elle est peut-être la clé des processus affectifs, et c'est la sympathie qui permet le mieux de le voir.

Enfin, notre époque a appris, dans *L'Être et le Temps* de Heidegger et, plus généralement, par les phénoménologues, que l'affectivité devait se penser *ontologiquement* plutôt qu'*ontiquement*. Or, si la promotion de la bienveillance reste la preuve d'une conception métaphysique qui cherche l'explication systématique de l'affectivité à partir d'un seul affect, celle de la sympathie est déjà l'indice de l'exigence du passage d'une conception métaphysique du sentiment à une perspective ontologique. La sympathie est en effet une étrange notion qui n'est jamais aussi puissante que lorsqu'elle est critique, quoique son aspect affectif la dissimule sous cet aspect ; et qui n'est jamais aussi faible que lorsqu'elle se donne comme positive. Elle relève d'une conception métaphysique de l'affectivité, tant qu'elle transforme une notion critique en notion directement positive, c'est-à-dire tant qu'elle retourne le problème en solution. Mais elle est aussi déjà ontologique, parce qu'elle indique bien la nature du problème à résoudre.

Peut-être serait-il temps de reprendre à nouveaux frais une *logique des sentiments* dans le sens même où Ribot en prônait l'idée et, dans le sillage de Stuart Mill, en défendait l'indépendance à l'égard d'une théorie des sophismes. Peut-être aussi, la sympathie nous engage-t-elle à reprendre l'idée d'une *morale sans obligation*, comme Guyau en avait commencé l'esquisse à la fin du siècle dernier, récusant l'idée de loi et cherchant à « en appeler à la vie pour régler la vie ». Si l'on peut douter de la positivité trop optimiste qu'il donne à la « vie », son *Esquisse* fourmille d'heureuses formules qui, retravaillées, mériteraient qu'on les sortît de l'oubli ; parmi les composantes de cette morale, figurent en tout cas en bonne place, comme « équivalents du devoir », les éléments de la sympathie.

▶ ARISTOTE, *Rhétorique* (livres I et II), trad. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1932-1938 ; *Éthique à Nicomaque (EN)*, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1972. — BAYES, *Divine Benevolence : or an Attempt to Prove that the Principle End of the Divine Providence and Government is the Happiness of his Creature*, Londres, John Noon, 1731. — BENTHAM J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), éd. Hart & Burns, Londres, Athlone Press, 1970 (trad. fr., *Principes de législation et d'économie politique*, Paris, Guillaumin, 1888) ; *Traités de législation civile et pénale*, éd. Dumont, Paris, 3 vol., 1802 ; *The Springs of Action*, *in* GOLDWORTH A. éd., *Deontology*, Oxford, Clarendon Press, 1983. — FREUD S., *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1970. — GUYAU J.-M., *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Alcan, 21[e] éd., 1935. — HEIDEGGER M., *L'Être et le Temps*, trad fr. Boehm & A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964. — HUME D., *A Treatise of Human Nature*, éd Selby-Bigge *(SB)*, Oxford, Clarendon Press, 1978 (trad. fr., *Traité de la nature humaine (TNH)*, Paris, Aubier, 1946 ; *Les Passions* (*TNH*, II), Paris, Flammarion « GF », 1991) ; *Enquête sur les principes de la morale (EPM)*, Paris, Flammarion « GF », 1990. — KANT E., *Les Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Delbos, Paris, Delagrave, 1964. — LACAN J., *Kant avec Sade*, in *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1971. — PASCAL B., *Pensées*, Paris, Garnier, 1960. — RIBOT T., *La Logique des sentiments*, Paris, Alcan, 1905. — SCHELER M., *Nature et Formes de la sympathie, Contribution à l'étude des lois de la vie affective (NFS)*, Paris, Payot, 1971. — SCHOPENHAUER A., *Le Fondement de la morale*, Paris, Aubier-Montaigne, 1978. — SMITH A., *The Theory of Moral Sentiments (TMS)*, éd. D. D. Raphael & A. L. Macfie, Oxford, Clarendon Press, 1976. — SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen, Versuch über Ethik*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990 (trad. fr., *Bonheur et Bienveillance*, Paris, PUF, 1997). — TESTER K., *Compassion, morality, and the media*, Buckingham/Philadelphia : Open Univ., 2001. — THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, *La Charité (ST)*, t. II, 2 *a* 2 *ae*, *Questions* 27-33 (trad. fr. J. D. Folghera, Paris, Desclée, 1942, *Question* 27, art. 2).

Jean-Pierre CLÉRO

→ *Autrui ; Don ; Hume ; Kant ; Relations interpersonnelles ; Respect ; Scheler ; Schopenhauer ; Sentiments ; Sidgwick ; Utilitarisme.*

T

TAYLOR Charles, Né en 1931

L'œuvre de Charles Taylor (Montréal, 1931) se signale par une continuité de style et d'inspiration, jointe à une variété peu commune des thèmes abordés, de la philosophie de l'action (*The Explanation of Behaviour*, 1964) et de l'épistémologie des sciences sociales à l'anthropologie philosophique de la modernité, qui culmine avec une vaste enquête historique sur le « sujet moderne », *Les sources du moi* (1989). Taylor poursuit depuis une réflexion sur les ressources éthiques de la religion dans un monde « sécularisé », dont il commence à publier les premiers fruits, avec un essai sur les formes contemporaines du religieux (2002) où, à partir des *Variétés de l'expérience religieuse* de William James, il interroge l'horizon social dans lequel la croyance devient une question individuelle. De la critique du positivisme et de l'individualisme dans les sciences sociales à l'éthique, ou à la mise au jour de la « politique de la reconnaissance » comme aspect inédit du rapport entre l'individu et le collectif dans la politique démocratique, on ne saurait dire quel est le foyer de ces curiosités multiformes, tant chacune enveloppe toutes les autres. Pas plus qu'on ne saurait assigner à une tradition ou à un style philosophique particulier une œuvre nourrie aussi bien de la philosophie analytique d'Oxford, que de la phénoménologie (Merleau-Ponty en particulier), de Wittgenstein, de Hegel et, enfin, de sources plus discrètes mais non moins opérantes, le christianisme et l'œuvre de Durkheim. Du christianisme, Taylor retient un indéfectible optimisme téléologique et une compréhension de l'importance dans notre vie et de la religion et de la « sortie de la religion ». De Durkheim, qu'il relie à la tradition de l'anthropologie politique d'Aristote à Tocqueville, Taylor cultive la leçon que l'homme vit d'idées sociales, que le social-historique est l'élément même de l'esprit humain.

La morale est un horizon permanent de son œuvre, en dépit du petit nombre de ses contributions proprement éthiques. Taylor est un des protagonistes majeurs des débats contemporains en philosophie morale. Schématiquement, on peut regrouper ses contributions en éthique sous quatre chefs : une éthique de la pluralité des biens ; une critique de la polarisation de la philosophie contemporaine sur la fondation des normes ou des vertus, à laquelle il oppose un réalisme de la morale ; une approche historique des sources de la morale ; une élucidation des spécificités contemporaines et des dilemmes de l'éthique de la personne, autour des concepts de multiculturalisme et de politique de la reconnaissance. On lui doit une critique précoce et vigoureuse de « l'atomisme », c'est-à-dire de l'individualisme en éthique et en philosophie politique, et une reformulation originale du rôle central dans la vie morale des « significations communes », un concept très proche des représentations collectives de Durkheim, de l'imaginaire social de Castoriadis, et, tout simplement, de l' « Esprit », au sens où l'entendait Hegel, dont Taylor est un éminent spécialiste.

Si les critiques du fondationnisme abondent, à la mesure de l'ampleur et de l'inventivité des entreprises fondationnelles, celle de Taylor se détache par sa radicalité. Le fondationnisme en philosophie morale et politique est le programme de déduction (de fondation) de principes éthiques ou de l'ordre politique juste, à partir de principes prépolitiques qui seraient indubitables comme la rationalité, le bonheur, ou la définition du proprement humain dans l'homme, qu'on aille le chercher dans les conditions de la liberté de l'individu ou dans les conditions de la libre discussion. Alors que la critique usuelle du fondationnisme, chez Richard Rorty par exemple, soutient que cette fondation est impossible, Taylor montre que la question même est dépourvue de sens, que les tâches de la philosophie sont d'une autre nature.

De ce fait, son œuvre est aux antipodes de l'ambition constructive de ces pensées de l'éthique ou de la politique qui se proposent de « résoudre des problèmes » grâce à la philosophie. Cette ambition opératoire se ramène bien souvent à la

justification rationnelle ex-post de solutions existantes, celles que le monde comme il va a produites sans philosophie, par exemple le mariage improbable d'un État de justice sociale « immense et tutélaire » (Tocqueville) et de l'individualisme libéral, devenu l'ordinaire de nos démocraties. À la maxime célèbre de Marx : « Jusqu'à présent, les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde, il s'agit maintenant de le transformer », qui pourrait être celle du fondationnisme en éthique, Taylor préfère continuer simplement à interpréter le monde ou, comme il le dit, à « l'articuler ». Car c'est ainsi que les philosophes peuvent contribuer à le changer. Ainsi, lorsqu'il discute les philosophies morales contemporaines, utilitaristes, néo-kantiennes et néo-nietzchéennes, ce n'est pas pour leur substituer une quatrième option mais pour « articuler une conception plus plausible du raisonnement moral » (1997, ch. 9). Au lieu d'emprunter les rails du débat entre éthique de la vertu et éthique du devoir, entre politique de la Vie Bonne et politique de la justice, Taylor prend un chemin de traverse, celui d'une description réaliste de la délibération pratique, qui dépasse les situations-problèmes, les « cas » chers à la *problem solving philosophy,* pour les englober dans « la conduite d'une vie ». « La vie est quelque chose que vous menez (...) ce qui implique à la fois l'idée que notre vie va quelque part, peut-être dans plusieurs directions simultanées, et que nous nous efforçons de guider ce mouvement dans une certaine mesure » (1997, ch. 9). Cela conduit à faire droit à la sagesse pratique, c'est-à-dire à la façon particulière dont se présente, dans l'ordre de l'action et du jugement pratique, l'écart entre le général et le particulier.

Cette perspective conduit à une critique profonde de l'idée contemporaine de l'autonomie des questions normatives, et invite à rechercher un autre style pour la philosophie morale. Le retour à Aristote est certainement un caractère essentiel de son style. Non pas, cependant, au titre d'une gigantomachie opposant le malheur des Modernes à la sagesse des Anciens (ou l'inverse, peu importe), mais en vertu de la disponibilité *pour nous* des « intuitions du Stagirite ». Taylor insiste sur la nécessité d'inscrire dans la philosophie morale une réflexion sur les motivations humaines, sur les « prémisses anthropologiques des valeurs » *(ibid.)*, et il voit justement dans la philosophie normative contemporaine la perte du sens de cette dimension anthropologique. Mais ce programme descriptif est loin d'être minimaliste. Il vise à restaurer les vertus de clarification, de compréhension, de critique de la réalité, d'ouverture des possibles, quand l'autonomisation des questions normatives ne fournit peut-être qu'une critique ou une aide à la décision en trompe l'œil. Taylor ne voit pas dans la richesse éminente de l'expérience des Anciens la trace d'une Nature à retrouver, car toute institution, toute forme de vie humaine est inventée. Il ne conclut nullement de cet historicisme radical au relativisme. Bien au contraire, il y reconnaît la condition « inéchappable » (*inescapable*, une de ses expressions favorites) de la compréhension et de l'évaluation rationnelles de l'histoire humaine. L'anthropologie philosophique est l'étude des « conditions invariables de la variabilité humaine ».

On citera par exemple son analyse de la négociation comme pratique irréductible à un supposé pur jeu des intérêts en présence et des rapports de force, dans la mesure où « notre notion de négociation est entièrement dépendante de l'identité distincte et de l'autonomie des parties, de la nature volontaire de leurs relations » (« L'interprétation et les sciences de l'homme » (1971), *in* 1997, p. 160), autant de significations imaginaires centrales, c'est-à-dire ni vraies ni fausses, ni rationnelles ni irrationnelles, mais fondement du répertoire de ce qui vaudra pour nous comme comportement rationnel. Significations dont nous devons reconnaître le caractère constitutif, au lieu d'y voir une enveloppe superstructurelle, superflue, imaginaire au sens ordinaire du mot, d'une réalité qu'on peut et doit comprendre indépendamment de cette enveloppe.

Si Taylor a beaucoup œuvré à la promotion de l'herméneutique philosophique (en particulier Gadamer et Ricœur) dans le monde anglo-saxon, le langage de l'interprétation n'est pour lui qu'un *moyen*. Il s'agit pour lui de rendre compte de ce simple fait que les institutions reposent sur des idées, que l'action humaine est dominée par la représentation. La difficulté est d'arracher la notion d'idée (de représentation) à celle de *cogitatio* dans un esprit singulier, pour saisir que « les significations et les normes implicites dans leurs pratiques ne sont pas seulement dans l'esprit des acteurs mais au dehors, dans les pratiques elles-mêmes » (*ibid.*, p. 165). Autrement dit, il s'agit de dégager l'ontologie des institutions, les catégories adéquates à la compréhension des phénomènes sociaux. De ce point de vue, la filiation de Taylor avec l'école française de sociologie n'est pas moins importante chez lui que l'héritage de l'herméneutique et de la phénoménologie. Dans une discussion avec Vincent Descombes (Tully, 1994), Taylor admet d'ailleurs « qu'il y a quelque chose d'inapproprié à comprendre comme interprétation l'application ordinaire d'un répertoire dans une société. Dans l'Alexandrie du IVe s., on ne peut pas dire que celui qui devenait ermite "s'interprétait lui-même" comme un ermite, [...] il était un ermite. Et cependant, il y a bien une idée importante que je me suis efforcé d'établir avec cette image peut-être inadéquate de l'interprétation, une idée qu'il faut bien trouver le moyen d'exprimer ».

Cette conception du social-historique répond à des fins pratiques, sortir du « malaise de la modernité » par une réouverture de l'histoire, qui rejette

l'illusion si tenace de la fin de l'histoire, ce que Taylor appelle l'« ethnocentrisme du présent », selon lui notre première infirmité morale.

● *Hegel*, Cambridge, 1975 ; *Le Multiculturalisme et la politique de la reconnaissance*, Paris, 1994 ; *Le Malaise de la modernité*, Paris, 1994 ; *La Liberté des Modernes*, Paris, 1997 ; *Les Sources du moi*, Paris, 1998 ; *Hegel et la société moderne*, Paris, 1998 ; *Varieties of Religious Experience Today. William James Revisited*, Cambridge 2002 ; Modern Social Imaginaries, Duke, 2004.

▶ LAFOREST G. & DE LARA Ph. éd., *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris, 1998. — TULLY J. éd., *Philosophy in an Age of Pluralism*, Cambridge, 1994.

Philippe DE LARA

→ *Antiquité ; Citoyen ; Communautarisme ; Consentement ; Ricœur ; Walzer.*

TECHNIQUE

Lorsqu'on soulève aujourd'hui, en philosophie, la question de l'éthique à propos de la technique, on songe à des interrogations et à des problèmes liés à la place occupée par les sciences et les techniques (par la Recherche et le Développement Techno-Scientifiques : RDTS) dans le présent et l'avenir de nos sociétés et de l'humanité en général. Cette place est telle qu'elle ébranle en profondeur le positionnement traditionnel de l'éthique de la technique au sein duquel, le plus souvent, les considérations déontologiques et d'éthique appliquée se tiennent encore. Nous aborderons donc la question de « l'éthique de la technique » du point de vue de cette problématique résolument contemporaine.

De la technê *aux technosciences*

La technique n'est devenue que très récemment un thème digne de considération philosophique. Ignorance, indifférence ou mépris remontent à l'origine de la philosophie qui dévalorise le travail, spécialement le travail matériel. La (*technê* / τέχνη) est un savoir-faire propre à la *poièsis* / ποίησις), c'est-à-dire à la fabrication et à la production d'objets, qui ne suscite pas en soi de questions éthiques. Celles-ci concernent la (*praxis* / πρᾶξις), l'action, qui fait bon ou mauvais usage des produits techniques. Le produit technique ou artifice est tout au plus utile ; sa valeur ontologique est très inférieure aux êtres de nature, surtout lorsque ceux-ci sont considérés selon leur essence ou leur forme immuable. Fondamentalement, la *poièsis* n'ajoute rien à l'être (ou à la *phusis* / φύσις) : elle opère dans un cadre ontologique stable et définitif. L'activité humaine supérieure et parfaitement bonne en soi est aux antipodes de l'activité technique : c'est l'existence théorétique qui est, sous sa forme la plus élevée, contemplation silencieuse de la forme éternelle de l'être. Cette activité n'a nul besoin de technique : elle s'accomplirait d'ailleurs mieux dans l'indépendance totale de la matière, et donc du corps. Philosophie et science sont des pratiques discursives et théoriques (logothéoriques) qui conduisent à ce sommet existentiel que les mortels atteignent très rarement, bien qu'il coïncide avec l'accomplissement de ce qui est proprement humain : la différence anthropo-*logique*, qui distingue l'homme parmi tous les vivants : le (*logos* / λόγος), à la fois langage et vision, discours qui donne à voir ce qui est.

La conception de la technique qui domine la tradition occidentale est un *instrumentalisme anthropologocentré*. Les techniques y sont conçues comme des prolongements des organes de l'homme naturel-culturel, c'est-à-dire de ce vivant qui, ayant comme tous les vivants un corps, doit affronter le milieu physique dans lequel il vit, mais dont les comportements sont guidés et finalisés par le logos (langage, raison, culture, tradition...) et ne devraient viser ultimement que la promotion de ce logos. La technique doit servir la survie de l'humanité mais, plus encore, le libre exercice de cette activité symbolique propre à l'*animal symbolique* que nous sommes. La condition humaine (finitude) est, en dernière analyse, à sublimer, c'est-à-dire à assumer symboliquement et par la symbolisation (parler, représenter, lire, raconter, écrire...) : la technique ne doit ni ne peut modifier cette condition. Elle peut tout au plus l'aménager, afin de la rendre plus propice à l'activité symbolique.

En ce qui concerne la place impartie à la technique, de l'idéal théorétique grec à la philosophie contemporaine sous ses formes phénoménologico-herméneutiques (exemplairement Heidegger, Gadamer ou Ricœur) ou linguistico-conversationnelles (exemplairement Apel, Habermas ou Rorty), il existe une continuité que l'expression d'instrumentalisme anthropologocentré résume. Celui-ci comporte quelques présupposés majeurs que nous avons, en partie, déjà évoqués : *1)* le principe de la séparation de la science (logothéorique, bonne en soi ou, en tout cas, innocente) et de la technique (savoir-*faire* ou science appliquée, bien ou mal utilisée) ; *2)* le principe (moins net) de la séparation de l'action (qui comporte des implications éthiques immédiates) et de la production-fabrication technique (sans implications éthiques en soi, car extérieure à l'homme) ; *3)* la définition de l'être humain comme le vivant symbolique (le *zoon logon echon* / ξῶον λόγον ἔχον).

Le développement de la science dite « moderne », dans le prolongement de laquelle se situent les technosciences contemporaines, va progressivement ébranler cette constellation de base (philosophique, mais largement propre aussi à l'*homo religiosus*), véritable moule dans lequel l'identité que l'humanité s'est donnée à elle-même s'est coulée depuis des millénaires. Cet ébranlement est toujours en cours.

C'est chez Francis Bacon – bien plus que chez Descartes – que se lit l'amorce de la dynamique qui conduit à repenser la question de l'éthique de la technique. Cette dynamique comporte une double nouveauté.

La première est la fin de la séparation de la science et de la technique par la reconnaissance que la science moderne, parce qu'elle est causale, est, du même coup et nécessairement, technique, c'est-à-dire pouvoir-savoir-faire. Développement scientifique et développement technique sont désormais indissolublement liés dans la dynamique complexe que constitue la RDTS. Les choix de la RDTS, étant des choix de savoirs-pouvoirs, ont des composantes éthiques et politiques immédiates, proches et lointaines, mais prévisibles seulement dans une certaine mesure. Leur portée est foncièrement collective – éventuellement à l'échelle de l'humanité – et la distinction entre l'action et la production ou l'invention et la découverte ne connaît plus d'application simple. Davantage même : ces décisions et ces entreprises ne sont pas sans portée ontologique, si ce terme peut encore être utilisé dans le contexte contemporain négateur de l'ontologie.

La seconde nouveauté concerne précisément la détermination ontologique traditionnelle de l'être humain comme le vivant symbolique qui ne peut et ne doit nouer à sa condition essentielle (naturelle-culturelle) qu'un rapport symbolique qui, en dernière analyse, l'entretienne et la conforte. Or, la science moderne et, plus encore, les technosciences contemporaines rencontrent opératoirement la nature – l'être – comme ensembles de processus contingents modifiables et de possibilités largement indéfinies et inanticipables. En dépit de très fortes résistances philosophico-religieuses, l'extension du rapport opératoire s'est propagée au sujet porteur du rapport : l'être humain. Cette extension s'est faite spécialement sous l'impulsion des technosciences de l'évolution et des technosciences biomédicales. Celles-ci ont conduit d'abord à une naturalisation de la différence anthropologique (l'être humain est un vivant aussi « naturel » que les autres et comme eux un produit de l'évolution) et, plus récemment, du fait même de la nature technicienne des sciences, à une tendance à l'opérationnalisation de cette différence, l'homme étant abordé comme un complexe biophysique contingent et modifiable en son génome, son corps, son cerveau, de la conception à la mort en passant par les processus de la sénescence. Bien qu'elle ne nie pas la symbolisation, l'autoréférence objectivante et opératoire de l'homme que promeut la technoscience relativise considérablement la symbolisation, estimant qu'il n'y a pas d' « esprit » sans cerveau, d' « essence » sans génome, de (re)production symbolique (institutionnelle, culturelle, morale) de l'humanité sans (re)production technobiophysique, ni d' « être-pour-la-mort » sans causes de décès.

L'éthique entre symboles et technosciences

La question fondamentale – en laquelle « l'éthique de la technique » se joue dorénavant – devient celle de l'articulation entre l'évolution symbolique (ce qui veut dire aussi affective et morale) et l'évolution technobiophysique de l'humanité ; leur interaction est constante, et le pouvoir effectif d'intervention autoréférée et consciente de l'humanité dans l'une et l'autre ne cesse de croître en même temps que croît sa responsabilité.

Du symbolique au technoscientifique se déploie une dynamique en spirale ouverte, qui fait qu'un certain imaginaire pousse (ou non) à un certain développement technoscientifique qui, suscitant des possibilités nouvelles, rétroagit sur l'imaginaire et entraîne de nouvelles symbolisations... C'est cette interaction en devenir du symbolique et du technoscientifique que la conscience éthique a pour mission de réguler, compte tenu de ce que :

— la reconnaissance de l'interaction ne peut encourager la négation de la différence entre le symbolique et le technoscientifique, même si les perspectives opératoires-manipulatoires sur le symbolique (propagande, rhétorique, informatique...) sont nombreuses, comme le sont les tentatives de réduction abusive du technique-opératoire au symbolique (épistémologies historicistes et culturalistes, gommage « postmoderne » de la différence entre les sciences, les techniques et les autres aspects de la culture, objectivité et effectivité ramenées à des effets d'intersubjectivité ou de consensus, etc.) ;

— le symbolique inclut les morales avec leur contenu normatif substantiel traditionnel (éventuellement fondamentaliste et intégriste) sans s'identifier à aucune d'entre elles, puisqu'il est aussi le lieu de la représentation qui rend le choix possible, permet l'évolution et l'invention des normes : il est toujours « méta », conscience réflexive et liberté en devenir, sans garantie d'unité et d'universalité ;

— même si l'éthique et le politique peuvent et doivent (ne fût-ce que parce qu'il est impossible de tout faire à la fois) orienter la RDTS, celle-ci est un complexe de processus inanticipables en vertu de la définition même de la *recherche*, qui, en conséquence, doit rester libre. Le contrôle et la planification dogmatiques de la RDTS à partir de symbolisations *a priori* et absolutistes, imposant des normes et des limitations non renégociables, sont contraires à l'éthique de la technoscience ; elles sont négatrices de l'interaction évolutive entre la symbolisation et la technoscience et, finalement, destructrices de celle-ci ainsi que de l'évolution de l'humanité si, comme nous en faisons l'hypothèse, la RDTS constitue, aujourd'hui, un moteur capital de cette évolution.

Afin d'illustrer d'une manière philosophiquement plus déterminée cette problématique, nous

allons brièvement évoquer un certain nombre de penseurs de la technique contemporaine.

1) La négation de la légitimité et de la nécessité du symbolique est parfaitement illustrée par l'idéologie technocratique telle qu'on la trouve dénoncée notamment par J. Habermas (*La Technique et la science comme « idéologie »*, 1968) dans le prolongement de la critique par l'École de Francfort (Horkheimer, Adorno) de la rationalité instrumentale. Cette négation apparaît, sous une forme plus radicale, dans la description par J. Ellul du *système technicien*. Ellul distingue entre la technocratie (qui demeure une idéologie et une politique, donc une symbolisation humaine quoique fourvoyée voire contradictoire, « antisymbolique ») et le système technicien radicalement opératoire et fonctionnel, dépourvu de distance symbolique même résiduelle, qui serait visé par la technique totalitaire en quête de croissance et de clôture universelles, mais que la société technicienne ne réaliserait jamais comme tel (*Le Système technicien*, 1977).

2) Le même Ellul illustre réactivement une autre tentation : celle de la subordination de la dynamique technoscientifique à une tradition symbolique fondamentaliste déterminée. Selon lui, seule une (re)symbolisation massive et authentique, une réaffirmation du rapport symbolique de l'homme à sa condition dans le prolongement de la tradition véritable (chrétienne, en l'occurrence) serait encore susceptible de mettre la technique en perspective, à distance éclairante, et de la normer à partir des vraies valeurs. Sans doute est-ce cette position – réclamant la subordination absolue de la technique au symbolique – qui représente aux yeux de beaucoup la seule réaction éthique authentique au « danger technoscientifique ». Les grandes religions – du judaïsme ou du bouddhisme à l'islam – mais aussi des métaphysiques et un large éventail de la pensée phénoménologique (du *Lebenswelt* de Husserl à la philosophie de la Vie de M. Henry) peuvent l'inspirer et l'inspirent en effet. Heidegger, qui avait perçu l'enjeu avec une très grande acuité, utilise tout son génie pour revivifier la réponse symbolique à la condition humaine, appelant un parler-penser encore inouï quoique originel ou la venue d'un nouveau dieu. *Le Principe responsabilité* (1979) de H. Jonas constitue une expression philosophiquement exemplaire et amplement articulée de cette position, en définitive, technoscientophobe. Là où elle s'allie à l'anti-occidentalisme et à la volonté politique de s'imposer, elle est susceptible de déboucher, tout en affichant les meilleures intentions (retour aux « vraies » valeurs, défense de « l'humain » et de la « nature », gouvernement de « sages »), sur des pouvoirs non démocratiques et, surtout, non respectueux des droits de l'homme garants des libertés, à commencer par la liberté de la recherche technoscientifique. Les critiques s'étayent sur des abus, des risques, des problèmes réels et bien connus de la civilisation technoscientifique (déséquilibre Nord-Sud, menaces sur la biosphère...) ; mais certains dangers sont gonflés d'une manière volontiers apocalyptique et les technosciences sont désignées comme la cause principale des problèmes qu'elles ne pourraient donc qu'aggraver et non contribuer à résoudre. Globalement, la menace est conçue comme concernant « l'existence et l'essence » de l'homme. Or, cette « essence » qu'il s'agirait de préserver coïncide concrètement avec une « image » symbolique particulière de l'homme toujours associée à une tradition qui cherche à se perpétuer avec sa morale (ses rites, ses coutumes). Elle coïncide formellement avec la nature « symbolique » comme telle de l'être-humain, qui impose à l'humanité de ne nouer à sa condition naturelle-culturelle qu'un rapport symbolique, et non un rapport opératoire de reconstruction et de dépassement. C'est cette dimension formelle et générale (universelle et rationnelle) du symbolique que des philosophes, généralement plus ouverts à la RDTS, entendent exploiter en relativisant la voix des traditions et opinions particulières. Nous abordons maintenant cette position très importante qui peut apparaître comme une voie moyenne entre les extrêmes de l'absolu technique (la technocratie, le système technicien ou l'« impératif technicien » suivant lequel : « pouvoir, c'est devoir ») et de l'absolu symbolique (l'État intégriste fondé sur le Livre ou la Parole).

3) Cette troisième manière d'articuler les dynamiques symboliques et technoscientifiques s'inscrit dans la grande tradition du rationalisme moderne. Il s'agit de subordonner normativement la RDTS aux pratiques symboliques comprises comme pratiques de la raison, devenue langagière, en progrès dans l'histoire. La « Nouvelle École de Francfort », centrée autour de K. O. Apel et de J. Habermas, constitue l'illustration majeure de cette position. Elle renvoie la problématique éthique des technosciences et de la RDTS à l'éthique de la discussion. Celle-ci est fondée sur la conviction, selon elle démontrable, que le débat ouvert et sans contrainte, confrontant les opinions et les traditions, constitue la procédure par excellence conduisant à des conclusions consensuelles, rationnelles et éthiques, universalisables. La discussion vraiment universelle et illimitée demeurant un idéal inaccessible et incompatible avec les exigences et les urgences de l'action, l'éthique de la discussion encourage *de facto* le débat contradictoire, pluraliste et pluridisciplinaire (illustré par les procédures du *Technology Assessment* et certains comités d'éthique), les décisions négociées et pragmatiques et l'abandon des positions fondamentalistes. Bien qu'elle offre un cadre généralement favorable à la RDTS, l'éthique de la discussion demeure attachée à un imaginaire nettement anthropologocentré excluant ou ne permettant pas d'élaborer, suivant toute leur radicalité, maintes questions relatives aux technosciences. L'anthro-

pologocentrisme éclate dans l'eschatologie de la « Nouvelle École de Francfort » telle qu'elle s'est exprimée dans l'œuvre de K. O. Apel. Cette eschatologie conçoit comme « fin » de l'histoire l'avènement d'une Société de la communication universelle émancipée. Elle restreint sa perspective à la considération de la temporalité anthropologico-historique et à l'évolution symbolique de l'humanité. L'exigence de prise en considération de la temporalité cosmique, le renouveau insistant d'une philosophie de la nature, les possibles associés à la naturalisation et à l'opérationnalisation de la différence anthropologique l'indiffèrent ou sont ressentis et, le cas échéant, critiqués comme dérives idéologiques. De ce point de vue, l'éthique de la discussion et la philosophie de l'agir communicationnel ne dérogent d'aucune manière à l'attitude traditionnellement dominante qui définit l'être humain comme le vivant symbolique et entend perpétuer l'homme naturel-culturel. Aussi n'est-il pas exclu qu'à partir de cette position ne naissent des fronts de résistance à des possibles de la RDTS phantasmés comme anthropologiquement dangereux.

G. Simondon *(Du mode d'existence des objets techniques)* est un philosophe atypique qui a, cependant, mené le plus loin peut-être, et avant tous les autres, l'analyse de l'articulation du symbolique et du technoscientifique. La réflexion de Simondon part de la dissociation de la civilisation contemporaine entre les dynamiques technoscientifiques et les traditions littéraires technoscientophobes. La tâche du philosophe est la réparation symbolique de cette situation éclatée et conflictuelle par la production d'une « culture technoscientifique » intégratrice. Une telle culture ne peut se développer que dans une société ouverte et évolutive, non soumise à une normativité symbolique particulière et définitive (totalitarisme, intégrisme). Sa vocation est universelle et œcuménique. Mais l'universalité invoquée par G. Simondon n'est pas référence à une Raison transcendantale traçant sa voie royale à travers l'histoire ; elle est, bien au contraire, d'une part induite par la pratique même de la RDTS qui empêche la clôture symbolique dogmatique des sociétés, et, d'autre part, tissée par le travail de la symbolisation qui doit être de nature « transductive », car seule la pensée analogique est capable de lancer dans tous les sens des passerelles innombrables et mobiles. La culture technoscientifique devrait intégrer une philosophie de la nature (physique et biologique), une philosophie de la technique et une philosophie anthropologique (individuelle et collective). Son attachement à l'objectivité et à l'universalité (aux Lumières et à l'Encyclopédie) retient Simondon dans la modernité ; mais son insistance sur le rôle de l'analogie le tire du côté des postmodernes. Au total, il esquive à la fois la dureté des modernes et la tentation postmoderne de faire de l'agilité de la pensée métaphorique une facilité qui permet de tout assimiler à peu de frais, et qui fait retomber, en définitive, dans les assomptions purement symboliques de la condition humaine ignorantes de l'opérativité technoscientifique. Même si domine encore chez Simondon l'idée qu'en l'homme seul le culturel (le symbolique) est modifiable, il lui arrive aussi de s'ouvrir explicitement et positivement aux possibilités d'objectivation et d'opérationnalisation technoscientifiques de la réalité humaine, dans le sens d'une coévolution effective de l'homme et de la technique. La problématique éthique se développe comme articulation et régulation de cette coévolution, entre le symbolique et le technoscientifique.

4) H. T. Engelhardt Jr. (1986) est représentatif d'une postmodernité qui semble avoir fait, avec pragmatisme, son deuil des nostalgies fondamentalistes, universalistes et unitaristes issues de la modernité rationaliste et de la prémodernité religieuse, et qui n'édulcore pas la portée opératoire des technosciences. Comme le polymorphisme symbolique de l'humanité paraît irréductible, le seul postulat éthique universalisable est formel. Il n'enjoint aucun comportement positif particulier et ne prône aucune conception substantielle du bien. Il prescrit seulement le respect de l'autonomie d'autrui et interdit l'usage de la force physique à l'égard de celui qui n'en use pas. L'humanité postmoderne se composerait d'une multiplicité ouverte de communautés ou collectifs, avec leur culture, leur morale, leur idéologie, en interaction pacifique ; les personnes ou individus étant libres de choisir leur(s) appartenance(s). Cette liberté pour la personne de choisir sa condition et de s'associer avec d'autres personnes partageant les mêmes idées est absolue et concerne également la condition matérielle, biophysique des personnes. Rien ne s'oppose donc, du point de vue d'Engelhardt, à ce que des personnes développent les technosciences dans le sens d'une reconstruction radicale de la condition naturelle de l'humanité, en commençant par leur propre corps que les individus sont autorisés à refaçonner à leur guise. Sensible à la perspective cosmique et à la puissance opératoire des technosciences, qui ébranlent l'anthropologocentrisme, la position d'Engelhardt soulève de nombreuses questions : comment gérer d'une manière effectivement harmonieuse le polymorphisme symbolique sans déboucher sur une juxtaposition de monades symboliques dépourvues de communication ? Comment traiter toutes les violences non physiques, notamment symboliques, que les philosophies de l'émancipation universelle cherchent précisément à neutraliser à l'aide de l'éthique de la discussion ? Comment éviter l'éclatement non seulement symbolique, mais plus radicalement biophysique, génétique, *spécifique*, de l'humanité, si celle-ci développe d'une manière non suffisamment unifiée la puissance technoscientifique, et que devient l'éthique, même minimale, dans une telle perspective ? Cette conception – qui rompt avec l'impératif de l'assomption essentielle-

ment symbolique de la condition humaine et avec la clôture anthropologocentriste qui s'y associe – a au moins le mérite de faire apparaître avec force les problèmes et les enjeux qu'une vue myope de la RDTS estompe ou ignore.

Grandes orientations problématiques

L'énumération sommaire des orientations problématiques qui nous paraissent éthiquement fondamentales touche d'une part à la philosophie politique, de l'autre à la philosophie de la nature et à la métaphysique. Elles sont, cependant, à comprendre de façon solidaire, sans quoi une part importante de leur virulence problématique se perd.

1) Problème de l'intervention opératoire dans l'espace-temps cosmique et, plus encore, de l'assimilation symbolique de ces dimensions à partir de l'espace-temps anthropologique centré sur la nature (terrestre) et l'histoire (humaine).

2) Problème de l'articulation entre le développement de la puissance technoscientifique (tout le possible) et les modalités de préservation de ce qui existe naturellement et culturellement.

3) Problème de l'étendue croissante de la responsabilité de l'humanité à l'égard d'elle-même et de tout ce dans quoi elle acquiert la capacité d'intervenir. Cette responsabilité concerne la survie à long terme de l'humanité et les formes concrètes de son évolution. Elle comprend la question du sujet auquel assigner cette responsabilité, dont la portée est quasi « ontologique » et que devrait inspirer une sorte de « prudence cosmique ».

4) Problème du partage entre ce qui peut être laissé à la liberté individuelle (la sphère privée et communautaire) et ce qui doit être normé à l'échelon public collectif, spécialement au niveau mondial et pour toute l'humanité.

5) Problème ultime de la gestion de l'ambivalence que l'humanité noue à sa propre condition, entre l'acceptation et le refus, entre les homéostases conservatrices et les dynamiques de la métastabilité évolutive, alors que l'humanité acquiert de plus en plus de moyens opératoires d'intervention dans le jeu des équilibres et des déséquilibres, et que son auto(re)production est de moins en moins exclusivement symbolique et, de plus en plus aussi technoscientifique. La naturalisation et l'opérationnalisation de la différence anthropologique doivent, certes, être médiatisées par la symbolisation, mais dans la conscience soutenue que l'émancipation de l'humanité n'est pas seulement une affaire symbolique, qu'elle est aussi un processus techno-bio-physique. Il faut apprendre à percevoir et à encourager la puissance opératoire non comme dominatrice, mais comme *donatrice et libératrice*, et veiller à léguer aux « générations futures » un monde toujours plus riche en possibles réels.

► ADORNO T. & HORKHEIMER M., *Dialektik der Aufklärung*, New York, 1944 (trad. fr. *La Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974). — CURTIN D., *Information Technology*, New York, McGraw-Hill publ., 1988. — DAVIES P., *Ethics and Empowerment*, New York, Macmillan, 1999. — DURBIN P. T. & RAPP F. éd., *Philosophy and Technology*, Dordrecht, Reidel, 1983. — ELLUL J., *Le Système technicien*, Paris, Calmann-Lévy, 1977. — ENGELHARDT H. T. Jr., *The Foundations of Bioethics*, Oxford Univ. Press, 1986. — FAGOT-LARGEAULT A., *L'Homme bio-éthique : Pour une déontologie de la recherche sur le vivant*, Paris, Maloine, 1985. — GEHLEN A., *Die Seele in tecknischen Zeitalter*, Hambourg, 1957. — GOFFI J.-Y., *La Philosophie de la technique*, Paris, PUF, 1988. — GOODPASTER K. & SAYRE éd., *Ethics and the Problems of the 21st century*, South Bend, Ind. Univ. of Notre Dame Press, 1979. — HABERMAS J., *Technik und Wissenschaft als « Ideologie »*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1968 (trad. fr., *La Technique et la science comme idéologie*, Paris, Gallimard, 1973) ; *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1983 (trad. fr., *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Le Cerf, 1986). — HAKKEN D., *Cybord & Cyberspace ?*, Londres, Taylor and Francis Books Ltd, 1999. — HEIDEGGER M., « Die Frage nach der Technik » et « Wissenschaft und Besinnung », *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954 (trad. fr., « La question de la technique » et « Science et méditation », *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958) ; *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Neske, 1962. — HENRY M., *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987. — HÖFFE O., *Die Moral als Preis der Moderne*, Francfort/Main, 1993. — HORKHEIMER M., *Eclipse of Reason*, New York, 1947 (trad. fr., *Éclipse de la raison*, Paris, Payot, 1974). — HOTTOIS G. & SOJCHER J. éd., *Éthique et technique*, Bruxelles-Paris, Éd. de l'Univ. de Bruxelles/Vrin, 1983 ; *Le Signe et la technique*, Paris, Aubier, 1984 ; éd., *Aux fondements d'une éthique contemporaine : H. Jonas et H. T. Engelhardt*, Paris, Vrin, 1993 ; *G. Simondon et la philosophie de la « culture technique »*, Bruxelles, De Boeck, 1993. — JANICAUD D., *La Puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, 1985. — JONAS H., *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort/Main, Insel, 1979 (trad. fr., *Le Principe responsabilité*, Paris, Le Cerf, 1990). — KEMP P., « L'irremplaçable », *Une éthique de la technologie*, Paris, Le Cerf, 1997. — KOOCHER G. P., *Ethics in Cyberspace*, Mahwah NJ, Lawrence Erlbaum Associates Inc., 1996. — LANGTON C. G., *Artificial Life*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1997. — LENK H., *Zwischen Wissenschaft und Ethik*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1992. — MITCHAM C. & MACKEY R. éd., *Philosophy and Technic*, Londres, 1972. — MURDIN L., *How Much is Enough ?*, Londres, Taylor and Francis Books Ltd, 1999. — RAPP F., *Analytische Technikphilosophie*, Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 1978. — SIMONDON G., *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1958. — SPIER R. E. éd., *Science and technology ethics*, London/New York, Routledge, 2002. — SPINELLO R. A., *Case studies in information technology ethics and policy*, 2nd ed., Upper Saddle River (NJ), Prentice Hall, 2003. — STIEGLER B., *La Technique et le Temps*, Paris, Galilée, 1995. — TAVANI H. T., *Ethics and technology : Ethical issues in an age of information and communication technology*, Hoboken (NJ), Wiley, 2004. — WEYEMBERGH M., *Entre politique et technique*, Paris, Vrin, 1991.

Gilbert HOTTOIS

→ *Apel ; Bioéthique ; Clonage ; Discussion ; Éthique appliquée ; Habermas ; Informatique ; Ingénieur ; Nanotechnologies ; Nature ; Ordinateur ; Organismes génétiquement modifiés ; Précaution ; Science.*

TEMPÉRANCE → Sagesse et tempérance

TERRORISME

Terrorisme et torture

À moins d'être pacifiste on peut facilement imaginer des situations dans lesquelles l'usage de la violence à l'encontre d'autrui est justifié. Ainsi, il semble largement admis qu'on puisse tuer en état de légitime défense ou pour défendre son pays et ses concitoyens. La violence, dans ces cas-là, est employée en réaction, pour repousser une agression ou une violence perpétrée à l'encontre d'intérêts vitaux. Elle est bien plus contestable, voire purement interdite, si elle est utilisée directement à des fins politiques. Est-ce là du terrorisme et, de ce fait, condamnable ?

Qu'est-ce que le terrorisme ?

Cette première question, celle de la définition correcte du terrorisme, est délicate, en partie parce qu'elle est difficilement dissociable d'une seconde question, de nature évaluative : celle de la moralité du terrorisme. Aujourd'hui, on peut envisager le terrorisme comme une forme de violence, c'est-à-dire une force qui inflige des dommages ou des torts aux personnes et aux biens. Dans cette acception large, le terrorisme soulève les problèmes que pose, de manière générale, l'usage de la violence par des individus ou des groupes. Si l'on considère la violence comme un type de force, alors les questions les plus générales portent sur l'évaluation de l'utilisation de la force, de la coercition : quand pouvons-nous restreindre les perspectives d'action qui s'offrent aux personnes au point de ne pas leur laisser d'autre choix que de faire ce que nous leur ordonnons ? La violence peut être utilisée comme la force, en vue d'une certaine fin. Mais en ce cas elle inflige des dommages ou des torts et ajoute par conséquent un élément nouveau à l'usage non violent de la force. Est-on jamais en droit alors d'infliger des dommages ou des torts à une personne dans la poursuite d'un objectif précis ? Cette question et l'ensemble des problèmes qu'elle soulève sont des thèmes familiers en philosophie morale et politique.

On peut aussi concevoir le terrorisme dans un sens plus restreint, comme un usage particulier de la violence, habituellement à des fins politiques, assorti de plusieurs caractéristiques. Selon cette conception, le terrorisme consiste à semer la peur ou la terreur dans une population. Cette caractéristique du terrorisme est liée à l'utilisation apparemment aveugle ou arbitraire de la violence, qui elle-même renvoie à un troisième facteur, à savoir la prise pour cible de l'innocent ou du « non-combattant ». Cette particularité est plus controversée que les autres, car de nombreux terroristes tentent de justifier leurs actes en affirmant que leurs victimes ne sont pas (entièrement) innocentes.

Ainsi défini, le terrorisme soulève des problèmes spécifiques qui sont au centre du débat philosophique contemporain. Est-on jamais en droit de nuire intentionnellement à l'innocent ? La justification de la violence terroriste doit-elle se fonder entièrement sur les conséquences, salutaires ou non ? Les actes terroristes sont-ils mauvais quelles que soient leurs conséquences ? D'autres problèmes surgissent. Quels moyens utiliser pour combattre ceux qui utilisent la violence injustifiée ? Ne peut-il y avoir une justification à ce que les terroristes prennent pour cible certaines victimes et pas d'autres ? Les actes terroristes peuvent-ils être le fait de groupes ou d'États ? Est-il sensé de penser qu'un système social puisse être terroriste ?

Il existe en outre diverses questions qui concernent particulièrement les terroristes et leurs activités. Quelle influence les agissements des terroristes et leurs intentions ont-ils sur le statut qu'on leur confère ? En quoi ce statut affecte-t-il nos réactions éventuelles à leur égard ? Peut-on, par exemple, exécuter des terroristes ou leur infliger des peines qui, autrement, seraient inacceptables ? Quelles obligations avons-nous, en tant qu'individus ou représentants officiels des États, dans nos relations avec eux ? La négociation, telle que la pratiquent presque tous les gouvernements occidentaux, est-elle une réponse justifiée au terrorisme ? Devrions-nous modifier, et dans quel sens, nos réactions aux terroristes si nous devions admettre, dans une certaine mesure, la justesse de leur cause ?

Le terrorisme tel que nous l'entendons – un type de violence utilisé à des fins politiques, prenant pour cible des non-combattants et revêtant un certain degré d'arbitraire – donne matière à controverse. On dit souvent que ce qui est pour l'un du terrorisme est pour l'autre un combat pour la liberté. De nombreux gouvernements utilisent le terme de manière sélective, taxant de terrorisme quasiment tout usage de la violence par des adversaires, quelle que soit la relation entre ces agissements et le type d'acte violent que nous avons défini. Il peut toutefois s'agir d'une simple tentative d'exploiter les connotations péjoratives du terme à des fins politiques. Au sens large, compris simplement comme un type de violence ou de force, il semble que le terrorisme est tout autant condamnable que le sont la violence ou la force. Dans un sens plus étroit, c'est-à-dire en tenant compte d'un ou de plusieurs des trois éléments mentionnés (la création d'un climat de terreur, l'utilisation apparemment aveugle de la violence et la prise pour cible d'innocents ou de non-combattants), la justification du terrorisme semble impossible.

La définition la plus large du terrorisme (au sens de violence politique) inclurait le châtiment corporel et la peine capitale en tant que formes de terrorisme, une conséquence qui plaide à l'encontre de l'adoption de cette définition. Ces der-

nières années, de nouvelles formes de terrorisme ont fait leur apparition, par exemple « l'éco-terrorisme » (comme le sabotage de la destruction des forêts). Nombre de ces manifestations impliquent une violence qui vise les objets, non les personnes. Notre définition exclut ces actes mais il pourrait être utile de les envisager sous l'angle du terrorisme. Les questions morales soulevées par le terrorisme tel que nous l'avons défini sont principalement liées aux dommages qu'il est moralement permis de causer aux personnes. Le fait de s'en prendre ainsi aux objets, par exemple aux monuments, pour des motifs politiques pose d'autres problèmes moraux.

À l'instar de la piraterie des mers, qui fut en son temps considérée comme un problème majeur pour le commerce des États, on connaît aujourd'hui la piraterie aérienne. On la qualifie communément de terroriste. Il convient toutefois de distinguer les actes de pirateries de l'air qui consistent à détourner des avions (sous la menace) ou à prendre des otages, d'autres actes qui relèvent davantage du terrorisme au sens défini. Ainsi, faire exploser un avion en plein vol, surtout au-dessus d'une grande ville, est une forme de terrorisme selon notre définition. Une simple prise d'otages ne le serait pas. Les questions morales que soulève chacun de ces actes étant différentes, il est préférable d'établir une distinction entre eux.

Le terrorisme est souvent associé à l'assassinat, en particulier au tyrannicide. Mais, à moins que cette forme de violence ne vise des non-combattants ou des innocents, elle soulève des problèmes différents qui justifient qu'on l'examine séparément. De même, les attaques contre le personnel militaire, par exemple contre les troupes de l'OTAN en Allemagne ou l'armée américaine stationnée à Beyrouth, même si elles sont injustes, ne sont pas terroristes si elles peuvent être comprises comme des actes de guerre. La guérilla et d'autres formes de guerres non conventionnelles ne sont pas non plus forcément terroristes. D'après notre définition en revanche, certains bombardements de la Seconde Guerre mondiale sont à ranger parmi les formes de terrorisme : les bombardements « stratégiques » de Guernica, de Londres et des villes allemandes et japonaises visaient effectivement des non-combattants et étaient à l'évidence destinés à démoraliser les populations civiles.

Nous pourrions aussi étudier la Terreur de 1793 en France. Le terme de « terrorisme » semble d'ailleurs dater de cette période. Était-ce une première forme de « terrorisme d'État » ? La célèbre plaidoirie de Robespierre le suggère : « Il faut étouffer les ennemis intérieurs et extérieurs de la République, ou périr avec elle ; or, dans cette situation, la première maxime de votre politique doit être qu'on conduit le peuple par la raison, et les ennemis du peuple par la terreur. » Mais cette dernière, telle que Robespierre la décrit, ne semble pas viser intentionnellement l'innocent : « La terreur n'est autre chose que la justice prompte, sévère, inflexible ; elle est donc une émanation de la vertu » (rapport du 18 pluviôse an II).

Avant de passer aux questions morales, nous devrions dire un mot des auteurs possibles du terrorisme. On pense généralement des terroristes qu'ils sont des agents non gouvernementaux, des individus se réclamant de groupes porteurs de revendications. Mais il est clair que les gouvernements peuvent commettre des actes terroristes à l'encontre de leurs citoyens ou d'étrangers : c'est le terrorisme d'État. À notre sens, la terreur est un instrument de pouvoir qui est loin d'être rarement utilisé. Les agents du terrorisme sont-il forcément des personnes ? Des institutions ou des pratiques peuvent-elles être terroristes ? Récemment, il a été avancé que la pratique généralisée du viol est une sorte de terrorisme, qui intimide les femmes et valorise la protection que les hommes peuvent leur apporter (Card, « Rape as a terrorist institution », *in* Frey & Morris, 1991, 296-319).

Comment le terroriste est dépourvu de toute valeur morale

C'est le fait de prendre pour cible des innocents qui conduit la plupart des théoriciens de la morale à contester la légitimité du terrorisme. De nombreuses traditions morales, en particulier non conséquentialistes, limitent strictement le tort qui peut être fait aux innocents. Certaines théories, en particulier celles qui sont associées à la loi naturelle et à la tradition kantienne, posent même un interdit « absolu » à l'égard du meurtre intentionnel de l'innocent, interdit qui ne saurait être transgressé, « quelles qu'en soient les conséquences ». Cet interdit est tantôt formulé comme le droit de l'innocent à ne pas être tué (le droit à la vie), tantôt comme le simple devoir de ne pas prendre la vie de l'innocent. Dans les deux cas, l'interdit est souvent entendu comme absolu. Si le meurtre d'un innocent est un mal absolu, un acte qu'on ne doit jamais accomplir quelles qu'en soient les conséquences, alors un grand nombre, sinon la plupart, des terroristes modernes sont condamnés. Tuer des individus qui se trouvent dans un magasin, un café ou une gare constitue, selon ces traditions morales, un acte inacceptable, quel que soit son but. Les terroristes modernes, qui cherchent à provoquer la mort d'innocents, commettent l'un des actes d'injustice les plus graves – à moins, bien sûr, qu'ils puissent prouver que ces personnes ne sont pas innocentes. C'est pourquoi ils tentent de contester la thèse de l'innocence des victimes.

La loi naturelle et les théories morales kantiennes, en imposant des contraintes à notre comportement et en limitant les moyens que nous pouvons employer à la poursuite d'un objectif politique, restreignent de ce fait les ripostes que nous pouvons opposer aux actions des terroristes. On ne peut pas, par exemple, tuer des passants ou des otages innocents pour combattre les agres-

seurs. Ainsi, nous ne sommes pas entièrement libres dans notre réponse au terrorisme. De nombreux observateurs soutiennent que notre répugnance morale à recourir aux moyens aveugles qu'emploient les terroristes nous rend particulièrement vulnérables à leurs actions.

Que l'on admette ou non les théories qui posent un interdit absolu sur le meurtre de l'innocent, ce principe figure en bonne place, sous une forme ou une autre, dans la plupart des traditions morales. Il faut cependant prendre garde à son interprétation et à son application. Si l'on considère le terrorisme au sens étroit du terme, comme étant dirigé contre des innocents, il se peut, ici comme ailleurs, que sa signification manque de clarté. Le terme « innocent » est ici ambigu. Au sens habituel, il désigne une personne qui n'est coupable d'aucun méfait, moral ou légal. Mais il existe aussi ce qu'on appelle des « menaces innocentes », par exemple un enfant qui, involontairement, provoque une explosion, ou un fœtus dont la croissance menace la vie de la mère ; pour ces cas, on a coutume d'établir une distinction entre le sens « technique » ou « causal » de l'innocence et le sens juridico-moral habituel. En ce sens causal, une personne n'est pas innocente lorsqu'elle constitue une menace, quelle que soit sa culpabilité.

Cette distinction est pertinente dans l'évaluation morale des actes terroristes qui visent des non-combattants. On tente parfois de justifier de tels actes en soutenant que les victimes ne sont pas innocentes, au premier sens du terme. C'est peut-être ce qu'Émile Henry voulait dire lorsqu'il lança, en 1894, après avoir posé une bombe dans un café parisien : « Il n'y a pas d'innocents. » On peut supposer que dans de tels cas, où la notion d'être innocent signifie ne pas être coupable, les terroristes ne s'attaqueraient qu'aux membres de certains groupes nationaux ou politiques. Dans d'autres cas, les terroristes peuvent aussi invoquer le fait que les victimes, par leur soutien financier, électoral ou tacite à un régime répressif, représentent une menace. Dans ces cas-là, les terroristes pourraient estimer qu'il est justifié de frapper toute personne qui, par exemple, se trouve en un lieu donné. Cette distinction peut aussi être importante dans le débat sur les moyens qu'il serait admis d'utiliser en riposte aux actes terroristes. Si la notion d'innocence est prise au sens causal, alors certains moyens, ceux qui mettent en danger la vie des victimes, pourraient être permis.

Comment peut-on penser que les victimes de l'attaque menée en 1972 par l'Armée rouge japonaise contre l'aéroport de Lod, en Israël, ou les victimes de la bombe posée dans le magasin parisien Tati en 1986, n'étaient pas innocentes (dans les deux sens du terme) ? Dans le premier cas, les victimes étaient des voyageurs, des pèlerins de Porto Rico ; dans le second cas, le magasin pris pour cible était fréquenté par des immigrés pauvres et, à cette période de l'année, par des mères et leurs enfants faisant des courses pour la rentrée scolaire. C'est cette caractéristique commune à certaines formes contemporaines de terrorisme (frapper des innocents) qui a conduit de nombreux auteurs à les distinguer d'autres utilisations politiques de la violence.

On peut encore considérer le problème du terrorisme de manière différente si l'on se réclame des courants du contractualisme moral issus de Hobbes ou de Hume. Tout en conservant des affinités avec la loi naturelle et les théories kantiennes, cette tradition de pensée présente cependant des différences importantes quant aux questions soulevées par la violence terroriste. Selon cette tradition, la justice est un ensemble de principes et de dispositions qui lient les personnes sur la base de la réciprocité. Si les autres ne sont pas soumis à des contraintes similaires, on ne se sent guère obligé de s'abstenir de leur causer du tort. Selon cette conception, faute de coopération de la part des autres, la justice n'est pas une obligation.

Les partisans de cette tradition invoquent « l'état de nature », c'est-à-dire une situation où les contraintes de la justice ne nous lieraient pas vis-à-vis des terroristes qui s'attaquent aux innocents (au sens pertinent du terme). Comme Hume l'affirme dans son *Enquête sur les principes de la morale* (1751), quand, pendant la rage et la violence de la guerre civile, les conventions de la justice sont suspendues, les terroristes qui, en actes ou en intentions, outrepassent les règles de la justice risquent de perdre la protection qu'elles leur offrent et donc une grande partie de leur statut moral. De même, les partisans du terrorisme peuvent soutenir que ce sont précisément les actes de leurs victimes ou de leur gouvernement qui rendent impossibles des relations de coopération équitables entre eux-mêmes et ceux qu'ils attaquent. Ces derniers, par leurs actes ou leurs intentions, se soustraient à la protection des règles de justice. Quoi qu'il en soit, les actes des terroristes et les réactions qu'ils suscitent de notre part se situent dans un monde qui se situe au-delà de la justice – ou qui lui est préalable.

Ce type de conception « hobbesienne » ou « réaliste » des relations morales entre groupes peut se retrouver dans une défense, d'inspiration marxiste, du terrorisme. S'il y a rupture des relations de justice entre les classes sociales – comme entre les États, selon Hobbes et les réalistes –, alors les terroristes révolutionnaires ne commettent pas d'injustice en frappant « la bourgeoisie ». Précisons que la plus célèbre défense marxiste du terrorisme, celle de Trotsky, ne semble pas faire appel aux notions quasi contractualistes d'état de nature et de justice réciproque. Critiquant la position de Karl Kautsky, qui refusait le terrorisme révolutionnaire, Trotsky semble invoquer des considérations conséquentialistes : « Qui vise la fin ne peut rejeter les moyens... Si la révolution socia-

liste exige une dictature (du prolétariat), il s'ensuit que la dictature doit être défendue à tout prix » (« Dictature contre démocratie », *Terrorisme et Communisme*, 2).

À de nombreux égards, le raisonnement conséquentialiste convient mieux aux projets marxistes et révolutionnaires. Les marxistes se méfient souvent des appels à la vertu de justice, et ils avancent très souvent des arguments qui accordent la prééminence morale aux fins que la violence révolutionnaire doit servir. De même, les conséquentialistes considèrent qu'il est abusif de mettre exclusivement l'accent sur les vertus de justice, et ils se montrent souvent sceptiques face à certaines distinctions que les tenants de la loi naturelle, du kantisme et du contractualisme établissent entre différents types d'innocence et différents types de violence. En général, les conséquentialistes affirment qu'il est possible de justifier le terrorisme par ses conséquences. Comme les actes terroristes ne produisent généralement pas des avantages suffisants pour compenser le coût exorbitant qu'ils infligent, on peut penser qu'il y aura très probablement une forte présomption à les condamner moralement. Le terrorisme injustifié sera, lui, condamné, non pas à cause des normes de justice, mais en raison du tort ou de la souffrance causée globalement.

Les partisans du conséquentialisme de l'acte, qui voudraient que l'on évaluât les actions uniquement en fonction de leurs conséquences, pardonneraient vraisemblablement certains actes terroristes. Si de tels actes devaient atteindre un objectif souhaitable pour un coût minimal, les conséquentialistes les approuveraient. Encore faut-il prendre soin de définir les fins et les moyens que revendiquent les terroristes. Les conséquentialistes contemporains sont en effet invariablement universalistes : le bien-être, ou les fins de *toutes* les personnes (voire de tous les êtres sensibles), doit être pris en compte. Ainsi, les terroristes ne peuvent se prévaloir de ces théories pour justifier le fait qu'un petit groupe poursuive ses fins au prix d'énormes dommages pour les intérêts d'autres groupes. Dire simplement que la fin justifie les moyens, sans se préoccuper de la nature des fins, n'autorise personne à se réclamer de la théorie conséquentialiste. De nombreux terroristes révolutionnaires ne prennent en compte que le bien-être des membres de leur groupe, ou du moins accordent beaucoup plus d'importance aux intérêts de l'opprimé qu'à ceux de l'oppresseur. Ce type de défense, quasi conséquentialiste, ne semble pas universaliste à la manière caractéristique du conséquentialisme moral contemporain.

Il convient de souligner que le conséquentialisme nous amène sur le terrain de l'efficacité et du rendement, et pose la question de savoir si les actes terroristes sont un moyen efficace d'atteindre des objectifs désirables. Deux questions prennent alors une extrême importance : Quels sont les fins ou les objectifs à atteindre ? Les moyens en question sont-ils efficaces ? Dans la pratique, il n'est facile de répondre à aucune de ces deux questions. L'efficacité n'est pas seulement liée aux fins et aux objectifs ; elle est aussi liée au temps. La violence révolutionnaire promet souvent, selon ses défenseurs, des récompenses dans un avenir très lointain, d'où la difficulté qu'il y a à estimer leur valeur. La question des objectifs est également très difficile. Sur ce point, les terroristes manquent souvent de clarté ou, plus vraisemblablement, changent d'avis avec les circonstances. Le terrorisme, qui vise à produire un monde meilleur ou, plus précisément, à renverser certains régimes, n'a pas encore remporté de succès flagrants, bien que beaucoup voudraient contester cela. Tout au moins, il est difficile de dire que la violence terroriste réussit mieux, de manière générale, à atteindre de tels objectifs que d'autres tactiques telles que les manifestations, la résistance passive ou la désobéissance civile non violente.

Lorsque les finalités des terroristes sont plus limitées – par exemple faire connaître leur cause – d'autres moyens de publicité ne seraient-ils pas tout aussi efficaces et moins dommageables ? Ces dernières années, les terroristes ont parfois obtenu la libération de certains de leurs compagnons emprisonnés. Mais était-ce vraiment une victoire majeure pour leur cause ? Parmi les récentes campagnes terroristes, celle menée par certains Palestiniens à l'encontre de chefs modérés de Cisjordanie a réussi ; mais on ne peut supposer que ce succès apparent soit concluant quant à l'efficacité générale du terrorisme. De nombreux experts du terrorisme estiment même que de telles actions manquent d'efficacité, ne serait-ce que pour atteindre des objectifs politiques limités (Schelling, « What purposes can "international terrorism" serve ? », *in* Frey & Morris, 1991, 18-32). L'ironie veut que les formes les plus efficaces de terrorisme soient celles que pratiquent des États puissants. La terreur sous Staline ou sous de nombreux régimes d'Amérique centrale et du Sud semble avoir été relativement efficace. Mais rares sont ceux qui pensent qu'elle était moralement justifiée. Aux mains des tyrans et des despotes, le terrorisme semble très efficace en tant que méthode de pression sur les opposants politiques.

Lorsqu'on évalue le terrorisme en fonction de ses conséquences, il faut se demander s'il existe un autre moyen qui a autant, sinon plus, de chances d'atteindre l'objectif visé pour un moindre coût. Si le recours au terrorisme est une tactique, existe-t-il une autre tactique qui permettrait tout aussi bien d'atteindre l'objectif visé, pour un coût qu'il nous serait plus facile de supporter ? C'est là, bien sûr, que des solutions telles que la résistance passive et la désobéissance civile non violente doivent être envisagées. Ici aussi, il faut tenir compte du fait que les actes terroristes semblent souvent durcir la résistance de ceux qui sont visés par le terrorisme.

De fait, la légitimité apparente de la cause des terroristes peut facilement glisser à l'arrière-plan, tandis que les assassinats et les mutilations inquiètent et scandalisent la population prise pour cible.

Les justifications proposées par les terroristes mettent donc généralement l'accent sur les avantages attendus, mais se réfèrent parfois aussi à d'autres arguments. Les défenseurs du tyrannicide prennent comme référence biblique *Matthieu* 26 :52 : « Tous ceux qui prendront l'épée périront par l'épée. » De nombreux terroristes défendent leurs actes en déclarant que leur violence n'est qu'une réponse à la violence de ceux qu'ils ont frappés. Or, cet argument, tout en étant plausible dans le cas d'un juste tyrannicide, ne tient pas ici, car les victimes immédiates des terroristes ne sont pas les agents de la violence à laquelle ceux-ci prétendent réagir. De même, les théoriciens qui évoquent la valeur d'expression des actes terroristes, ou qui affirment que de tels actes peuvent être psychologiquement libérateurs et nécessaires à l'opprimé, semblent ignorer ce point eux aussi. C'est une chose de viser l'oppresseur ; c'en est une autre de prendre pour cible des non-combattants dans des cafés ou des magasins. Il est exclu que l'on puisse justifier le fait de « s'exprimer » aux dépens de la vie d'autrui. Si, comme le disait Robespierre : « La terreur n'est autre chose que la justice prompte, sévère... », alors les victimes immédiates doivent mériter leur sort, ou il faut pouvoir justifier d'une manière ou d'une autre le fait qu'on les prenne pour cible.

La torture

On est plus prompt aujourd'hui à condamner la torture que le terrorisme. La torture est une forme de violence, qui soulève à ce titre des questions morales similaires à celles du terrorisme. Par ailleurs, la torture est utilisée de nos jours pour dominer par la terreur, ce qui la rapproche du terrorisme.

Torturer, c'est d'abord infliger délibérément une violence à autrui, en créant ainsi une douleur extraordinaire, physique et mentale. Le supplice doit se prolonger dans le temps : frapper une personne occasionnellement n'est pas considéré comme de la torture, à moins que cela ne se répète continuellement et que cela prenne certaines formes. En principe, la torture est infligée dans un certain but. Pour comprendre les différences entre les utilisations anciennes et contemporaines de la torture, il est important d'établir des distinctions entre les différents objectifs possibles. Aujourd'hui, si la torture est interdite dans la quasi-totalité des démocraties, elle est néanmoins parfois utilisée, en tant qu'instrument de domination et de répression, ou pour vérifier des informations dans des opérations politiques, ou encore pour découvrir des complicités. L'humiliation de la victime constitue souvent un aspect non négligeable de la torture contemporaine, surtout lorsqu'elle est administrée par des États répressifs. (Parfois, lorsque la torture n'a guère d'autre but que de satisfaire le plaisir pervers ou la cruauté du tortionnaire, il est difficile de la distinguer de certaines formes de sadisme.) En plus de la terreur et de la répression, la torture peut aussi être utilisée pour arracher des confessions (vraies ou fausses). Par opposition, autrefois, la torture était un moyen d'établir la vérité, d'obtenir des preuves. Elle était aussi utilisée pour obtenir la conversion et donc pour donner le salut. Enfin, la torture peut être utilisée comme un châtiment, et infligée au coupable après que sa culpabilité a été établie.

La torture en tant qu'instrument du système judiciaire a disparu en Occident durant les XVIIIe et XIXe s. Du XIIIe s. au milieu du XVIIIe s., la « torture judiciaire » faisait partie du droit romain canon qui repose sur la preuve. Dans les cas de crimes graves, le système statutaire de la preuve exigeait, en l'absence de deux témoins (au moins), une preuve obtenue par confession. La « preuve indirecte » à elle seule ne suffisait pas à convaincre de culpabilité. La torture, administrée de manière contrôlée et délimitée, servait donc à obtenir la preuve. À noter que de nombreuses contraintes légales pesaient sur la torture judiciaire, et que la preuve ainsi obtenue devait faire l'objet d'une enquête et d'une confirmation (par le fait, par exemple, de trouver une arme dont la possession avait été avouée). Ce système remplaçait l'ancien jugement par ordalie, aboli par le IVe Concile de Latran (1215).

Les objections morales et juridiques à la torture judiciaire nous sont familières à travers les écrits de certains des premiers auteurs modernes – Montaigne, Montesquieu, Voltaire, Beccaria, Bentham. Thomasius (1655-1728), moins connu des philosophes contemporains, est souvent cité à cause de l'influence que sa critique a exercée. Nombre des objections formulées par ces auteurs étaient déjà mentionnées par les juristes romains et médiévaux. La torture, comme moyen d'obtenir la vérité, n'est pas fiable étant donné les effets de la souffrance violente sur l'organisme humain : on peut être amené à dire n'importe quoi pour faire cesser la torture. Cette considération sur la torture ainsi que l'objection générale contre la cruauté se retrouvent dans les écrits de Montaigne (*Essais*, II, 5) et des grandes figures du siècle des Lumières (par exemple Beccaria, *Des délits et des peines*, chap. XII ; Montesquieu, *De l'esprit des lois*, VI, 17 ; Voltaire, « Commentaire sur le livre *Des délits et des peines* » ; *Prix de la justice et de l'humanité*, XXIV ; « Torture », *Dictionnaire philosophique*). Ces critiques avaient déjà été émises auparavant (Augustin, *La Cité de Dieu*, XIX, 6), et elles étaient également un sujet de réflexion pour ceux qui élaboraient et administraient le système de la torture judiciaire ; les nombreuses garanties et contraintes avaient pour but d'établir la vérité et de protéger l'innocent. On a soutenu avec force

que dans la mesure où le système judiciaire de la torture en Europe était inséparable du droit romain canonique de la preuve, il ne pouvait être aboli qu'avec l'adoption, au XVIIe s., de nouvelles règles relatives à la preuve. Mais on a également souligné que ce système était déjà sur son déclin quand il fit l'objet des critiques des Lumières (Langbein, 1976).

Beccaria soulève une objection d'un certain intérêt théorique, à savoir qu'une société n'a pas le droit de punir un individu avant d'avoir établi sa culpabilité. Tel qu'il est décrit, l'argument élude la question en assimilant la torture à un châtiment ; le défenseur de la torture judiciaire ne conçoit pas nécessairement (et ne devrait pas concevoir) la torture en ces termes. Mais la question du *droit* qu'a une société d'infliger la torture pour obtenir des informations, indépendamment de l'efficacité de cette pratique, est importante. La question de savoir si la torture peut être admise comme outil de châtiment reste cependant posée (voir la Constitution américaine qui interdit tout « traitement cruel et inhabituel »). Il se peut aussi que la torture soit admissible si elle est appliquée à un coupable. (Voltaire pensait que le supplice de Ravaillac était justifié.)

Il est instructif de noter que, tandis que la plupart des utilisations modernes de la torture ne prennent pas en considération le bien-être de la victime – après tout, on cherche à lui faire du mal –, certaines utilisations de la torture par l'Inquisition avaient pour but le bien du supplicié (le salut éternel de son âme). En principe, donc, la torture pourrait avoir des justifications relatives au bien de la personne torturée. Mais il est difficile de souscrire à ces vues aujourd'hui.

La torture (physique) est rarement utilisée comme un instrument de châtiment aujourd'hui, bien que les sanctions violentes associées à la loi islamique, qui connaît actuellement un regain d'influence dans différentes parties du monde, puissent s'apparenter à la torture. Il existe cependant d'importantes différences. La torture n'est pas limitée dans la durée : on torture sa victime jusqu'à obtenir ce que l'on cherche (par exemple des informations, une confession, une satisfaction). Inversement, la torture infligée pour châtier est rarement illimitée dans le temps, les peines et leur durée étant décidées par avance.

La torture doit-elle être violente et entraîner la douleur physique, comme l'implique notre définition ? Les principaux exemples de torture sont certainement violents et physiquement douloureux. Mais certains des moyens de torture les plus efficaces sont non violents et n'attaquent pas nécessairement ou directement l'organisme de la victime – c'est le cas par exemple de la privation sensorielle (privation de lumière, de sommeil, de nourriture). Il s'agit pourtant de torture lorsque ces traitements sont infligés pour atteindre certains buts, tels que ceux mentionnés plus haut. (La privation sensorielle peut aussi être un châtiment.) Notre définition devrait probablement être modifiée pour inclure les formes non violentes de la torture, ainsi que certains traitements qui ne sont pas (immédiatement) physiquement douloureux. On pourrait alors se demander si le fait de tourmenter une personne en la privant d'une chose qu'elle veut ou dont elle a besoin (par exemple l'affection, l'information) ne constituerait pas une forme de torture.

D'un point de vue moral, la torture est-elle jamais admissible et si oui, à quelles fins ? Est-elle toujours un mal ? À la différence du terrorisme, la torture peut être employée contre un coupable (ou un suspect) aussi bien que contre un innocent. Il est peu vraisemblable qu'on puisse jamais justifier la torture d'une personne qui est reconnue comme innocente (au sens de non coupable). Mais qu'en est-il d'un individu qui assume des responsabilités et possède des informations qu'il est important et urgent d'obtenir ? Supposons que l'on détienne un membre d'un groupe de criminels ou de terroristes qui a posé, à Paris ou à Oklahoma City, plusieurs bombes à retardement. Serait-il admissible de torturer cet individu pour savoir où se trouvent les bombes ? La culpabilité de la personne fait-elle une différence ? Les conséquentialistes, de manière prévisible, pèseront les avantages attendus contre le prix à payer, en prenant en compte le bien-être de tous. Il se pourrait bien qu'ils concluent dans certains cas que la torture est justifiée. (À supposer qu'on admette la torture, il sera important d'en examiner les effets à long terme ainsi que les conséquences que cela aurait sur les institutions, examen qui pourrait souvent conduire au rejet de la torture.) Le statut moral de la victime potentielle de la torture pourrait introduire une différence pour d'autres théories morales. On pourrait concevoir qu'une personne ayant commis un crime grave, par exemple la pose de puissantes bombes à retardement dans une grande ville, perde une partie de ses droits, dont celui de ne pas être torturé. Des considérations telles que celles débattues plus haut dans le cas du terrorisme peuvent s'appliquer ici.

Les moralistes qui attachent une grande valeur à la dignité humaine résistent fortement à justifier la torture, du moins telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui. Car la torture à des fins politiques est en grande partie une agression de la personne : on tente de casser un individu en lui causant d'insupportables souffrances, en le détruisant ou en le blessant dans sa chair, au point de briser sa volonté. Si l'on peut concevoir que certaines formes de torture non violentes puissent être administrées sans porter atteinte à la dignité de la victime, il est douteux que cela puisse être vrai d'autres formes de torture. La plupart des tortionnaires d'aujourd'hui cherchent à briser leurs victimes, et on voit mal comment cela pourrait se faire sans porter atteinte à la personne, à son autonomie et à sa dignité.

► ALLEG H., *La Question*, Paris, Minuit, 1958. — BECCARIA, *Des délits et des peines*, Genèse, Droz, 1965, § XVI (*Dei deletti e delle pene*, 1764). — CAMUS A., *Les Justes*, Paris, 1950. — COADY C. A. J., « The morality of terrorism », *Philosophy*, 60, janv. 1985, 47-69. — FANON F., *Les Damnés de la terre*, Paris, 1968. — FREY R. G. & MORRIS C. W. éd., *Violence, Terrorism, and Justice*, Cambridge, Univ. Press, 1991. — FURET F., LINIENS A. & RAYNAUD Ph., *Terrorisme et Démocratie*, Paris, Fayard, 1985. — GEISMAR A., *L'Engrenage terroriste*, Paris, Fayard, 1981. — LANGBEIN J. H., *Torture and the Law of Proof*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1976. — LAQUEUR W. & ALEXANDER Y. éd., *The Terrorism Reader ; A Historical Anthology*, éd. rev., New York, New American Library, 1987. — MELLOR A., *Je dénonce la torture* (1961), Paris, Mame, 1972. — MERITENS P., *Les Masques du terrorisme*, Paris, Pocket, 1993. — MONTAIGNE, *Essais* (II, 5), éd. Villey, Paris, PUF, 1965. — MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, in *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard « Pléiade », 1951 (VI, 17). — PETERS E., *Torture*, Oxford, Blackwell, 1985. — RAPOPORT D. C. & ALEXANDER Y. éd., *The Morality of Terrorism*, 2ᵉ éd., New York, Columbia Univ. Press, 1989. — ROBESPIERRE M., « Rapport sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention », 18 pluviôse an II (5 févr. 1794), *in* VELLAY Ch. éd., *Discours et rapports de Robespierre*, Paris, Charpentier & Fasquelle, 1908. — SERVIER J., *Le Terrorisme*, Paris, PUF, 1992. — VIDAL-NAQUET P., *La Torture dans la République*, Paris, La Découverte, 1975. — VOLTAIRE, « Commentaire sur le livre *Des délits et des peines* », XII ; « Torture », *Dictionnaire philosophique ; Prix de la justice et de l'humanité*, art. XXIV. — WALZER M., *Just and Unjust Wars*, New York, Basic Books, 1977. — WARNER M. & CRISP R. éd., *Terrorism, Protest and Power*, Aldershot (Angl.), Elward Elgar, 1990. — WIEVIORKA M., *Face au terrorisme*, Paris, L. Levi, 1995 ; *Sociétés et Léninisme*, Paris, Fayard, 1988 ; *Sociétés et terrorismes*, Paris, Fayard, 2ᵉ éd., 1998. — WILKERSON B. T., *Terrorism and Collective responsibility*, Londres / New York, Routledge, 1992. — Coll. : Armistice International : *La Torture, instrument de pouvoir, fléau à combattre*, Paris, Le Seuil, 1984. — *Terroristes*, *Esprit*, 1986.

Christopher W. MORRIS

→ *Anarchisme ; Guerre et paix ; Justice internationale ; Mal, finitude, temporalité ; Mal, souffrance, douleur ; Montaigne ; Violence.*

THÉODICÉE

Le terme « théodicée » a été formé par Leibniz à partir de deux mots grecs, *théos* / θεός et *dikè* / δίκη, qui signifient « Dieu » et « Justice » ; les *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710) sont donc un traité de la justice divine, dont l'objet est de *plaider la cause de Dieu*, en le disculpant des accusations dont l'existence du mal peut être le prétexte. Chez Leibniz, cette tentative prend place dans une philosophie *rationaliste* et *spéculative*, qui se fonde sur la thèse de l'universelle rationalité de ce qui advient dans le monde, tout en considérant celui-ci (contrairement à ce que faisait Spinoza), comme un tout *finalisé*, créé et produit par un Dieu transcendant ; le « principe de raison » (*nihil est sine ratione*, rien n'existe sans raison) n'implique pas seulement que rien n'arrive sans cause, mais aussi que tous les événements ont une *raison d'être* finale, de telle sorte que, d'un côté, d'autres « mondes » auraient été *possibles* et que, de l'autre, le monde réel, s'il n'est pas *le seul monde possible* est le *meilleur des mondes possibles.* Le projet leibnizien est donc d'abord le fruit de la rencontre entre les ambitions du rationalisme moderne et un problème évidemment antérieur qui est celui du *sens* du mal ou plus précisément de la compatibilité entre la *perfection de Dieu* (qui inclut la toute-puissance, la sagesse, la bonté et la justice) et *l'existence du mal* ; la théologie chrétienne classique n'a nullement ignoré ce problème et c'est en ce sens que l'on peut parler d'une « théodicée » de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin ; plus profondément encore, on peut noter que, sur ce point comme sur d'autres, la pensée chrétienne n'a pu se déployer qu'en reprenant le langage, les concepts et les questions de la philosophie classique : la pensée grecque, notamment chez Platon et chez ses disciples, a déjà exploré avec beaucoup de précision certains aspects essentiels de ce que les modernes appellent le problème de la théodicée (Leibniz reprend d'ailleurs explicitement certains arguments de Platon). Tel qu'il se constitue dans la philosophie platonicienne, le problème de l'explication du mal est d'abord onto-théologique : pourquoi l'ordre du monde, produit de l'action intelligente d'un Dieu bon, présente-t-il des imperfections, qui paraissent en elles-mêmes *mauvaises* ? Mais il est aussi, indissolublement, « moral » (ou politique) et religieux : l'existence du mal dans le monde pose la question de savoir si les affaires humaines sont ou non indifférentes à Dieu, ou aux dieux (ce qui modifie sensiblement le sens du culte que l'on doit leur porter) et l'idée que le monde est le fruit de l'action ordonnatrice d'un Dieu bon n'est pas non plus sans conséquences pour la définition de ce qui fait la bonté d'une action humaine. Cette triple dimension, « métaphysique », « religieuse » et « pratique », se retrouve dans toute l'histoire du problème de la théodicée (ou du sens du mal) de Platon jusqu'à nos contemporains ; il serait évidemment vain de prétendre ici reconstituer l'ensemble de cette histoire : tout au plus essaiera-t-on de dégager quelques constantes, afin de mieux montrer ce qui fait l'originalité, sur ce point, du « grand rationalisme » du XVIIᵉ s., et d'esquisser une interprétation du devenir ultérieur de la théodicée. Pour cela, le mieux est peut-être de partir de son relatif discrédit dans la pensée contemporaine, avant d'analyser les raisons de ceux qui ont voulu plaider la cause de Dieu.

Philosophie et religion

Dans la pensée contemporaine, le problème de la théodicée peut s'entendre à la fois comme un

problème *universel*, qui se pose à tout homme lorsqu'il fait l'expérience du *mal* (dans les trois dimensions de la souffrance, de la faute et de l'injustice) et comme une question purement *spéculative*, issue d'un effort illusoire pour résoudre *théoriquement* une question fondamentalement *pratique* (ou *religieuse*). De manière significative, cette dualité d'approche reflète très largement l'opposition entre le point de vue des *sciences humaines* et celui de la *phénoménologie*, qui exprime une polarité fondamentale de la pensée contemporaine. Le premier point de vue est exprimé avec beaucoup de rigueur dans la sociologie de la religion de Max Weber ; pour celui-ci, la nécessité de résoudre le problème des tensions entre le « monde » et le « divin » constitue la matrice universelle du développement des grandes religions : toutes les religions doivent résoudre la question de l'origine de l'injustice dans le monde (qui se traduit à la fois par la souffrance des innocents et par les désaccords possibles entre les valeurs mondaines et les exigences des dieux) ; les « théodicées » répondent ainsi à un « besoin métaphysique de trouver un sens à ces tensions innombrables » (Weber, 1986, 32), mais, en contrepartie, il ne peut y avoir que des différences de degré entre les différentes réponses au problème du mal, qui se situent sur une échelle continue de rationalité : l'élaboration philosophique du problème de la justification du mal n'est qu'un cas particulier de la « rationalisation ». Dans la perspective phénoménologique, au contraire, le sens de la religion ne peut être trouvé qu'au terme d'une mise hors circuit des savoirs constitués ou des idéalisations qui l'ont obscurci ; comme le suggère Paul Ricœur, la « théodicée », au sens précis que le mot a chez Leibniz, représenterait sans doute ici le plus puissant obstacle à la compréhension du problème du mal, qui met radicalement en question l'« exigence de cohérence logique, c'est-à-dire à la fois de non-contradiction et de totalité systématique » (Ricœur, 1986, 13). À une « expérience du mal » qui s'exprime dans les deux registres du « blâme » et de la « lamentation » succèdent ainsi « plusieurs niveaux de discours d'où se dégage une rationalité croissante » (le « mythe », la « sagesse », la « gnose » et la « gnose anti-gnostique ») (*ibid.*, 18), et dont la théodicée systématique, ce « fleuron de l'onto-théologie » (*ibid.*, 13), constitue la forme ultime ; même si la compréhension authentique du problème du mal n'est pas une simple reprise de l'expérience, elle suppose donc une critique de ces discours rationalisants, qui atteint en tout premier lieu la théodicée. Ces deux approches sont plus complémentaires qu'opposées, car elles ont en commun de privilégier l'analyse de l'*expérience* du mal sans s'intéresser aux *raisons* invoquées par les grandes théodicées philosophiques, comme si l'éthique (et la religion) étaient des objets plus dignes de réflexion que l'argumentation philosophique elle-même : la phénoménologie et la sociologie s'accordent ici pour faire de la métaphysique rationaliste un simple approfondissement d'un « besoin métaphysique » plus originaire. Si l'on veut vraiment comprendre le sens *philosophique* de la théodicée, il faut peut-être adopter le parti inverse, et privilégier l'analyse des arguments de ceux qui veulent plaider la cause de Dieu, ou des dieux ; pour l'essentiel, ces arguments apparaissent déjà chez Platon, dans le contexte d'une *critique philosophique de la religion instituée*, elle-même inséparable d'une remise en cause de l'*impiété* inhérente à une certaine philosophie ; ils jouent en outre un rôle important dans l'apologétique chrétienne, bien avant la systématisation opérée par Leibniz.

De Platon à saint Augustin

Chez Platon, le problème des relations entre la bonté et la puissance des dieux (ou de Dieu) et l'existence de l'injustice dans le monde est à la fois *théologico-politique* et *cosmologique*. Dans la *République*, Socrate montre qu'une cité juste ne peut se passer de légiférer sur les questions religieuses et qu'elle doit notamment éradiquer tout ce qui, dans la religion traditionnelle des Grecs, tend à faire croire que les dieux pourraient être les auteurs des maux que subissent les hommes ; il est certes vrai que les dieux châtient les hommes pour leurs fautes, mais ils ne font ainsi que rétablir la justice et ils ne sont donc pas la cause du mal (qui provient de l'action des hommes) : la première des lois sur les dieux posera donc que « le dieu n'est pas la cause de toutes les choses, mais seulement des biens ». Le même problème est repris dans le livre X des *Lois,* dans le contexte d'une analyse de la législation pénale, où l'« Athénien » propose d'instituer trois dogmes légaux, nécessaires pour prévenir les effets civiques de l'impiété : les dieux existent, ils ont le souci des affaires humaines et leur Justice est incorruptible (et donc inflexible). Ces lois seront précédées d'un préambule qui, même s'il n'exprime pas directement la pensée ultime du philosophe, reprend néanmoins des thèmes majeurs de la « théologie » de Platon, telle qu'on la trouve dans d'autres dialogues comme le *Phédon*, le *Philèbe*, *Le Sophiste* et, surtout le *Timée.* Ce qui se dégage de ces différents textes, c'est bien, pour parler comme Leibniz, un plaidoyer pour la « cause de Dieu », qui est dirigé à la fois contre la religion traditionnelle et contre certains aspects majeurs de la pensée « rationnelle » antérieure.

Les *Lois* proposent une religion qu'on pourrait dire « rationalisée », puisqu'elle exclut la magie et la superstition et qu'elle prétend prévenir les doutes des citoyens sincères mais insuffisamment éduqués que la piété traditionnelle ne parvient pas à satisfaire. D'un autre côté, l'argumentation de l'Athénien contre l'athéisme repose sur un renversement complet de la doctrine des « Physiciens » présocratiques, qui modifie profondément la rela-

tion entre la religion et la philosophie. Les Physiciens ont eu le mérite de comprendre que la « Nature » était le premier principe des choses, mais ils n'ont pas compris qu'elle ne pouvait l'être que grâce à l'activité d'une intelligence ordonnatrice, ce qui implique l*a priorit*é de l'Âme sur le corps, dans le monde comme dans l'homme (*Lois*, X, 892 *c*). Par là, Platon se pose en adversaire à la fois des Physiciens et des Poètes : si l' « Art divin » ordonne la Nature, le monde n'est pas issu du « chaos » primitif (Hésiode) ou du jeu du hasard et de la nécessité (Démocrite), car ce qu'il a de bon et d'harmonieux provient de la finalité qui est inscrite en lui par les dieux (ou un Dieu « démiurge »), et qui imite elle-même l'ordre intelligible du Bien.

Le deuxième dogme civil des *Lois* (les dieux ne sont pas indifférents aux affaires humaines) conduit Platon à présenter une eschatologie fondée sur deux thèses majeures, qui annoncent avec beaucoup de précision les théodicées ultérieures. Le premier argument, opposable à ceux qui se plaignent des maux particuliers qui les affectent, consiste à montrer que ceux-ci concourent au bien général (sans contredire le bien propre de chacun, qui réside dans la juste rétribution de ses actes, et non pas seulement dans son bien-être) : « Tu te fâches, faute de comprendre de quelle manière ce qui a égard à ta personne concourt au plus grand bien tant de l'univers que de toi » (*Lois*, X, 903 *d*). Le deuxième, qui annonce le thème leibnizien et surtout malebranchiste de la « simplicité des voies », réside dans l'idée que l'action des dieux obéit à un principe de simplicité ou d'économie de moyens : les hommes sont récompensés ou punis « de la manière qui présente pour les dieux le plus de facilité par rapport à la providence générale » (*ibid.*, 903 *e*) (le troisième dogme civil, qui pose l'inflexibilité de la Justice divine est d'ailleurs une conséquence de cette rationalité formelle de l'action des dieux).

La théologie politique des *Lois* appelle donc bien quelque chose comme une « théodicée », qui implique à la fois que la religion soit épurée de ce qu'elle a d'irrationnel et que la raison (ou la philosophie) se voie donner comme tâche de prouver l'existence des dieux et de plaider leur cause en montrant que le monde est effectivement gouverné par une Providence attentive, qui n'autorise le mal que pour un bien plus grand. Cette « théodicée » n'est pas une doctrine purement civile et le *Timée* en donne une présentation cosmologique générale où l'on trouve déjà l'essentiel des arguments que l'on peut avancer en faveur de la compatibilité de la bonté de Dieu et de l'existence du mal. Le monde est bon, et le Démiurge a lui-même été « saisi d'admiration » devant la bonté de son ouvrage (*Timée,* 37 *c* ; pour les chrétiens, ce texte évoque évidemment le récit de la Genèse : « Dieu vit que cela était bon ») ; le monde est donc très beau – ou le plus beau possible : « Il n'était pas loisible, ni il ne l'est, à l'être le meilleur, de faire autre chose que le monde le plus beau » (*ibid.*, 30 *a*). Le monde n'est pas pour autant parfait : il est inférieur à son modèle et à son auteur, qui a simplement voulu que « toutes choses fussent bonnes » « dans la mesure du possible » (*ibid.*, 30 *a*) ; cette imperfection est la trace et l'effet du manque d'intelligence de la matière, ce qui signifie, selon une doctrine que Plotin devait développer avant que saint Augustin la reprît dans un contexte chrétien, que le mal n'est rien d'autre qu'un *manque* ou une *privation*. Le problème du mal est donc d'abord celui des rapports entre la *finalité* que le Démiurge imprime dans les choses et la *nécessité aveugle* de la matière ; ce rapport ne se réduit pas à un conflit : le Dieu a su « ruser » avec la nécessité, et les causes mécaniques sont comme des « accessoires dont un Dieu se sert comme d'auxiliaires pour réaliser autant qu'il se peut l'essence du meilleur » (46 *c*) ; en articulant ainsi le raisonnement téléologique sur la nécessité, la cosmologie ouvre une voie à la théologie : elle permet de comprendre comment le mal (qui n'est que l'absence d'ordre) peut être mis au service du bien par la Providence.

Si Platon a donné d'emblée le modèle de la manière dont un « théisme » rationnel peut répondre au problème du mal, l'histoire ultérieure de la « justice de Dieu » ne se réduit nullement à une répétition du platonisme. La nouveauté décisive vient évidemment du christianisme, dont la théologie est à l'évidence incompatible avec beaucoup des thèses admises dans la philosophie païenne, y compris chez Platon. Le Dieu des chrétiens est un *créateur tout-puissant*, là où le démiurge platonicien ne faisait qu'introduire de l'ordre dans une matière préexistante ; en outre, la conception chrétienne du salut rompt sur deux points essentiels avec l'héritage platonicien : la créature cherche à se réunir à un Dieu qui reste toujours transcendant (et non pas à rejoindre un ordre divin dont elle participe) et son salut ne dépend plus seulement de la juste et impartiale rétribution de ses mérites mais aussi et surtout d'un don *gratuit,* et peut-être arbitraire, de Dieu. D'un autre côté, cependant, la théologie chrétienne pouvait trouver de considérables mérites à une philosophie comme celle de Platon, qui critiquait l'impiété des anciens païens, et qui montrait que l'ordre naturel (cosmologique *et* politique) ne pouvait être et subsister que grâce au gouvernement intelligent de la Providence. Dans le contexte chrétien, le problème du mal est d'abord celui du *péché* (*unde malum faciamus ?* d'où vient que nous faisons le mal ?), mais cela n'empêche pas qu'il faut plus que jamais répondre à la question de la compatibilité entre la toute-puissance *et la bonté* de Dieu et l'existence du mal. Historiquement, c'est à saint Augustin qu'il appartint d'opérer la première synthèse acceptable entre la révélation chrétienne et la philosophie.

Saint Augustin fut d'abord manichéen et il est donc parti de l'idée que le Mal était un principe actif, en conflit avec un Dieu bon, mais pas tout-puissant ; une fois converti, il retourna son talent contre le manichéisme et s'attacha donc au contraire à montrer que le mal n'est rien de positif, ce qui le conduisit assez naturellement à se rapprocher des thèses platoniciennes. Son esprit sérieux et tourmenté par le péché ne pouvait cependant pas éviter de voir le problème posé par le mal, dont les termes sont parfaitement résumés par Étienne Gilson : « Si le mot Dieu a un sens, il ne peut désigner qu'un être parfait, auteur responsable de toutes choses ; or, dire qu'il y a du mal dans l'homme, c'est admettre l'imperfection de l'univers. Comment concilier l'imperfection de l'œuvre avec la perfection de l'ouvrier et comment y porter remède ? » (Gilson, 1982, 185). La solution augustinienne de ce problème est habile et elle préserve assez bien les droits de l'orthodoxie (ce qui est son principal souci : Augustin est d'abord un évêque, pas un philosophe) ; elle présente cependant des difficultés considérables, qui suffisent à expliquer la division de sa postérité.

La thèse de saint Augustin combine une métaphysique d'origine platonicienne avec le donné biblique. Des platoniciens provient la définition du mal comme *privation*, dont le pendant logique est que la bonté du monde est le fruit de l'action intelligente de Dieu ; la version augustinienne est plus radicale, parce qu'elle la mêle à l'idée biblique que le monde a été créé *ex nihilo* par Dieu : le mal n'est pas seulement un déficit d'ordre mais un *néant* et, inversement, l'action de Dieu est bonne parce qu'elle amène à l'*être* des choses qui sont bonnes dans la mesure même où elles sont. La doctrine augustinienne de la création est donc d'un certain point de vue radicalement « optimiste », et favorable à la « Nature » : en tant qu'il *est*, le monde est *bon* ; d'un autre côté, néanmoins les choses créées, bonnes par nature, sont également *corruptibles* puisqu'elles ont été créées à partir du néant, et c'est précisément de cela que provient la possibilité du mal. Saint Augustin exprime cette idée par une formule frappante dont la pensée médiévale devait faire un très large usage : le mal est la privation d'un bien *dû*, c'est-à-dire d'un bien que la chose *devrait avoir* ; c'est ce qui permet à saint Augustin de concilier l'idée que les « natures » sont toutes en tant que telles bonnes, sans pour autant nier leur *inégale* bonté ou perfection : c'est un mal pour un homme d'être sourd ou aveugle, pas de ne pas être un ange. Les mérites de cette théorie sont évidents du point de vue de l'orthodoxie chrétienne (qui doit défendre à la fois la Nature et la Grâce...) : elle disculpe Dieu de toute responsabilité dans le mal (simple néant) tout en interdisant aux créatures de s'insurger contre l'ordre de la Nature, dont elle garantit en quelque sorte la structure hiérarchique. Elle reste néanmoins doublement fragile, car elle ouvre en fait la voie aux deux thèses majeures de Leibniz : le mal contribue au bien et son fond se trouve dans le mal « métaphysique », c'est-à-dire dans la finitude de la créature.

L'idée que le mal (partiel) contribue au bien final du tout découle directement de la thèse initiale : la création *ex nihilo* est un bien, mais elle ne peut pas se faire... sans mal, puisque celui-ci est consubstantiel au néant dont les choses sont tirées. Elle a des conséquences considérables sur le statut du mal « naturel », mais aussi sur celui du mal « moral ». Le mal est comme l'ombre dans le tableau, qui fait mieux ressortir la lumière, les défauts des parties sont la condition de la beauté de l'ensemble : tous ces thèmes leibniziens sont présents chez saint Augustin (voir par exemple *La Cité de Dieu*, XI, 22 et XII, 5). De la même manière, le libre arbitre, qui nous permet de mener une vie droite (et qui justifie que l'on nous impute nos fautes) est un bien dont la contrepartie est la possibilité de faire le mal : la réciproque de cette thèse est évidemment que le mal moral est lui aussi la condition d'un bien supérieur (c'est parce que l'homme peut faire le mal qu'il peut aussi être sauvé). L'action de la Grâce elle-même suppose que le mal est la condition d'un bien supérieur : le péché originel fut une *felix culpa*, et « là où le péché abondait, la grâce a surabondé. » En outre, si l'on pose, comme le fait saint Augustin, que créer, c'est tirer du néant, et que la création *ex nihilo* est la cause ultime du mal, naturel ou moral, il semble bien que l'on n'est plus très loin de l'autre thèse de Leibniz, qui fait de l'« imperfection originale des créatures » la cause ultime du mal. L'examen de la théologie de saint Augustin conduit donc à s'interroger sur ce qui la distingue des théodicées modernes ; en dernière analyse, ce qui est ici déterminant, c'est que saint Augustin refuse de remonter plus haut que la *volonté* de Dieu : celle-ci est l'ultime explication de l'origine des choses et « il est absurde de prétendre aller au-delà d'elle pour chercher de ses actes une raison, un principe, un ordre qui la dépasserait et qu'elle ne tirerait pas d'elle-même » (Gueroult, 1959, II, 51-52). Nous devons dire que le monde est bon, nous pouvons penser que le mal est la condition de l'ordre, mais rien ne nous autorise à dire que Dieu, dont la volonté est radicalement insondable, a créé « le meilleur des mondes » (Leibniz), ni que, chez lui, le principe de la simplicité des voies vient est venu limiter celui de la bonté de l'ouvrage (Malebranche). L'univers créé est aussi bon qu'il pouvait l'être mais Dieu aurait pu néanmoins en créer d'autres, ou le créer par d'autres voies : c'est cet équilibre entre l'affirmation de l'optimisme et la transcendance de Dieu qui s'est rompu dans la pensée moderne.

Malebranche et Leibniz

Dans les grandes théodicées modernes, la raison ne prétend plus simplement montrer que Dieu

n'est pas « responsable » du mal, mais montrer que le monde créé est le « meilleur des mondes possibles », ou du moins qu'il inclut le *maximum* de perfection compatible avec la nature de son Créateur : Dieu n'aurait donc pas pu, en toute rigueur, créer un *autre* monde sans que celui-ci soit moins bon (ou sans déroger aux règles nécessaires qui régissent son action). Dans le contexte « cartésien » où se situe la pensée de Malebranche et de Leibniz, cette entreprise suppose une rupture de fond avec Descartes, tout en s'appuyant sur certains éléments de sa philosophie. Descartes reprend en effet sous une forme nouvelle la thèse de l'*incompréhensibilité de Dieu*, qui constituait l'interdit majeur qui empêchait l'apologétique augustinienne de se développer en une « théodicée » complète ; pour Descartes, l'incompréhensibilité de Dieu a pour conséquence la *création des vérités éternelles* : les principes qui déterminent l'ordre dans le monde dépendent donc de vérités créées, ce qui signifie qu'ils ne s'imposaient pas à l'action créatrice de Dieu. D'un autre côté, si incompréhensible que soit pour nous la nature de Dieu, nous savons qu'il est tout-puissant et que, pour que la connaissance humaine soit possible, il doit aussi être véridique ; la réflexion sur ce mal particulier qu'est l'*erreur* conduit donc à reposer le problème classique de la compatibilité entre le mal (l'erreur), la bonté de Dieu (Sa véracité) et sa toute-puissance et c'est sur cette question que l'on trouve chez Descartes des analyses qui annoncent les thèses de Malebranche et de Leibniz (Gueroult, 1968, II, 208-211). Il suffira à ces derniers de poser que l'entendement divin a, dans son œuvre créatrice, agi selon des principes qui découlent de vérités éternelles et *incréées* pour conférer une portée métaphysique et morale radicalement nouvelle à leur plaidoyer pour la « cause de Dieu ».

Malebranche et Leibniz considèrent l'un et l'autre que Dieu a limité au minimum la place du mal dans le monde, en créant le maximum de bien compatible avec la perfection de Son activité créatrice. Leurs réponses diffèrent sur le point suivant ; pour Leibniz, Dieu a créé *le meilleur des mondes possibles*, en ce sens qu'aucun monde créé n'aurait pu être meilleur, quelles que fussent les voies de sa création ; pour Malebranche, il est vrai que le monde *aurait pu être meilleur*, mais ses imperfections, qui sont réelles, sont la contrepartie nécessaire de la *simplicité des voies* de la création, qui est seule compatible avec la majesté divine. Il faut cependant remarquer que les deux principes, du « meilleur » et de la « simplicité des voies » sont présents chez les deux auteurs : c'est leur position relative qui varie. Pour Leibniz, la simplicité des voies fait partie des « règles de perfection de la divine conduite », mais elle doit être mise en balance avec la richesse des effets (*Discours de métaphysique*, § 5) ; pour Malebranche, un monde meilleur aurait pu sans doute être conçu, mais Dieu n'aurait sans doute pas pu le créer, puisqu'il était exclu qu'il dérogeât au principe de la « simplicité des voies » : en ce sens, le monde de Malebranche est bien lui aussi « le meilleur des mondes possibles ». En choisissant de donner la priorité à l'un ou l'autre des deux principes, on s'engage dans deux philosophies bien distinctes, dont les différences se répercutent sur l'ensemble des questions traitées, de la métaphysique à la philosophie morale.

Si le Dieu de Descartes était semblable à un *monarque absolu*, qui n'est pas même lié par les « lois fondamentales » que sont pour Lui les « vérités éternelles », le Dieu de Leibniz est plutôt semblable à un *entrepreneur* qui cherche à minimiser ses coûts et à augmenter ses gains (Elster, 1975). Pour expliquer l'action divine, en effet, Leibniz, qui reprend et transforme ici des analyses de saint Thomas d'Aquin, distingue deux modalités de la volonté de Dieu (*Essais de théodicée*, § 22, *Monadologie*, § 90). La *volonté antécédente* veut le bien en soi, mais la synthèse entre les différents biens possibles requiert la médiation de la *volonté conséquente* qui « va aux combinaisons » et qui lorsqu'un bien s'attache à un mal, conduit à choisir parmi toutes les combinaisons possibles celle où le bien « surpasse le mal » ; la *volonté finale* (qui précède la création) sera donc celle qui, après avoir opéré le calcul de tous les biens et de tous les maux possibles, choisira la combinaison propre à créer le *meilleur des mondes*, qui est comparable à la *résultante* d'un ensemble complexe de forces. *Du point de vue de Dieu*, la bonté de l'action requiert donc à la fois la *priorité du Bien* sur la forme légale et la détermination du choix final par le calcul des *conséquences* : dans le langage de la philosophie morale contemporaine, Dieu est « conséquentialiste ». Il reste à savoir ce qu'il en est pour l'homme ou, plus généralement, pour les créatures finies ; pour cela, il faut bien distinguer entre la *Loi*, la *Nature* et la *Grâce*.

Contrairement à une objection courante (à laquelle Leibniz a répondu : voir *Essais de Théodicée*, préface), l'affirmation de l'universelle validité du principe de raison suffisante n'entraîne nullement la ruine du point de vue pratique ou de la morale commune. Pour le sujet fini, en effet, la liaison des effets et des causes n'est pas l'équivalent d'un *destin* qui rendrait l'effort inutile, car elle se présente sous la forme d'une *loi*, nécessaire ou probable, qui permet de prévoir les conséquences d'un acte et d'effectuer un choix éclairé ; le sophisme de la « raison paresseuse » est donc écarté : « Il est faux que l'événement arrive quoi qu'on fasse ; il arrivera si on fait ce qui y mène ; et si l'événement est écrit, la cause qui le fera arriver est écrite aussi. Ainsi la liaison des causes et des effets, bien loin d'établir une conséquence préjudiciable à la pratique, sert à la détruire » (*op. cit., loc. cit.*). La contrepartie morale de la théodicée, qui découle de la différence entre le point de vue fini de la créature et celui de l'entendement infini

de Dieu, c'est donc que, *pour nous*, la loi reste première par rapport au calcul des conséquences : de manière somme toute classique, Leibniz considère donc que l'ignorance où nous sommes des choix particuliers de Dieu entraîne *pour nous, être finis*, le devoir d'obéissance à la loi naturelle (René Sève, 1989, chap. IV).

Leibniz conçoit donc dans termes très classiques la relation entre l'homme et la loi, mais elle se situe chez lui dans une conception assez profondément nouvelle de la *nature*, qui provient de sa doctrine du « mal métaphysique » et qui s'exprime pleinement dans la « monadologie » : le monde est constitué d'individus ou d'atomes spirituels uniques par essence, les « monades ». Nous avons vu que, conceptuellement, la théorie du mal métaphysique se présente comme un prolongement logique de la réflexion de saint Augustin sur l'idée du *mal* dans son rapport à celle du *néant* ; elle suppose néanmoins une inflexion subtile, qui fait que la « Nature » de Leibniz n'est plus tout à fait ni celle des classiques, ni celle de saint Augustin. En insistant sur le fait que les natures créées sont bonnes en tant que telles, le plus grand des Pères de l'Église reprenait d'ailleurs à son compte la thèse fondamentale des philosophes païens : même si, pour lui, le secours de la Grâce est indispensable au salut, il demeure que, pour chaque créature, sa fin est d'accomplir sa nature propre, qui lui est *commune* avec les êtres de la même espèce, et non pas de poursuivre un perfectionnement indéfini. Il n'en va plus de même chez Leibniz, comme le montre l'usage qu'il fait de la notion aristotélicienne d'*entéléchie*. Alors que, pour Aristote, l'entéléchie était l'état de perfection atteint par un être lorsqu'il accomplit pleinement sa nature, elle est pour Leibniz la tendance qui pousse chaque « monade » à se développer et à produire à partir d'elle-même toute la diversité dont elle est capable ; la fin naturelle des êtres (et en tout premier lieu des *hommes*) est donc d'affirmer leur *individualité* propre et non d'accomplir leur nature commune. La morale n'est donc plus ancrée dans la considération de la « nature humaine » ; parallèlement, la notion d'un « mal métaphysique », lié à l'imperfection originale de la créature, ouvre la voie à l'idée d'un *progrès indéfini* qui constitue, pour le sujet fini, l'horizon de son activité pratique (cette thèse n'est pas en elle-même conforme à l' « optimisme » leibnizien : le monde *est* le meilleur possible, il n'a donc pas à le *devenir* ; mais, c'est bien dans un contexte leibnizien – celui d'une « monadologie pratique » – que le jeune Fichte l'a défendue ; voir Philonenko, 1966).

Parallèlement à la transformation du concept de nature, le statut de la *Grâce* connaît lui aussi un changement important, qui permet à Leibniz de trancher au bénéfice de la Nature les hésitations de saint Augustin. Celui-ci admettait la complémentarité de la Grâce et de la Nature, tout en insistant sur l'insuffisance de cette dernière ; mais il reconnaissait aussi que, puisque la nature non corrompue est en tant que telle bonne, les lois de la nature sont fondamentalement les mêmes que celles de l' « Ordre » (voir *Contra Faustum*, XXVI, 3, et les remarques de Gueroult, 1959, II, 46-49) ; Leibniz résout la difficulté en faisant de la Grâce un cas particulier de l'Ordre (de l' « harmonie ») qui agit en pleine continuité avec la Nature : « L'harmonie fait que les choses conduisent à la Grâce par les voies mêmes de la Nature » (*Monadologie*, § 88), et l'avènement de la Cité de Dieu s'accomplit sans rupture avec la Nature (*Monadologie*, § 84-90) ; *Discours de métaphysique*, § 35-37). La théodicée de Leibniz a donc des conséquences théologico-politiques considérables : la justification de Dieu n'a plus comme conséquence la subordination de la politique à la religion (comme c'était le cas aussi bien chez Platon que chez saint Augustin), elle ouvre au contraire la voie à l'idée d'une autorégulation du monde humain, qui fait paradoxalement de l'émancipation religieuse de la cité terrestre la condition de la réalisation de la Cité de Dieu.

L'autre tentative du rationalisme moderne pour résoudre le problème de la conciliation entre l'existence du mal et la perfection de Dieu, celle de Malebranche, pose des problèmes symétriques. Comme Leibniz, Malebranche abandonne la théorie cartésienne de la création des vérités éternelles pour affirmer la priorité, dans la Création, de l'intelligence de Dieu sur Sa volonté, mais il place au premier plan le principe de la *simplicité des voies*, sauf à admettre que l'ouvrage divin n'est pas « absolument » le meilleur. Il se situe donc du même côté que Leibniz, contre le volontarisme de saint Augustin, tout en se distinguant de lui par un *théocentrisme* radical qui modifie profondément le statut de la nature créée. La conséquence la plus visible est que le mal se voit reconnaître une consistance propre qui forme un contraste frappant avec son statut dans l'optimisme leibnizien : « les dérèglements de la nature, les monstres, le péché » sont des imperfections réelles qui ne contribuent pas à la bonté du monde, même si elles sont la contrepartie nécessaire des « voies et des manières d'agir » de Dieu, qui sont bons en tant qu'ils portent le « caractère de ses attributs » (*Traité de la nature et de la grâce*, I, 13 ; voir aussi *Méditations chrétiennes*, entretien V, § 11). Mais ce théocentrisme a lui aussi pour résultat, quoique par d'autres voies que celles de l'optimisme leibnizien, de compromettre les subtils équilibres sur lesquels reposait, depuis saint Augustin, l'effort de l'orthodoxie chrétienne pour concilier la Nature et la Grâce.

Du point de vue théologique, Malebranche dévalorise davantage la Nature que ne le faisait saint Augustin, car la Nature n'est pour lui qu'une figuration imparfaite de l'Ordre, nécessaire pour atteindre certains effets visés par la volonté divine mais néanmoins siège du mal ; la morale ne nous

enjoint donc pas de « suivre la Nature », comme le voulaient les Anciens, mais plutôt de la suppléer et au besoin de la combattre, pour nous guider sur l'*Ordre* (*Traité de morale*, I, 1, § 22-23 ; v. sur ce point Gueroult, 1959, II, 50-52 et 236-237). L'inspiration de cette doctrine est fondamentalement « rigoriste », sinon ascétique, car elle vise à insister sur la discontinuité entre la recherche du plaisir et le mérite moral ; mais elle est en fait plus « moderne » que « chrétienne », malgré les intentions de son auteur : elle annonce à certains égards la morale de Kant et, surtout, elle ouvre la voie à une conception « technicienne » de l'action qui s'épanouira dans la philosophie des Lumières. Pour Malebranche comme plus tard pour les « Philosophes », la Nature n'est plus seulement l'étalon qui doit nous guider mais aussi un champ ouvert à l'action transformatrice des hommes : si le mal existe vraiment dans la nature, « l'homme pourra, par son action, rendre meilleur l'ouvrage que Dieu a naturellement réalisé. Tout se passe alors comme si Dieu avait besoin de nous pour améliorer un monde que la nécessité où il se trouve de maintenir l'universalité des lois lui interdit de bonifier lui-même » (Alquié, 1974, 277).

Le théocentrisme de Malebranche s'inscrit donc lui aussi, plus radicalement même que l'optimisme de Leibniz, dans le processus de « désenchantement du monde » (Max Weber) par lequel la rationalisation du christianisme a ruiné la constitution religieuse du monde humain (Gauchet, 1985) et cette logique interne se retrouve à chacune des grandes articulations du système. L'idée de la « simplicité des voies » de l'action divine ouvre la voie à celle d'un Dieu « horloger » qui s'épanouira chez Voltaire. La théorie de l'occasionnalisme, qui fait des causes secondes « physiques » de simples « occasions » de l'action divine ruine l'identité entre *causa* et *ratio* et elle annonce ainsi la doctrine de Hume, qui réduit la causalité à la succession régulière. En contrepoint de ce rationalisme théorique, le rigorisme moral de la doctrine se trouve finalement tempéré par la reconnaissance de l'efficace propre du sentiment, qui explique comment la grâce peut agir en substituant un plaisir supérieur à ceux que nous trouvons dans la simple nature (sur tous ces points, voir Alquié, 1974). Si Leibniz a permis l'essor ultérieur de la philosophie allemande, qui tend à faire de l'irrationnel un moment du déploiement de la raison, Malebranche ouvre la voie à l'esprit des Lumières françaises, qui affirment à sa suite un rationalisme de l'universalité des règles, tout en le tempérant par une morale et par une esthétique du sentiment, mêlée à une conscience à la fois obscure et aiguë de l'irréductibilité du mal.

Le problème du mal après les théodicées

Le rationalisme moderne, avec Leibniz et, dans une moindre mesure, Malebranche, a sans doute poussé aussi loin que possible l'effort philosophique pour donner une solution *théorique* au problème du mal ; au cours de cet effort, il a par surcroît retourné la fondation religieuse ou divine de l'ordre naturel contre toute idée de subordination de l'ordre humain à la religion positive. Les grandes controverses du XVIIIe s. avant la révolution kantienne sont dominées par un paradoxe : l'idée que le mal est « justifié » par les fins de la Providence apparaît comme un scandale pour une raison qui cherche le bonheur et qui récuse l'idée du péché originel, mais les schémas *spéculatifs* qui sous-tendent les grandes théodicées de Malebranche et de Leibniz continuent de jouer un rôle déterminant dans les discussions. Rien n'est plus éclairant à cet égard que la critique voltairienne de l'optimisme de Leibniz (*Poème sur le désastre de Lisbonne*, *Candide*), qui a suscité une intéressante réponse de Jean-Jacques Rousseau. L'argumentation de Voltaire est sous-tendue par une conception mécaniste de l'action divine qui doit beaucoup à Malebranche et elle n'exclut pas tout recours à l'idée que le mal peut concourir au Bien à l'insu de l'individu *(Zadig)* ; la réponse de Rousseau, qui disculpe Dieu de toute responsabilité dans les maux dont souffrent les hommes pour y voir le résultat de la transgression des lois de la nature, n'est pas elle-même dénuée de tout accent augustinien – et leibnizien (Lettre à Voltaire du 18 août 1756 ; *Discours sur l'origine de l'inégalité*, note IX). Ce qui se produit au siècle des Lumières, c'est une lente dissociation entre le problème « théorique » de l'intelligibilité du monde et le problème, à la fois « pratique » et « religieux » de la signification du mal : cette dissociation s'achève dans la philosophie de Kant, avec la critique de la métaphysique dogmatique, et la distinction des trois questions de la philosophie (« Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que suis-je en droit d'espérer ? ») : l'homme de Kant ne peut plus « savoir » si Dieu existe et s'il a créé le « meilleur des mondes possibles », il « doit » obéir à la Loi morale inconditionnée, mais il peut « espérer » que le Souverain Bien est pratiquement possible, puisqu'il doit travailler à sa réalisation. La philosophie kantienne conduit ainsi à une critique radicale des prétentions théoriques des projets de théodicée (voir l'admirable texte de 1791, « Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée », *in* Kant, 1985, 1391-1413), qui combinent la « méconnaissance des limites de la raison » avec une troublante « absence de sincérité » (Bernard Sève, 1994, 94) ; il reste cependant que le contenu de la religion, et de son élaboration philosophique par la tradition rationaliste n'est pas purement et simplement évacué de la philosophie critique ; dans la *Critique de la raison pratique*, l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté sont des « postulats de la raison pratique » et la croyance en Dieu, sans être un « devoir » est un « besoin de la raison » (*op. cit.*, Ire partie, *Dialectique*, VIII, Pléiade, II, 781-786) ; dans les écrits sur la philosophie de l'histoire,

l'*espérance* que l'histoire a un sens et qu'elle est régie par la Providence, conduit par ailleurs à prendre comme hypothèse régulatrice un principe qui se trouve au cœur de la théodicée de Leibniz : le « dessein de la nature », qui est bon, s'accomplit grâce à un mal apparent, l'insociable sociabilité » de l'homme, qui est donc la condition d'un plus grand bien (*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, Quatrième proposition, Pléiade, II, 192-193).

Kant a dessiné par avance les différentes façons dont la philosophie ultérieure pouvait recueillir l'héritage des théodicées rationalistes. Comme l'avait annoncé son plus grand représentant, Hegel, la philosophie de l'histoire, émancipée des restrictions que Kant mettait à ses ambitions est longtemps apparue comme la « véritable théodicée », mais leur légitimité a été fortement atteinte par les grandes tragédies du XXe s. dont aucun esprit fini ne peut prétendre *comprendre* en quoi elles contribuent au bien de l'Univers ou à la gloire de son Créateur (et qui ne sont pas sans lien avec la vulgarisation de la croyance « rationnelle » à la positivité du mal ou au « sens de l'histoire »). Reste donc, pour la philosophie, la reprise réflexive du problème du mal, qui peut assez aisément s'accorder avec une phénoménologie de la religion. Reste aussi l'hypothèse que, même si le problème du mal dans le monde est à jamais insoluble, il constitue le fondement permanent du besoin religieux : c'est la voie de la sociologie wébérienne, qui repose donc sur une reprise sceptique de la notion de « besoin de la raison », expulsée de la sphère du transcendantal pour prendre place dans une *anthropologie générale.* Reste encore la thèse de Démocrite ou d'Hésiode que combattait l'Athénien des *Lois* : le monde né du jeu du hasard et de la nécessité, et l'ordre humain, éthique ou politique, émergeant du Chaos.

► ALQUIÉ F., *Le Cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974. — BERTHOLD F. Jr., *God, evil, and, human learning : A critique and revision of the free will defense in theodicy*, Albany : State Univ. of New York Press, 2004. — ELSTER J., *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Paris, Aubier, 1975. — GAUCHET M., *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985. — GILSON É., *Introduction à l'étude de saint Augustin* (1928-1942), Paris, Vrin, 1982. — GRUA G., *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Paris, PUF, 1953. — GUEROULT M., *Malebranche,* 3 vol., Paris, Aubier-Montaigne, 1959 ; *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vol., Paris, Aubier-Montaigne, 1956. — HÄRING H. & TRACY D. éd., *The fascination of evil*, London, SCM Press, 1998. — KANT E., *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard « Pléiade », 1, 1985. — MCCORD ADAMS M., *Horrendous evils and the goodness of God*, Ithaca (NY), Cornell Univ. Press, 1999. — PHILONENKO A., *La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966. — RICŒUR P., *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor & Fides, 1986. — RIVELAYGUE J., « La monadologie de Leibniz », *Leçons de la philosophie allemande*, I, *De Leibniz à Hegel*, Paris, Grasset, 1990. — SÈVE B., *La Question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, PUF, 1994. — SÈVE R., *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*, Paris, PUF, 1989. — WEBER M., *Économie et Société* (1922), t. I, trad., Paris, Plon, 1971 ; « Parenthèse théorique : le refus religieux du monde, ses orientations et ses degrés », *Gesammelte Aufsätze zur Religionssociologie*, Tübingen, 1920, I, 536-573 (trad. *Archives des sciences sociales des religions*, Paris, CNRS, 1986, n° 61 . 1, 7-34).

Philippe RAYNAUD

→ *Augustin ; Augustinisme ; Bayle ; Espérance ; Grâce ; Leibniz ; Mal, souffrance, douleur ; Malebranche ; Pardon ; Patristique ; Platon ; Weber.*

THÉOLOGIE MORALE

Les Écritures chrétiennes associent intimement la foi et la morale. Le message central de Jésus nous convie à un changement intérieur et à une vie nouvelle. Les Évangiles synoptiques réduisent tous les commandements au double commandement d'amour de Jésus – envers Dieu et envers le prochain. Ceux qui suivent Jésus sont appelés à devenir ses disciples. La fameuse scène dite du jugement dernier en Matthieu 25 signifie que notre relation avec Dieu est connue et manifestée dans notre relation avec nos prochains, particulièrement les nécessiteux. L'Église chrétienne, en tant que communion des disciples de Jésus, se reconnaît ainsi pour tâche d'enseigner la morale et de mettre au jour ce qu'exige, en différents lieux et à différentes époques, la condition de disciple.

C'est dans ce contexte que la théologie morale est née. Elle étudie la vie morale chrétienne d'un point de vue thématique et systématique, selon les critères scientifiques de rigueur, d'ordre et de cohérence ; elle est un métalangage, ou un langage de second ordre, qui a pour objet la morale, laquelle, à son tour, renvoie à des vertus, des attitudes, des valeurs, des normes et des actions. La théologie morale examine la morale chrétienne d'un point de vue scientifique. Il existe divers degrés de réflexion systématique sur l'expérience de la morale chrétienne, la théologie morale désignant généralement le niveau d'analyse scientifique le plus élevé.

Le terme de théologie morale a surtout cours, aujourd'hui, dans la tradition catholique romaine. Alain de Lille (1125/1130-1203) fut le premier à distinguer entre la théologie dogmatique, qui s'intéresse aux croyances chrétiennes, et la théologie morale, qui s'intéresse aux actes, mais c'est seulement à la fin du XVIe s. siècle que celle-ci s'est imposée comme une discipline particulière. Si les protestants, de leur côté, parlent fréquemment d'éthique chrétienne, le sujet ne constitue que depuis un siècle un domaine d'étude spécifique dans le protestantisme.

Les questions fondamentales de la théologie morale

La première question méthodologique dans la théologie morale porte sur les sources de la discipline. Il s'agit de savoir quelle place doit être faite aux sources non révélées, qu'on range généralement sous la rubrique de la raison humaine. La grande majorité des auteurs qui, au cours des siècles, se sont penchés sur la vie morale chrétienne ont admis que la raison permettait dans une certaine mesure d'atteindre une sagesse et une connaissance morales fondées sur la doctrine de la création. La raison, en réfléchissant sur l'humanité et le monde créés par Dieu, est capable d'accéder à la vérité morale. Ceux qui, au contraire, rejettent l'usage de la raison invoquent le péché inhérent à l'existence humaine ou l'autorité exclusive de l'Écriture ou du Christ, excluant toute source non révélée. Beaucoup d'auteurs, aujourd'hui, attribueraient à la théologie morale quatre sources, selon ce qu'on a appelé le quadrilatère de Wesley : l'Écriture, la tradition, la raison et l'expérience.

On n'a cessé de se demander comment utiliser l'Écriture dans la théologie morale. Ceux qui acceptent les résultats de la critique biblique reconnaissent les limitations historiques et culturelles du témoignage scripturaire. Beaucoup disent que nous ne pouvons ni ne devons suivre aujourd'hui tout ce qui est dit dans la Bible en matière de morale, car certaines choses y sont fausses. L'Écriture ne vaut pas de la même manière aux différents niveaux de la théologie morale. Le récit biblique en général affecte profondément la personne, ainsi que son imagination, sa vision et sa motivation morales. La Bible parle également de vertus, d'attitudes et de valeurs importantes pour le chrétien, mais sur certaines questions ou certains thèmes, les limites historiques et culturelles de l'Écriture apparaissent plus clairement.

H. Richard Niebuhr a proposé cinq schémas logiques pour comprendre la relation entre le Christ et le monde culturel de l'homme (1951). C'est tantôt l'opposition des deux termes qui est soulignée (« le Christ contre la culture »), tantôt leur accord (« le Christ de la culture »). Entre ces deux extrêmes, Niebuhr distingue trois positions moyennes : on peut comprendre la relation entre le Christ et la culture comme un paradoxe, on peut placer le Christ au-dessus de la culture, ou lui attribuer un rôle de transformation de la culture. Une anthropologie qui souligne la bonté fondamentale de l'être humain à travers la création et la rédemption, une eschatologie qui met l'accent sur une certaine continuité entre le présent et le futur offrent une vision plutôt optimiste de ce que les chrétiens et les hommes en général peuvent faire dans ce monde ; les conceptions qui mettent en avant la présence du péché dans le monde et la discontinuité entre présent et futur seront au contraire plus pessimistes sur le plan de la morale.

La plupart des théologiens moraux et des moralistes chrétiens emploient, implicitement ou explicitement, l'un des trois modèles suivants. Le modèle *téléologique* détermine la fin dernière, par exemple le bonheur, la gloire de Dieu ou le royaume de Dieu, et juge toute chose relativement à cette fin. La réalité, bien entendu, reste beaucoup plus complexe que cela, de sorte que les fins prochaines deviennent des moyens pour atteindre les fins plus éloignées. Le modèle *déontologique* envisage la vie morale en termes de devoir, de loi ou d'obligation ; ce sont souvent les Dix Commandements qui servent ici de référence, notamment dans les contextes concrets. Le modèle *relationnel,* enfin, envisage la personne humaine en tant que responsable devant Dieu, le prochain, soi-même, le monde et l'environnement. Ces modèles ont un caractère générique et quelque peu abstrait, ils ont été développés en des sens fort différents, mais ils aident à s'orienter dans le champ de la théologie morale.

La théologie morale s'adresse à trois publics différents – l'Église, l'Université et la société dans son ensemble –, et sa démarche varie en fonction du destinataire visé. Le cadre ecclésiastique accentue l'aspect pastoral et pratique, ainsi que le rôle de l'Église ; le cadre universitaire tend en revanche à souligner le caractère scientifique de la discipline.

Les premiers développements historiques

Le premier millénaire chrétien n'a pas produit une théologie morale systématique. Les textes de la période patristique – qu'on fait généralement durer jusqu'au VIIe s. – avaient un caractère pastoral très marqué : c'étaient souvent des lettres épiscopales, des homélies, des commentaires de l'Écriture, des traités sur telle vertu ou telle obligation particulière, des apologies de la morale chrétienne contre les conceptions judaïques, païennes ou hérétiques. Il y était question de la vie dans le siècle, du martyre, de la réponse aux persécutions, des relations avec les non-chrétiens, de la paix et de la violence, de la morale sexuelle, de la participation aux institutions de la société.

Clément d'Alexandrie (av. 150 - apr. 220) et son célèbre élève Origène (185-251/252), de l'école d'Alexandrie, essayèrent de traiter la morale chrétienne à partir d'un fondement à la fois scripturaire et philosophique, appelant les chrétiens à infuser leur charité dans la vie de la cité. Tertullien (~ 155-~ 225), au contraire, s'opposa à la civilisation de son temps et adopta une approche beaucoup plus rigoureuse de la vie chrétienne.

Le IVe s. a souvent été appelé l'âge d'or de l'Église ancienne. Il vit la fin des persécutions ; Constantin érigea le christianisme en religion d'Empire ; saint Antoine (mort en 356) implanta le monachisme dans le désert. En Orient – avec les Pères cappadocéens illustrés par Basile le Grand (ou Basile de Césarée, ~ 379) ou le représentant de

l'école d'Antioche et patriarche de Constantinople Jean Chrysostome (354-407) – comme en Occident – avec l'évêque de Milan saint Ambroise (339/340-397) –, tous les auteurs empruntèrent aux cultures grecque et latine dans leur conception de la morale chrétienne.

Saint Augustin d'Hippone (354-430), la figure la plus importante de la période patristique, n'écrivit pas de théologie morale systématique, mais il publia des traités sur des questions particulières telles que le libre arbitre, la condition de disciple, le mensonge, le jeûne, la patience, le mariage, la virginité. Il s'opposa au dualisme et au pessimisme des manichéens d'une part, à l'optimisme pélagien d'autre part ; mais sa pensée propre tendait vers une conception plutôt réaliste ou pessimiste de la vie dans le monde. L'évêque d'Hippone proposait une morale téléologique fondée sur Dieu comme but de toutes nos aspirations. Il soulignait l'action de la grâce de Dieu qui nous délivre du péché et nous permet de vivre chrétiennement. Le chrétien est appelé à aimer Dieu par-dessus tout, et le disciple de Jésus jouit de Dieu comme de la fin dernière à laquelle se rapporte toute chose. L'amour coupable s'enracine dans la volonté et consiste en un attachement démesuré à un bien inférieur (par exemple soi-même), faisant de celui-ci une fin et non un simple moyen. Ces deux sortes d'amour donnent naissance aux deux cités : la Cité de Dieu et la Cité de l'Homme. Sur des points plus particuliers, Augustin fut le premier à formuler le principe de la guerre juste, et sa conception pessimiste de la sexualité humaine (les rapports conjugaux ne se justifiant à ses yeux que par la procréation, et comportant généralement un péché véniel) marqua profondément la tradition chrétienne.

Parmi les auteurs de la fin de cette période, il faut citer Grégoire le Grand (~ 540-604) qui, dans ses *Moralia in Job*, expose les normes de la vie morale, particulièrement la patience, et Jean Damascène (~ 650-~ 750), dont les enseignements moraux faisaient dialoguer Aristote avec la tradition patristique. Peu de choses ont été écrites sur la morale entre le VIII[e] et le XI[e] s., et le développement le plus significatif en ce domaine résulta de l'évolution du sacrement de la pénitence, avec l'introduction – d'abord en Irlande – de la confession privée au prêtre, lequel imposait ensuite la pénitence appropriée. Cette nouvelle pratique suscita des *Libri poenitentiales,* donnant le détail des pénitences à appliquer aux différents péchés.

La tradition catholique romaine

La théologie morale catholique présente quatre caractères distinctifs : l'accent mis sur la médiation, la reconnaissance d'une loi naturelle, l'intérêt pour la casuistique et le rôle imparti à l'Église. Le premier trait, signifiant que le divin se trouve médiatisé dans et à travers l'élément humain, s'enracine dans une théologie qui reconnaît la bonté fondamentale de l'humanité par la création. Cette place accordée à la médiation est à l'origine des multiples conjonctions autour desquelles s'organise la pensée catholique : la foi *et* la raison, la grâce *et* la nature, l'Écriture *et* la tradition, la foi *et* les œuvres, Jésus *et* l'Église. La fin dernière de l'existence humaine est à la fois la gloire de Dieu et le bonheur de l'homme, qui constituent une seule et même réalité.

La reconnaissance d'une loi naturelle illustre l'importance de la médiation dans la théologie morale catholique. D'un point de vue théologique, l'idée de loi naturelle signifie que la nature et la raison humaines peuvent mener le chrétien à la sagesse et à la connaissance éthiques. Pour déterminer ce qui est moralement bien ou mal, on ne se tourne pas immédiatement vers Dieu, mais vers la nature et la raison créées par Dieu. Dans l'être humain individuel, la loi naturelle représente la participation de la loi éternelle à la créature rationnelle. D'un point de vue philosophique, l'idée de loi naturelle signifie que la raison humaine peut conduire les êtres humains vers la fin qui leur est assignée par la nature ; elle comporte un aspect ontologique, attribuant à la nature humaine des finalités innées qui sont moralement normatives. Du point de vue gnoséologique, c'est la raison humaine qui pose le premier principe de la loi naturelle – souvent exprimé par la formule : il faut faire le bien et se détourner du mal – pour en déduire les conséquences immédiates et plus lointaines. Jusqu'au concile Vatican II (1962-1965), la théologie morale catholique s'est développée presque exclusivement sur la base de la loi naturelle et ne s'est guère intéressée, du moins explicitement, à la foi, à l'Écriture et aux questions théologiques.

La casuistique a connu un développement considérable dans la tradition catholique. Le catholicisme, en effet, soulignait le rôle des œuvres et la nécessité pour l'individu de mériter la vie éternelle, au point de minimiser quelquefois la part de la grâce. La reconnaissance du sacrement de la pénitence avec la confession des péchés accrut encore l'importance des œuvres et le besoin de déterminer le nombre et les différentes espèces de péchés. Les théologiens moraux utilisèrent la casuistique pour évaluer la moralité des actes particuliers en les comparant aux normes et aux principes appropriés, ou à d'autres actes.

L'importance accordée à la médiation par les auteurs catholiques a donné à l'Église un rôle de premier plan. Dieu, en Jésus et à travers l'Esprit, vient aux êtres humains dans et à travers l'Église, qui est une communauté humaine visible dotée d'une structure visible. L'Église catholique romaine reconnaît l'office doctrinal donné par Dieu au pape et aux évêques : c'est ce qu'on a appelé le magistère hiérarchique, qui a joué un rôle toujours plus important dans la morale catholique. À la suite du concile Vatican I (1869-1870),

les catholiques reconnurent explicitement une autorité infaillible et une autorité non infaillible attachée au magistère hiérarchique. L'autorité doctrinale doit toujours être considérée relativement à l'ensemble de l'Église, mais il existe diverses opinions sur la nature exacte de cette relation, notamment dans les questions pratiques. Le magistère hiérarchique est généralement exercé par le pape avec les évêques de l'Église, ou par le pape seul, ou encore par le pape à travers les services de la curie romaine. Il n'y a jamais eu de décret papal infaillible sur tel ou tel point de morale. De nombreux théologiens soutiennent aujourd'hui qu'il ne peut y avoir de doctrine infaillible en ce domaine, parce qu'il n'y va pas du cœur de la foi et qu'aucune doctrine morale particulière ne peut prétendre à une certitude absolue. D'autres affirment au contraire que l'infaillibilité peut s'appliquer et s'applique en effet à des questions morales particulières, comme celle de la contraception. Le magistère hiérarchique lui-même n'a jamais posé l'infaillibilité effective d'une doctrine particulière fondée sur la loi naturelle.

La tradition morale catholique est profondément tributaire des développements de la période scolastique, qui commença au XIIe s. et coïncida avec la fondation des premières universités. C'est aussi l'époque où naquit une théologie systématique et scientifique, dont les différentes parties s'articulent harmonieusement les unes aux autres et à l'ensemble.

Thomas d'Aquin (~ 1225-1274), la figure dominante de la tradition théologique catholique, intégra la philosophie aristotélicienne à une théologie chrétienne unique et systématique qu'il développa organiquement, selon le principe de l'*exitus-reditus* (du mouvement de l'être venant de Dieu et retournant à Dieu), dans sa *Somme théologique*. Les considérations morales de la seconde partie de la *Somme* suivent un modèle téléologique qui est une part constitutive de l'unique théologie. La morale thomiste prend appui sur ce qui favorise l'accomplissement de l'être humain. La morale a une valeur intrinsèque : telle chose est commandée parce qu'elle est bonne. L'examen de ce que nous appelons aujourd'hui la théologie morale fondamentale (ce qui est commun à tous les actes moraux) commence chez Thomas avec la réflexion sur la fin dernière des hommes, c'est-à-dire le bonheur, et se poursuit avec la discussion des actes par lesquels nous atteignons cette fin dernière, de leurs principes intrinsèques – c'est-à-dire les puissances et les facultés modifiées par les habitudes – et de leurs principes extrinsèques – le diable et Dieu, lequel nous guide par la Loi et la grâce. C'est seulement dans cette dernière section que Thomas se penche sur la loi naturelle. Il expose ce que nous appelons aujourd'hui la théologie morale spéciale ou les différentes actions que tous les êtres humains accomplissent sur la base des trois vertus théologales de la foi, de l'espérance et de la charité, et des vertus cardinales que sont la prudence, la justice, le courage et la tempérance.

Au XIVe et au XVe s., le thomisme fut critiqué à partir de positions nominalistes influencées par Guillaume d'Ockham, un représentant de l'école franciscaine issue de saint Bonaventure (1217?-1274) et Jean Duns Scot (1265-1308). Le nominalisme insistait sur la dimension concrète, individuelle, particulière du réel, et niait l'existence réelle des universaux. En vertu de la liberté toute-puissante et infinie de Dieu, le bien et le mal étaient déterminés par la volonté divine et non par la nature humaine. Mais du XIVe au XVIe s., le thomisme triompha dans le monde universitaire de Paris, Cologne et surtout en Espagne, où certains théologiens éminents – par exemple Francisco de Vitoria (1492-1546), Dominique Soto (1494-1560) et Francisco Suárez (1548-1617), commentant notamment les *Secunda Secundae* de la *Somme*, traitèrent bon nombre des problèmes qui étaient alors en train de surgir. En réaction à la Réforme protestante, des apologistes et des polémistes tels que Robert Bellarmin (1542-1621) discutèrent de questions comme le libre arbitre, le péché, le mérite et les vœux. Au moment même où la théologie morale se développait en tant que discipline universitaire, on vit apparaître des manuels de caractère plus pratique appelés des *Summae confessorum*, pour aider le confesseur à juger les péchés et leur degré d'importance dans le sacrement de la pénitence, tout particulièrement après que le quatrième concile du Latran (1215) eut imposé aux fidèles une confession annuelle.

Les *Institutiones theologiae moralis*, qui introduisaient un nouveau genre de théologie morale, se multiplièrent au XVIIe s. (John Azor écrivit le premier en 1600) et servirent de manuels de théologie morale jusqu'au concile Vatican II (1962-1965). Ces ouvrages étaient destinés aux séminaires, qui venaient de faire leur apparition, et non aux universités. Ils furent suscités par la réforme du concile de Trente rétablissant la confession annuelle des péchés selon leur nombre et leur espèce. Ils se présentaient sous la forme d'un très bref exposé de théologie morale fondamentale traitant plus particulièrement des lois et des actions humaines, auquel succédait une énumération des actes spécifiques de la vie morale du chrétien, expliqués à la lumière des Dix Commandements, et enfin d'une troisième section consacrée à la manière dont il convient de célébrer et de recevoir les sacrements. Ces ouvrages, qui avaient pour objet de former les futurs confesseurs à juger quels actes sont des péchés et à quel degré, perdirent tout lien avec les Écritures, la théologie dogmatique, la théologie spirituelle, la philosophie, les sciences humaines qui étaient en train de se constituer ; ils renvoyaient exclusivement à la Loi biblique et aux lois de l'Église. Les controverses surgirent au XVIIe et au XVIIIe s., avec les deux extrêmes opposés du rigorisme janséniste d'une

part, du laxisme probabiliste d'autre part. Un des principaux sujets de discorde portait sur la manière dont on pouvait passer du doute théorique quant à l'existence d'une obligation ou d'une loi, à une certitude d'ordre pratique. Les probabilistes affirmaient que l'on pouvait suivre une opinion excluant l'existence d'une loi, pourvu qu'elle fût vraiment probable – c'est-à-dire démontrable. Alphonse-Marie de Liguori (mort en 1787), dont on fit plus tard un saint, un docteur de l'Église et le patron de la théologie morale, ramena la paix en ce domaine par sa prudence pratique et son bon sens chrétien, qui lui firent adopter un probabilisme modéré dans sa façon de traiter certains problèmes précis. Quoi qu'il en soit, ces manuels, avec leur orientation pratique, leur penchant légaliste et leur intérêt exclusif pour cet aspect minimum de la réflexion morale qui consiste à définir le péché, se perpétuèrent et se contentaient bien souvent, pour montrer qu'une opinion particulière était probable, d'énumérer les autorités qui l'avaient défendue.

À la fin du XIX[e] s., le pape Léon XIII fit du thomisme la seule philosophie catholique ; c'est sur la pensée thomiste qu'il s'appuya dans ses encycliques sociales consacrées aux problèmes du monde moderne pour condamner un grand nombre de positions des Lumières et défendre les droits des travailleurs. Au XIX[e] et au XX[e] s., certains thomistes critiquèrent les manuels de théologie morale ; ainsi, l'École de Tübingen en Allemagne, qui privilégia une approche plus biblique et plus explicitement théologique. Le livre de Bernhard Häring *Das Gesetz Christ (La Loi du Christ)*, publié en allemand en 1954, ouvrit la voie au renouvellement de la théologie morale qui devait s'opérer sous les auspices du concile Vatican II (1962-1965) ; à la suite de celui-ci, la théologie morale puisa aux Écritures et au champ plus vaste des réflexions théologiques et liturgiques, elle chercha de nouveaux interlocuteurs philosophiques, pour entrer en dialogue avec le monde par la lecture des Évangiles et des signes du temps, pour se tourner vers la totalité de la vie et pas seulement vers la réalité minimale du péché, vers la personne comme sujet et agent de la vie morale et pas seulement comme auteur d'actes particuliers.

Depuis Vatican II, les papes, les évêques et les théologiens se sont penchés sur les problèmes sociaux du monde tels que la paix et la violence, les droits de l'homme et la justice économique. La théologie de la libération a prospéré en Amérique du Sud et dans d'autres parties du monde. De nombreux théologiens catholiques ont mis en question l'existence de normes morales universelles et absolues, particulièrement dans le domaine de la sexualité (concernant par exemple la contraception, le divorce, etc.), et ont défendu le droit pour chacun de s'écarter, en théorie et en pratique, de ces enseignements controversés et non infaillibles. L'encyclique *Humanae vitae* de Paul VI réitéra en 1968 la condamnation de la contraception artificielle. En 1993, Jean-Paul II réaffirma vigoureusement, dans *Veritatis splendor*, l'existence d'actes intrinsèquement mauvais et de normes morales qui n'admettent pas d'exceptions, et il invita les théologiens à manifester loyalement leur adhésion à ce principe. Il existe cependant parmi les théologiens catholiques contemporains de profondes divisions sur ces questions.

L'éthique chrétienne protestante

Ce n'est qu'au XX[e] s. que l'éthique chrétienne est devenue une discipline à part entière dans la tradition issue de la Réforme, mais la théologie protestante a toujours fait une large place aux questions éthiques. Si le protestantisme, par définition, a porté sur l'éthique chrétienne un regard plus ouvert et pluraliste que le catholicisme, on retrouve néanmoins dans sa démarche quatre caractères distinctifs : la primauté de la grâce et de la foi, l'importance de la liberté, l'accent mis sur l'Écriture et le refus de la casuistique.

Les réformateurs s'appuyaient sur Augustin pour souligner la primauté de la grâce et de la foi. Ils récusaient ainsi la justice des œuvres, et mettaient en valeur l'action propre de la grâce. Cette conception ne s'accommode guère d'une morale fondée sur la raison et la nature humaines, de sorte que les protestants se sont généralement défiés des systèmes qui mettaient l'accent sur la loi naturelle et plus particulièrement, comme chez les catholiques, sur la métaphysique et l'ontologie. La primauté de la grâce souligne les aspects théologiques de la discipline, tels que la christologie et l'eschatologie. L'éthique protestante tend par exemple à interpréter le péché d'un point de vue théologique, comme un manque de foi, tandis que le catholicisme romain y voit un acte contraire à la morale.

La théologie protestante insiste sur l'importance de la liberté, qui est à la fois celle de Dieu et celle du croyant. Dieu est libre d'agir et d'intervenir à sa guise dans l'histoire humaine, il n'est pas tenu de se conformer à telle ou telle règle, fondée sur l'idée qu'on se fait de la nature humaine. L'histoire prend ici le pas sur la nature. La liberté du croyant, qui constitue un trait spécifique de la pensée protestante, se trouve également mise en avant dans la réflexion morale. Le protestantisme ne reconnaît pas une autorité centrale et hiérarchique dans le domaine doctrinal ; la responsabilité dernière revient à la liberté et à la conscience de l'individu dans le cadre de sa communauté.

La Réforme protestante s'était donné pour axiome de suivre « l'Écriture seule », mais cette formule a souvent été interprétée en termes de primauté et non d'exclusivité. Les Églises et les moralistes protestants essayent souvent, dans les questions éthiques, de s'appuyer sur une justification scripturaire. La plus importante scission dans le

protestantisme contemporain se produisit au cours du XIXᵉ s., quand le protestantisme libéral et, par la suite, la plupart des courants dominants du protestantisme acceptèrent la critique philologique et historique de la Bible, tandis que certains fondamentalistes insistaient au contraire sur l'« inerrance » (absence d'erreur) de l'Écriture, prise dans son sens le plus littéral. Une approche fondamentaliste de l'éthique chrétienne trouve dans la Bible des vérités propositionnelles et des normes éthiques que Dieu a révélées pour tous les temps et que les chrétiens doivent suivre. Les partisans d'une approche critique de l'Écriture ne peuvent accepter de soumettre la vie morale à un tel modèle déontologique ; beaucoup, au XXᵉ s., ont en revanche appliqué à la vie chrétienne un modèle fondé sur l'idée de relation et de responsabilité, dans la mesure où ils envisagent l'Écriture comme la description des actes de puissance de Dieu, auxquels les chrétiens doivent répondre.

Le protestantisme dans son ensemble n'a pas développé de casuistique, et n'a généralement entendu le terme que de manière péjorative. La primauté de la foi et de la grâce, la dépréciation des subtilités philosophiques, le rejet du sacrement de la pénitence, tout cela devait susciter chez les protestants une attitude réservée, et même critique, vis-à-vis de la casuistique. Si l'on a pu décrire l'éthique protestante comme une éthique de l'inspiration, c'est justement parce qu'elle ne s'engage habituellement pas dans l'analyse minutieuse de la moralité des actes particuliers.

Martin Luther (1483-1546) écrivit la plupart de ses œuvres dans le feu de la controverse, ce qui leur donne un caractère fort peu systématique et universitaire. La justification par la foi active dans l'amour est au cœur de sa théologie et de son éthique, par opposition à l'idée d'une justification par les œuvres, le mérite ou le respect de la loi. La profonde quête spirituelle de Luther pour rencontrer un Dieu de grâce trouve son aboutissement, non dans les œuvres mais dans la foi et l'expérience de la foi. Ceux qui sont ainsi justifiés accompliront ensuite des œuvres bonnes. La pensée luthérienne est souvent marquée par la dialectique ou le paradoxe. Le chrétien est *simul justus et peccator* (en même temps juste et pécheur), parfaitement libre et soumis à tous. L'Évangile et la Loi renvoient dialectiquement l'un à l'autre. L'Évangile nous sauve, tandis que la Loi nous condamne pour nos péchés ; reconnaissant nos péchés, nous pouvons être sauvés par la foi. La Loi vise également à assurer l'ordre civil en réfrénant la violence humaine et les ravages du péché dans la société, mais Luther ne reconnaît pas ce qu'on appelle le troisième usage de la Loi consistant à nous indiquer le bien qui doit être fait.

L'éthique sociale luthérienne est fondée sur la théorie des deux royaumes, celui de la création (où domine toutefois, en raison du péché, le souci de la conservation) et celui de la rédemption. Ce que nous faisons dans notre existence sociale sur le plan temporel n'est pas déterminé par Jésus, la grâce et la rédemption, mais par la nécessité de préserver l'ordre établi. Dieu agit sur les deux plans, mais pas Jésus ni la rédemption. Cette doctrine a conduit certains moralistes ultérieurs à accuser la pensée luthérienne d'accepter passivement la société telle qu'elle était.

Jean Calvin (1509-1564) partageait un grand nombre des positions théologiques de Luther, mais en mettant l'accent sur la volonté – à la fois en Dieu et dans les hommes. Dieu est volonté souveraine, il élit les hommes dans l'amour et les prédestine même au mal. La justification donne à la volonté humaine le pouvoir d'accomplir la volonté de Dieu. Calvin, à la différence de Luther, admettait cependant un troisième usage de la Loi, en lui donnant même une importance primordiale : elle doit nous enseigner la volonté de Dieu. Le calvinisme, en cela, comporte une tendance au légalisme qui le rapproche du catholicisme romain et qui trouvera son expression dans le mouvement puritain. Calvin reprit la notion luthérienne de la vocation dans le monde, mais en l'interprétant dans le sens d'une transformation active. Certains calvinistes ultérieurs ont cru que la réussite matérielle était un signe de la prédestination divine. Dans notre siècle, Max Weber a défendu la théorie fort controversée selon laquelle l'éthique calviniste aurait produit l'esprit capitaliste (*L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 1930). La conception courante de l'éthique protestante du travail, tout au moins, est enracinée dans la pensée calviniste.

L'aile gauche de la Réforme, représentée par les anabaptistes, reprit un grand nombre de thèmes protestants dans le sens d'une éthique radicale caractérisée par une rigoureuse fidélité aux enseignements de Jésus, tels qu'ils sont consignés dans les Évangiles. Ces sectes, à la différence des Églises, forment de petits groupes qui, en rupture avec la culture établie, se retirent du monde, qu'ils considèrent comme une source de péché et contre lequel ils veulent témoigner des exigences de l'Évangile, particulièrement par la paix et la non-violence.

Bien que la théologie morale anglicane ne s'incarne pas dans une figure unique, on peut aussi dire de l'anglicanisme qu'il a jeté un pont entre le catholicisme romain et le protestantisme. La théologie morale anglicane du XVIIᵉ s. suivait souvent Thomas d'Aquin, mais rejetait le « jésuitisme » ; elle visait à rendre la société plus juste et les individus plus saints, elle admettait également un certain type de casuistique. L'évêque Joseph Butler (1692-1752) et Kenneth Kirk (mort en 1954) ont proposé des conceptions médiatrices similaires.

En réaction à la domination de l'orthodoxie ou de la scolastique protestante en Europe continentale, le piétisme prit son essor dans le dernier quart du XVIIᵉ s. D'abord représenté en Allemagne par Phillip Jacob Spener (1635-1705), ce

mouvement insiste sur la conversion intérieure, la rencontre personnelle avec Dieu, le changement de vie et l'effort vers la perfection. John Wesley (1703-1791), le fondateur du méthodisme, devint en Angleterre le chef de file, le théologien, le précepteur moral et l'organisateur de la renaissance évangélique anglaise ; il mettait l'accent sur l'assurance du pécheur justifié et le besoin de poursuivre dans la voie de la perfection et de la sainteté. Jonathan Edwards (1703-1758), le plus éminent théologien américain de son temps, joua un rôle central dans le mouvement du « Grand Réveil » (The Great Awakening), mais n'excluait pas la raison humaine de son éthique.

Le XVIIIe s. vit l'émergence des Lumières, qui insistaient sur l'autonomie de la raison humaine, la tolérance et le progrès de l'humanité ; ce mouvement influença profondément la pensée protestante, mais se heurta à une vive résistance de la part du catholicisme romain. Pour la première fois dans l'histoire du christianisme, la philosophie devint au XIXe s. plus importante pour la pensée éthique que la théologie. Des penseurs aussi différents qu'Emmanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Arthur Schopenhauer, Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Karl Marx et Friedrich Nietzsche s'intéressèrent à l'éthique. C'est dans ce contexte que se développa le protestantisme libéral, qui mit l'accent sur l'action immanente de Dieu dans l'expérience humaine et l'histoire, sur la possibilité de suivre l'enseignement moral de Jésus et sur le progrès continu de l'humanité ; l'importance du péché et de la transcendance, en revanche, était minimisée. Friedrich Schleiermacher (1768-1834), le plus célèbre théologien de cette école, exposa une théorie éthique qui traitait des biens, des devoirs et des vertus, et étendait la morale à tous les domaines de l'existence – y compris à la vie politique, intellectuelle et esthétique. Albert Ritschl (mort en 1889) développa une éthique chrétienne indépendante des dogmes et de la métaphysique, une éthique centrée sur le royaume de Dieu et fondée sur la double métaphore de « la paternité de Dieu et la fraternité entre hommes ».

À la lumière du protestantisme libéral, l'extension de la pauvreté matérielle engendrée par la révolution industrielle favorisa l'éclosion d'un « Évangile Social » (Social Gospel), opposé à la piété individualiste du passé ; le mouvement se développa au début du XXe s. aux États-Unis sous la houlette de Walter Rauschenbusch (1861-1918). Certains, en Angleterre et en Allemagne, proposèrent à cette époque un socialisme chrétien modéré.

Les épreuves de la Première Guerre mondiale et de la Dépression suscitèrent l'essor de la néo-orthodoxie de Karl Barth en Europe et du réalisme chrétien de Reinhold Niebuhr aux États-Unis. Tous deux soulignaient la transcendance de Dieu, l'existence du péché, la nécessité d'éclairer dialectiquement le règne de Dieu et l'existence humaine dans le monde, ainsi que la discontinuité entre la réalité présente et la réalité future du règne de Dieu. Au nazisme, Barth opposa une retentissante fin de non-recevoir. Soulignant que l'éthique chrétienne ne pouvait avoir qu'un seul point de départ, il rejetait la loi naturelle et, à l'inverse de Luther, voyait dans la Loi une forme de l'Évangile. Barth envisageait la réalité sociale des hommes à la lumière de son analogie de la foi, c'est-à-dire en transposant à la situation humaine une relation d'abord découverte dans le règne de Dieu. Le réalisme chrétien de Reinhold Niebuhr comportait de puissants accents sociaux, rejetait l'optimisme libéral, considérait l'amour comme la « possibilité impossible », n'excluait pas entièrement la raison, et n'envisageait pas la justice sur le plan théorique, mais comme un moyen d'équilibrer les pouvoirs dans la pratique.

La scène contemporaine

Depuis la Seconde Guerre mondiale, la théologie morale a vu se développer de nombreuses idées nouvelles. Il est peut-être trop tôt pour en juger, mais aucune école ni aucun théologien particulier ne semblent jusqu'à présent dominer la scène. Dans les dernières décennies, en particulier, l'ouverture œcuménique de la théologie morale contemporaine a marqué les relations entre le catholicisme romain et le protestantisme. Les catholiques et les protestants se lisent mutuellement, ils appartiennent aux mêmes sociétés académiques, ils sont souvent formés ensemble dans des établissements à caractère non confessionnel et se trouvent confrontés aux mêmes problèmes. Un authentique dialogue s'est instauré sur de nombreux sujets.

Les Églises dans leur ensemble continuent à se pencher sur les problèmes moraux, en accordant une importance accrue à leurs aspects sociaux. Durant les années 1950 et plus tard, le Conseil œcuménique des Églises s'est résolument engagé pour une transformation révolutionnaire de la société, pour les droits des marginaux et la prise de conscience écologique. Les encycliques sociales promulguées depuis le concile Vatican II ont lié plus étroitement la foi aux problèmes de société. De nombreuses Églises nationales ont également pris position sur des questions concernant l'économie, les droits de l'homme, la paix et la justice. Sur ces points et d'autres, tels que la sexualité, il existe de profondes divergences au sein de la plupart des Églises.

La théologie morale, aujourd'hui, a souvent élu domicile dans le monde universitaire, de sorte que les aspects académiques de la discipline ont été particulièrement développés ; d'où l'essor, en Europe et aux États-Unis, des sociétés savantes et des périodiques consacrés à ces questions. Dans ce cadre académique, la théologie morale s'est trouvée en contact avec de nombreuses autres disciplines touchant à la réalité humaine, comme les sciences politiques, l'anthropologie et l'éthique

philosophique. La société dans son ensemble, qui est le troisième public auquel elle s'adresse, a soulevé des interrogations éthiques et indiqué les priorités parmi la multitude de questions abordées par la théologie morale.

Le pluralisme et la diversité caractérisent la méthodologie de l'éthique chrétienne contemporaine. Il n'existe pas de conception dominante, mais on peut distinguer un déplacement de la vision optimiste illustrée par la théologie séculière des années 1950 vers une perspective plus pessimiste marquée par les événements du XX[e] s. Au cours de la période contemporaine, les thèmes du postmodernisme sont progressivement passés au premier plan, mettant en cause ces présupposés des Lumières et de la modernité que sont le pouvoir de la raison universelle, l'autonomie individuelle, le mythe du progrès et le contrôle humain sur la nature. Dans cette tendance générale, toutefois, de nombreux autres courants méthodologiques sont apparus. De nombreux auteurs ont mis en doute l'existence de normes morales dotées d'un fondement absolu. Des approches déontologiques et téléologiques se sont dessinées, avec des variétés et des nuances multiples. On s'est tourné vers le sujet, en s'attachant à mettre en avant la personne, le caractère, les vertus ; certains ont défendu une éthique de la vertu contre l'éthique de l'obligation. Une théologie narrative s'est également développée, qui insiste sur l'importance du récit chrétien pour celui qui vit dans la communauté des fidèles. Certaines de ces approches s'opposent directement au libéralisme et au modernisme.

Dans la tradition protestante, l'éthique chrétienne a souvent été associée au courant dominant des Églises libérales. Mais les Églises et les théologiens conservateurs et évangéliques, à leur tour, ont récemment commencé à s'intéresser aux questions publiques, sociales et économiques, et non plus seulement aux problèmes individuels. En même temps, un protestantisme plus radical s'est manifesté, par exemple dans l'œuvre de Jacques Ellul en France et de John Howard Yoder aux États-Unis.

La défense des marginaux et des opprimés ne constitue pas simplement un sujet ou un domaine d'intérêt supplémentaire. Les théologies de la libération tournées vers les pauvres du monde entier, vers les Noirs ou vers les femmes, ont suscité de nouvelles approches méthodologiques, opposées à l'approche objective et neutre d'une raison universelle affranchie de toute valeur. L'intérêt pour la *praxis*, l'engagement et le primat épistémologique accordé au point de vue des opprimés fondent une nouvelle approche méthodologique. Il existe des différences parmi les théologies de la libération : ainsi, la théologie de la libération latino-américaine invoque fréquemment l'Écriture, tandis que la théologie de la libération féministe se montre beaucoup plus critique envers le témoignage scripturaire. Des approches communautariennes se sont développées en réponse à l'individualisme libéral. À la lumière des thèses postmodernes, certains théologiens et philosophes se sont énergiquement dissociés du fondationnalisme, c'est-à-dire de l'idée selon laquelle il existe une réalité fondatrice, telle que l'humanité commune ou la nature humaine, sur laquelle il serait possible d'asseoir une morale. La discussion sur le fondationnalisme met en jeu la possibilité d'une problématique, d'un discours et d'un accord moral à caractère universel. Certains optent pour une éthique liée à la tradition, qui ne peut donc être directement étendue au-delà d'une sphère culturelle particulière, tandis que beaucoup maintiennent la possibilité d'une discussion universelle et d'un certain accord, malgré la diversité et le pluralisme.

► ANGELINI G. & VALSECCHI A., *Disegno storico della teologia morale*, Bologne, Dehoniane, 1972. — BEACH W., *Christian Ethics in the Protestant Tradition*, Atlanta (Géorgie), John Knox Press, 1988. — BRETZKE J. T., *A morally complex world : Engaging contemporary moral theology*, Collegeville, Minn. : Liturgical Press, 2004. — FORELL G. W., *History of Christian Ethics : From the New Testament to Augustine*, Minneapolis (Minn.), Augsburg, 1979. — HÄRING B., *Das Gesetz Christi : Moraltheologie dargestellt für Priester und Laien*, Fribourg-en-Brisgau, 1954. — LONG E. L., *A Survey of Christian Ethics*, New York, Oxford Univ. Press, 1967 ; *A Survey of Recent Christian Ethics*, New York, Oxford Univ. Press, 1982. — MAHONEY J., *The Making of Moral Theology : A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1987. — MAY W. E., *An introduction to moral theology*, Huntington, Ind., Our Sunday Visitor Pub., 2003. — NIEBUHR H. R., *Christ and Culture*, New York, Harper & Row, 1951. — PELICAN J., *The Christian Tradition*, Univ. of Chicago, 5 vol., 1971-1989 (trad. fr., *La Tradition chrétienne,* Paris, PUF, 5 vol., 1994). — SHERWIN M. S., *By knowledge and by love : Charity and knowledge in the moral theology of St. Thomas Aquinas*, Washington DC, Catholic Univ. of America Press, 2004. — TROELTSCH E., *The Social Teaching of the Christian Churches*, New York, Macmillan, 1931. — VEREECKE L., *De Guillaume d'Ockham à saint Alphonse de Liguori : études d'histoire de la théologie morale moderne 1300-1787*, Rome, Collegium S. Alfonsi de Urbe, 1986. — WEBER M., *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964 (trad. J. Chavy de *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* I, 4. Auft., Tübingen, Mohr, 1947, 1-236). — WOGAMAN J. P., *Christian Ethics : An Historical Introduction*, Louisville (Kent.), Westminster/John Knox Press, 1993.

Charles E. CURRAN

→ *Augustinisme ; Calvin ; Casuistique ; Catholicisme contemporain ; Charité ; Décalogue ; Direction de conscience ; Grâce ; Loi naturelle ; Luther ; Protestantisme ; Thomisme.*

THÉORIE

Théories et anti-théories

Théories éthiques et méta-éthiques

Il existe deux genres de théories en philosophie morale. Les premières sont relatives à ce qu'on

appelle l'*éthique normative*, les secondes à la *méta-éthique*. La vocation de l'éthique normative est *évaluative* ou *prescriptive*. Elle s'interroge sur ce qui doit être ou ne pas être (un monde relativement inégalitaire où les libertés publiques sont respectées est-il préférable à un autre plus égalitaire où elles ne le sont pas ?, etc.). Elle se demande ce qu'on doit faire ou éviter de faire (sacrifier un innocent pour en sauver 100 ? Mentir pour réconforter un souffrant ?, etc.). D'après certains philosophes, il n'est pas impossible de construire, dans ce domaine, d'authentiques théories, plus ou moins inspirées du modèle des sciences empiriques ou du droit, c'est-à-dire, en gros, des ensembles de propositions disant ce qui est bien ou mal ou ce qu'il faut faire ou éviter de faire, toutes compatibles entre elles et toutes dérivées d'un ou plusieurs principes généraux justifiés. L'utilitarisme, construit systématiquement à partir du principe de la considération égale des préférences de chacun et la maximisation de la satisfaction des préférences de tous est un exemple « typique » ou « idéal » de théorie morale. Mais il y en a d'autres : éthique kantienne, théorie de l'égoïsme rationnel, théorie fondée sur les droits, théorie des devoirs *prima facie*, etc. (P. Singer, *A Companion to Ethics*). La vocation de la méta-éthique, elle, est plutôt descriptive. Elle ne s'interroge pas sur ce qui est bien ou mal, sur ce qu'il faut faire ou éviter de faire, mais sur le sens même des expressions « bien », « mal », « devoir », « obligation », « prohibition », etc. Elle pose des questions relatives à l'influence de nos jugements moraux sur notre volonté, à la possibilité pour ces jugements d'être évalués en termes de vérité ou de fausseté. Bref, la réflexion méta-éthique a plusieurs centres d'intérêt différents : sémantique, psychologique, épistémologique, métaphysique. Certains arguments méta-éthiques sont relatifs à l'un de ces domaines seulement. Mais, en général, les philosophes qui s'intéressent à la méta-éthique s'efforcent de construire des ensembles articulés d'arguments relatifs à *tous* ces domaines (Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*). Ils proposent alors des *théories méta-éthiques complètes*. Ainsi, les positivistes logiques, qui ont été à l'origine de la distinction entre l'éthique normative et la méta-éthique, ont élaboré, à la suite de David Hume, une théorie méta-éthique complète, dite aujourd'hui « non cognitiviste » (Ayer, *Langage, vérité et logique* ; Smith, *The Moral Problem*). Cette théorie affirme que les jugements moraux expriment des désirs ou des préférences plutôt que des croyances parce que c'est, d'après elle, la meilleure explication de l'influence de ces jugements sur notre volonté. De cette affirmation à caractère *psychologique* dérivent les thèses *métaphysiques* et *sémantiques* suivantes : *1)* les propriétés morales ne sont pas « réelles » ou « objectives ». Ce ne sont que des « projections » de nos désirs ou de nos préférences ; *2)* les jugements moraux ne peuvent être ni vrais ni faux. De tout ceci, la théorie tire une conclusion *épistémologique* qui exclut la possibilité de la connaissance morale. Par opposition, les théories dites « cognitivistes » affirment que la connaissance morale n'est pas impossible. D'après elles, rien ne nous interdit de penser que les jugements moraux expriment les croyances et qu'ils peuvent, de ce fait, être réputés vrais ou faux. Les théories réalistes soutiennent, de leur côté, que certains de ces jugements soient vrais en vertu de leur correspondance à des faits normatifs ou moraux indépendants de nos croyances ou de nos préférences (Brink, *op. cit.*). Pour se faire une image un peu précise de la variété des théories en méta-éthique, il faut savoir que les appellations « cognitivisme », « non cognitivisme », « réalisme » sont des noms génériques qui servent à regrouper plusieurs conceptions qui ont chacune leurs traits spécifiques. Ainsi, le non-cognitivisme comprend l'émotivisme, l'expressivisme, certaines formes de naturalisme ou d'évolutionnisme (Darwall, Gibbard, Railton, « Toward *Fin de Siècle* Ethics : Some Trends »).

Il semble bien qu'il soit difficile de mettre un frein à la prolifération des théories méta-éthiques. Chacune des théories méta-éthiques complètes est un assemblage de conceptions sémantique, épistémologique, métaphysique, psychologique, qui contiennent elles-mêmes différents éléments. Apparemment, les possibilités combinatoires sont loin d'être épuisées. D'autre part, entre ces pôles extrêmes que représentent le non-cognitivisme classique et le réalisme, toutes sortes de positions de compromis dites « raisonnables », « modérées », « mixtes » semblent concevables et un certain nombre ont déjà été conçues (Virvidakis, *La robustesse du bien*).

La coexistence de ces deux grands types de théories, éthique et méta-éthique, n'a pas été toujours très pacifique (Canto-Sperber, *La philosophie morale britannique*, 59). Les positivistes logiques ont tiré de leur théorie non cognitiviste des arguments destinés à montrer que l'éthique normative était une sorte d'imposture lorsqu'elle revendiquait la possibilité, pour ses énoncés, d'être aussi « rationnels », « justifiés » ou, pire encore, aussi « vrais » que ceux des sciences empiriques ou non empiriques. Mais les avocats de l'éthique normative ne se sont pas privés de porter des jugements aussi peu charitables à l'égard des experts en méta-éthique. D'après certains d'entre eux, le repli des philosophes vers la description des propriétés du jugement moral a donné naissance à l'une des disciplines les plus creuses et les plus ennuyeuses que la philosophie ait jamais produite (Williams, *Morality*, 9). Même si la méta-éthique a pu apporter quelque chose à l'analyse du langage en général, sa contribution à la philosophie morale a été nulle. La vocation de cette dernière est de proposer des réponses à la question « Que dois-je faire ? ». De ce point de vue, les analyses méta-éthiques sont muettes. La prémisse de l'objection est, semble-t-il, que

la réflexion morale n'a pas besoin d'être justifiée par des considérations métaphysiques ou épistémologiques. Elle n'est pas inacceptable pour la réflexion morale non systématique. Elle est un peu plus difficile à admettre lorsqu'il est question de « théories » morales. Parmi les constructeurs de théories morales, certains affirment que leur entreprise n'est nullement incompatible avec l'adoption d'une attitude « neutre » (ou « quiétiste ») à l'égard des grandes questions métaphysiques ou épistémologiques (Singer, *Questions d'éthique pratique*, 18-19 ; Rawls, *Libéralisme politique*, 146-155). Mais, dans les faits, ils ont tendance à rejeter les formes de relativisme ou de subjectivisme les plus grossières, à partir de considérations métaphysiques ou épistémologiques plus ou moins clairement formulées.

Il n'est pas étonnant qu'une sorte de scepticisme radical à l'égard des théories morales s'empare des philosophes sensibles à la fois aux critiques de l'éthique normative du point de vue méta-éthique et aux critiques de la méta-éthique du point de vue de l'éthique normative. Cependant, cette conclusion pessimiste ne s'impose pas. En effet, la méta-éthique n'est pas obligatoirement l'ennemie de l'éthique normative et, inversement, l'éthique normative n'est pas nécessairement le pire adversaire de la méta-éthique. Le lien entre les questions de méta-éthique et d'éthique normative paraît évident. Certaines réponses aux questions méta-éthiques semblent exclure, bien sûr, la possibilité d'une éthique normative justifiée. Si, par exemple, on pense, à la suite des émotivistes, que les jugements moraux expriment seulement des désirs, des préférences, des attitudes, des sentiments, toute l'entreprise normative (théorisation, confrontation des théories, etc.) paraît condamnée d'avance. Mais si on estime, avec les cognitivistes, que les jugements moraux expriment plutôt des croyances, on ne voit pas très bien ce qui permettrait d'exclure la possibilité de les mettre en « ordre logique », de les sélectionner selon des critères de cohérence ou de compatibilité, c'est-à-dire d'essayer de construire des théories morales. En d'autres mots, l'abandon du non-cognitivisme devrait suffire à justifier le programme théorique en éthique normative. D'un autre côté, le fait même que nous soyons en mesure de confronter rationnellement des théories morales (nous savons très bien comment discuter des mérites comparés de l'utilitarisme et d'autres théories morales, etc.) semble donner tort à ceux qui rejettent catégoriquement toute réponse de type objectiviste aux questions méta-éthiques (Nagel, *The Last Word*). Ainsi, la discussion méta-éthique peut servir d'argument en faveur de la théorisation en éthique normative et la discussion normative peut servir à montrer que des réponses raisonnables aux grandes questions épistémologiques ou métaphysiques ne sont pas exclues, ce qui donne une certaine légitimité à la théorisation méta-éthique.

Cependant, cette façon de pacifier le débat présente au moins une faiblesse. C'est celle de l'argument disant que l'abandon du non-cognitivisme en méta-éthique suffit à justifier le programme théorique en éthique normative. Il est contesté par un certain nombre de philosophes qui se disent inspirés par Aristote ou Wittgenstein (McDowell, « Virtue and Reason » ; Diamond, *The Realistic Spirit* ; Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics*). Tous ces philosophes affirment leur opposition *à la fois* au non-cognitivisme et à la théorisation. Ils sont cognitivistes, mais *contre* la théorie. D'après eux, la théorisation est un obstacle à la quête de la vérité ou de l'objectivité en morale. Tous se déclarent « réalistes », bien qu'ils donnent à ce terme des significations assez différentes (Laugier, *Du réel à l'ordinaire*). Ce « réalisme direct », comme on peut l'appeler, ne représente cependant qu'une petite partie du mouvement dit « antithéorique » en philosophie morale (Clarke, Simpson ; *Anti-Theory and Moral Conservatism ;* Furrow, *Against Theory*).

Trois types d'antithéorie

À côté de la critique dite « réaliste » de la théorisation, il en existe deux autres dont l'inspiration est différente. Il y a d'abord ce mouvement très général de répulsion à l'égard des « grands Récits » (Lyotard, *La condition postmoderne*) des « systèmes » ou d'autres prétendues manifestations d'une sorte de folie « rationaliste », « généralisatrice », « totalisatrice ». Ce mouvement a peut-être un peu perdu de son importance philosophique ; mais il continue d'être à l'origine d'une vaste littérature de critique culturelle (Furrow, *op. cit.*). Il serait assez incohérent de classer dans le même ensemble ces doctrines qui rejettent la théorisation parce qu'elle est l'*expression* d'une aspiration à la vérité ou à l'objectivité et la critique dite « réaliste » qui refuse la théorisation en éthique normative parce qu'elle est un *obstacle* à la quête de la vérité ou de l'objectivité dans ce domaine.

D'autre part, certains philosophes, dits « antithéoristes », ne rejettent pas les théories morales en général, mais seulement celles qui se présentent comme des systèmes fondés sur un principe unique rationnel, tels que le kantisme ou l'utilitarisme. Ces systèmes seraient « trop exigeants ». Ils nous demanderaient de ne pas tenir compte de ce qui donne une signification à nos existences : nos communautés d'appartenance, nos relations ou nos engagements personnels. Ces systèmes seraient trop « abstraits » ou « uniformisants ». Ils nous transformeraient, si nous les adoptions, en agents rigides, insensibles aux cas particuliers, aux conflits moraux, aux complexités de la vie morale ; bref, en fonctionnaires de la morale appliquant partout, aveuglément, le même règlement. À ces systèmes monistes et rationalistes sont opposées des conceptions « pluralistes », « historicistes », « herméneutiques », « culturalistes » ou

inspirées par la critique féministe (Taylor, *La liberté des modernes* ; MacIntyre, *Après la vertu* ; Gadames, *Vérité et méthode* ; Baier, « What Do Women Want in a Moral Theory ? »).

Il existe donc, en réalité, trois formes d'antithéorie différentes qui se distinguent, en gros, par leur portée :

1) *Contre la théorie en général.* Cette forme d'antithéorie n'est pas limitée dans sa portée. Elle dit que *toute théorie*, dans quelque domaine que ce soit (scientifique, moral, esthétique, etc.) est l'expression d'une croyance injustifiée dans la possibilité de l'objectivité ou de la vérité.

2) *Contre les théories morales.* Cette forme d'antithéorie est plus limitée dans sa portée. Elle ne vise que les théories *morales.* Elle dit que toute théorie morale (ou même toute forme de conceptualisation élaborée en morale) est un obstacle à notre compréhension de la vie morale. C'est la position que j'ai appelée « réaliste directe ».

3) *Contre les théories monistes et rationalistes.* Cette forme d'antithéorie est la plus restreinte dans sa portée. Elle ne vise en réalité que les systèmes reposant sur un principe unique (ou *monistes*) et des justifications rationalistes, à l'image de l'utilitarisme (ou de certaines versions du kantisme). Ces systèmes seraient des obstacles à notre compréhension de la vie morale (et à l'agir moral).

Il n'y a pas grand-chose à dire du premier type d'antithéorie dans le contexte d'une réflexion en philosophie morale. S'il n'y a rien à dire de systématique dans aucun domaine, il s'ensuit, bien entendu, qu'il n'y a rien à dire de systématique en éthique. Les philosophes moraux ne devraient pas se sentir particulièrement frustrés par ce genre de perspective, qui leur accorde finalement le même statut (médiocre) qu'aux autres philosophes (du langage, de la science, de l'esprit, etc.) bien mieux lotis dans d'autres perspectives.

Le deuxième type d'antithéorie propose des moyens de renouveler notre épistémologie morale en confiant à la perception, à l'émotion, à l'imagination cognitive ou affective, au sens des situations particulières ou des possibilités non réalisées des tâches qui sont habituellement attribuées à la saisie de principes ou de règles générales. Ce qu'il nous apprend des procédures de *découverte* de la vie morale est incontestablement enrichissant. Mais, du fait que le projet de construire des théories morales semble avoir pour ambition de *justifier* la vie morale et non de décrire comment nous pourrions la découvrir, il me semble être à l'abri des objections inspirées par cette deuxième forme d'antithéorie. C'est, du moins, ce que je vais essayer d'établir. Mais, auparavant, je voudrais tenter de montrer pourquoi le projet de construire des théories morales résiste aussi aux objections inspirées par la troisième forme d'antithéorie (la plus limitée, en principe, dans sa portée).

Ce troisième type d'antithéorie pose la question très générale de savoir ce qu'est une théorie morale. Pourquoi parler d'« antithéorie » pour désigner ces conceptions dites « pluralistes », « historicistes », « herméneutiques », « culturalistes » ou inspirées par la critique féministe, comme le font Clarke et Simpson dans leur ouvrage de référence (Clarke et Simpson, *op. cit.*) ?

On pourrait tout aussi bien dire qu'il s'agit de *théories* « pluralistes », « historicistes », etc. En réalité, ceux qui estiment que ces conceptions sont des « antithéories » ont probablement à l'esprit une image assez stéréotypée de ce qu'une théorie morale peut être. D'après eux, les seules conceptions qui peuvent se réclamer de la « théorie » sont les constructions rationalistes de type kantien ou utilitariste. C'est un point de vue qu'il est permis de contester. Pourquoi une théorie morale devrait-elle nécessairement avoir la forme d'un système moniste et rationaliste de type kantien ou utilitariste ? Il n'est pas impossible de montrer qu'il n'existe aucune nécessité de ce genre. Et d'en conclure qu'un certain nombre d'objections traditionnelles aux théories morales sont inappropriées, celles en particulier qui les accusent d'être trop « abstraites », « uniformisantes », « exigeantes ».

Qu'est-ce qu'une théorie morale ?

Les philosophes qui endossent des conceptions antithéoriques du troisième type (à portée étroite) se contentent généralement de caractériser l'ensemble de ce qu'ils appellent des « théories » au moyen d'une liste de traits qui ressemblent étrangement à ceux qui servent généralement à définir le kantisme ou l'utilitarisme (Louden, *Morality and Moral Theory* ; Railton, « Pluralism, Determinacy and Dilemma »).

1) *Monisme, c'est-à-dire priorité accordée à une valeur ou à une source de valeur sur toutes les autres concevables* (intérêt général, devoirs à l'égard d'autrui ou de soi-même, droits individuels, etc.).

2) *Rationalisme* (la justification de la priorité accordée à cette valeur n'est ni empirique, ni intuitive, ni affective mais logique ou rationnelle. Elle donne à cette valeur l'allure d'un principe de base).

3) *Raisonnement moral déductif* (toutes les prescriptions particulières sont dérivées de ce principe de base).

4) *Universalisme* (le principe vaut pour tout le monde).

5) *Orientée vers la justification* (le rôle d'une théorie morale est de justifier l'action et non d'en expliquer le mécanisme).

6) *Impersonnalité* (l'évaluation morale se fait d'un point de vue détaché ou désintéressé, indépendant des désirs ou des inclinations personnelles des agents).

7) *Orientée vers l'examen critique* (en cas de conflit entre nos convictions morales ordinaires et les prescriptions déduites du principe de base, ce sont nos convictions qui doivent céder).

8) *Impérativité* (les principes moraux se présentent comme des devoirs ou des obligations auxquelles nous ne pouvons pas nous soustraire).

Cette liste de traits n'est évidemment pas la seule concevable. Mais elle donne une assez bonne idée de ce à quoi le terme « théorie morale » fait référence dans la troisième forme d'antithéorie. En effet, cette dernière consiste, en réalité, à rejeter toutes, ou la plupart, de ces façons de caractériser la vie morale. La question de savoir si elle peut inclure *toutes* les conceptions auxquelles le nom de théorie est parfois attribué (kantisme, utilitarisme, théories des droits ou des vertus, etc.) est réglée de la façon suivante. Ou bien on peut les faire entrer dans ce moule et ce sont, en effet, des théories. Ou bien cette possibilité est exclue et ce ne sont pas, à proprement parler, des théories. Il en résulte que, du point de vue de l'antithéorie du troisième type, l'éthique des vertus, par exemple, n'est pas considérée comme une théorie, à la grande satisfaction de certains avocats de cette dernière, qui n'apprécient guère qu'on leur mette cette étiquette sur le dos (Crisp, Slote, *Virtue Ethics*). Il en résulte aussi qu'une bonne partie de cette critique des théories morales n'est rien d'autre qu'un ensemble d'objections particulières au modèle kantien ou « utilitariste ».

Cette distorsion est liée, me semble-t-il, à l'état embryonnaire de la méta-théorie en éthique normative. Il ne faut évidemment pas s'attendre à ce que les antithéoriciens déplorent cet état de choses. Mais il est plus étonnant d'observer que les défenseurs de la théorisation ne se préoccupent pas plus de fixer les conditions auxquelles une conception morale doit satisfaire pour être une théorie. Il existe tout de même quelques tentatives importantes (Baron, Pettit, Slote, *Three Methods of Ethics* ; Scheffler, *The Rejection of Consequentialism* ; Hare, *Moral Thinking*). Celle de Shelly Kagan *(Normative Ethics)* est probablement la plus élaborée. D'après lui, toute théorie morale comprend trois niveaux : 1 / facteurs ; 2 / fondements ; 3 / focalisation. Chacun de ces niveaux peut être identifié de façon indépendante. Supposons que je me demande s'il m'est moralement permis de prendre une barque qui ne m'appartient pas pour aller sauver une personne qui se noie. Pour évaluer cet acte d'un point de vue moral, je dois normalement tenir compte de *toutes* ses propriétés (ou de tous ses aspects) pertinents à cet égard. Quelles sont les conséquences de cet acte (réussir à sauver la personne ou pas) ? Quels droits et quelles obligations sont respectés ou violés (ceux du propriétaire de la barque par exemple) ? S'agit-il d'obligations particulières (c'est mon ami qui se noie) ou générales (c'est un inconnu) ? Et ainsi de suite. Toutes ces propriétés sont indépendantes de mes jugements. Elles sont, pour ainsi dire, attachées à l'action, que je les perçoive ou pas. Ce sont ces propriétés que Kagan appelle des *facteurs*. D'après lui, on peut en retenir quatre :

1) *Les conséquences ou les résultats*, évalués d'un point de vue personnel ou impersonnel (c'est-à-dire en termes d'intérêt « général », de bien « commun »).

2) *Les restrictions* relatives à ce qu'il est permis de faire, quels que soient les résultats ou les conséquences.

3) *Les obligations générales ou particulières :* les premières sont celles que nous avons à l'égard de tous ; les secondes, à l'égard des personnes avec qui nous avons une relation spéciale (par contrat, promesse, parenté, communauté, etc.).

4) *Les options :* il existe des choses que nous pouvons faire sans que nous soyons tenus de les faire : elles vont au-delà des devoirs ou des obligations.

Au-dessus des facteurs, se trouve le niveau des *fondations*. Étant donné qu'il existe une *pluralité* de facteurs, il est nécessaire de *justifier* la priorité *absolue* qu'on accorde à l'un d'entre eux (l'intérêt général par exemple) si on choisit une option *moniste*. Il est aussi nécessaire de proposer une procédure qui permet de déterminer, dans chaque cas particulier, le facteur auquel il faudra donner la préférence, si on choisit une option *pluraliste*. Certaines de ces procédures sont formelles. Le contractualisme, d'après lequel nos raisons d'agir doivent être telles que nul ne saurait raisonnablement les *récuser* est une procédure de ce genre (Scanlon, « Contractualisme et utilitarisme »). La procédure proposée par Habermas est de même type mais elle est supposée engendrer des principes que chacun pourrait raisonnablement *accepter* (Habermas, *Theorie de l'agir communicationnel*). Les théories de l'agent ou de l'observateur idéal (Brandt, *Ethical Theory*, chap. 7) sont également formelles. Mais les procédures qu'elles proposent ne sont pas intersubjectives, à la différence de celles de Thomas Scanlon ou Jürgen Habermas. On peut préférer, pour différentes raisons, des procédures plus informelles ou moins abstraites. L'*intuitionnisme*, défendu par David Ross dans son éthique des devoirs *prima facie (The Right and the Good)* et le particularisme de Jonathan Dancy *(Moral Reasons)* sont plutôt informelles. Le contextualisme, tel qu'il est défendu par Charles Larmore, par exemple *(Modernité et Morale)* est une procédure moins abstraite ou moins rationaliste : elle intègre des considérations de type culturel ou historique. Il existe aussi des procédures mixtes ou d'« équilibre » qui associent des techniques formelles et des considérations historiques ou culturelles (le meilleur exemple est probablement donné par Rawls : *Théorie de la justice*).

Enfin, au-dessus des facteurs et des fondations se trouve le niveau des *focalisations*. La première question qu'on peut se poser à propos des théories morales est celle de savoir s'il s'agit vraiment de théories rivales parce qu'elles parlent de la même chose en développant des points de vue incompatibles ou s'il ne s'agit pas plutôt de théories complé-

mentaires qui s'occupent d'*aspects différents* de la vie morale. À première vue, les centres d'intérêt des théories morales ou leur point de *focalisation* ne sont pas identiques (Kagan, *op. cit.*). Ainsi, le *conséquentialisme* s'occupe des états de choses, la *déontologie* des actions et l'*éthique des vertus* du caractère ou des sentiments. Mais il n'en résulte pas que ces trois théories soient compatibles ou complémentaires. En réalité, l'une des ambitions principales de l'éthique normative consiste à proposer des raisons de donner la primauté à l'un de ces aspects de la vie morale puis d'en *dériver* éventuellement les deux autres (Baron, Pettit, Slote, *op. cit.*). Le conséquentialiste ne nie pas nécessairement la valeur des principes d'action ou des motivations. Mais il la fait dépendre de leur contribution à la promotion des états de choses préférables.

On peut avoir des raisons de douter de la cohérence de cette méta-théorie. Kagan affirme que les facteurs sont des propriétés réellement existantes indépendantes de toute théorie. Mais quelques-uns des facteurs sélectionnés sont manifestement dépendants de théories. Ce n'est que dans le contexte de l'utilitarisme que les conséquences évaluées d'un point de vue impersonnel ont une valeur morale : ce n'est que dans le contexte de l'anti-utilitarisme que les droits individuels ont une valeur morale, etc. D'autre part, on peut estimer que cette méta-théorie mériterait d'être simplifiée. Le niveau de la focalisation, par exemple, pourrait être éliminé. Après tout, les focalisations ne sont que des facteurs privilégiés par des procédures. Quoi qu'il en soit, ce genre d'analyse, qui sépare ce qu'on peut appeler, à la suite de Nagel, les « sources de valeur morale » (Nagel, « La fragmentation de la valeur »), et les procédures destinées à déterminer celle qui doit avoir la priorité dans des situations particulières, ne manque pas d'attraits. Elle nous autorise à penser que :

1) Une théorie morale n'est pas nécessairement *moniste*. Elle peut reconnaître une pluralité de valeurs ou de sources de valeurs.

2) Les procédures qui servent à décider des valeurs auxquelles il convient d'attribuer la priorité dans telle ou telle situation particulière (l'intérêt général, les droits individuels, etc.) ne sont pas nécessairement *formalistes* ou *rationalistes*. Elles peuvent être intuitionnistes, contextualistes, etc.

Les théories morales sont-elles « abstraites » ou trop « exigeantes » ?

L'une des objections courantes aux théories morales, c'est qu'elles ne nous donnent aucun moyen de déterminer ce qu'il faut faire dans une situation particulière (Noble, « Normative Ethical Theories »). S'il n'est pas spécifié, le principe qui consiste à recommander d'éviter de causer des torts ou des souffrances inutiles, par exemple, est inapplicable. Une souffrance morale est-elle une souffrance ? Qu'est-ce qu'une souffrance morale ? Comment la mesurer ? etc. Mais s'il est trop spécifié, le principe perd sa généralité et cesse d'être un principe. Finalement, chaque décision particulière s'appuie sur un ensemble de préjugés, de croyances tacites, de considérations d'arrière-plan de type historique ou culturel, qui n'ont aucune justification théorique. Lorsqu'elle s'adresse aux grandes théories monistes (kantisme, utilitarisme, etc.), cette objection est paradoxale. En effet, on leur reproche aussi fréquemment d'être *trop* déterminées (O'Neill, « Duties and Virtues »). Elles auraient la prétention de dicter ce qu'il faut faire *quelles que soient les circonstances particulières*. Ainsi, le principe disant qu'il ne faut mentir en *aucune* circonstance ne serait pas insuffisamment déterminé : il le serait trop. De toute façon, l'objection d'indétermination n'atteint pas les théories pluralistes. Ces dernières reconnaissent la valeur de l'objection et proposent en conséquence des procédures susceptibles d'intégrer les considérations d'arrière-plan.

L'autre objection est relative aux conflits ou aux dilemmes moraux. Les théories morales auraient tendance à exclure la possibilité de conflits ou de dilemmes moraux. Elles seraient incompatibles, de ce point de vue, avec des expériences familières, celle du regret en particulier (Williams, « La fortune morale »). Mais, outre que l'existence de dilemmes moraux *authentiques* peut être niée (Railton, *op. cit.*), cette objection ne peut pas s'adresser aux théories pluralistes, lesquelles s'efforcent au contraire de respecter ces expériences morales dans la mesure du possible.

Une troisième objection, enfin, dit que les théories morales sont *trop* exigeantes (Kagan, *The Limits of Morality*). Au nom de la règle disant qu'il ne faut mentir en aucune circonstance, elles peuvent nous imposer de dénoncer un ami innocent à ses bourreaux qui ont la mauvaise idée de nous interroger à son propos. Au nom du principe disant que la maximisation du bien-être du plus grand nombre est absolument prioritaire, elles peuvent nous imposer de sacrifier nos projets personnels, nos obligations envers nos proches et même notre existence. Mais on reproche aussi aux théories morales de ne pas être *assez* exigeantes. Elles ne feraient que garantir un « service moral minimum », si on peut dire, lequel exclut toutes les actions dites « surérogatoires », celles qui vont au-delà du *strict devoir* : actions saintes ou héroïques, manifestations d'amour ou de générosité sans limites, etc. (Heyd, *Superogation* ; Stocker « The Schizophrenia of Modern Ethical Theories » ; Wolf, « Moral Saints »). Quoi qu'il en soit, une théorie pluraliste peut parfaitement reconnaître la valeur des projets personnels ou des obligations à l'égard des proches. Elle n'est donc pas nécessairement trop exigeante. D'autre part, une théorie pluraliste peut accorder une grande valeur aux options, c'est-à-dire aux actions « surérogatoires ». Elle n'est donc pas obligatoirement trop peu exigeante.

Connaissance morale non conceptuelle

Certaines antithéories sont donc, en réalité, des théories morales pluralistes ou des théories qui rejettent les procédures de justification formalistes ou rationalistes. Elles partagent cependant avec les théories monistes et rationalistes, l'idée que les procédures de découverte des aspects caractéristiques de la vie morale sont de type abstrait ou analytique. Par contraste, les formes d'antithéorie, qui semblent véritablement mériter cette appellation, affirment qu'une posture abstraite ou analytique est un obstacle à la découverte de ces aspects caractéristiques.

Autrement dit, le seul point de vue antithéorique authentique serait celui que j'ai appelé du « deuxième type ». Ce courant antithéorique semble exploiter une idée qui est au centre de nombreux débats en philosophie de l'esprit aujourd'hui : il existe toutes sortes de formes de connaissance non conceptuelle ou, plus exactement, de croyances justifiées par des états ayant un contenu non conceptuel (perception, émotions, etc. : Tappolet, « Les émotions et les concepts axiologiques », T. Crane, « The Non Conceptual Content of Experience »). Mais il ne faut peut-être pas pousser le parallèle trop loin. En réalité, pour être en droit de ranger ce courant antithéorique dans la famille des conceptions qui admettent des connaissances « non conceptuelles », il faut élargir l'idée de connaissance non conceptuelle, afin qu'elle puisse inclure ce qu'on appelle la connaissance « pratique » (le « savoir-faire »). D'autre part, il faut accepter d'appeler « non conceptuelles » des formes de connaissance qui ne sont pas « conceptuelles » au sens classique ou standard du terme « concept », mais qui pourraient, néanmoins, être dites « conceptuelles » selon certaines définitions non classiques ou non standard du terme « concept ». En réalité, la légitimité d'une appellation telle que « connaissance non conceptuelle » dépend du sens donné au terme « concept ». Étant donné qu'il n'existe pas de définition de ce terme faisant l'objet d'un accord suffisamment large, des querelles de légitimité ne peuvent pas être exclues (Goldman, *Philosophical Applications of Cognitive Science*, 126-130). Dans ces limites, on peut soutenir qu'il existe deux formes principales de connaissance morale non conceptuelle et non théorique de ce fait :

1) La connaissance pratique.
2) La connaissance imaginative.

Cependant, les défenseurs de l'idée (assez traditionnelle) de connaissance morale pratique ont pris l'habitude de parler de « perception morale » ou de « modèle perceptuel » pour caractériser leur point de vue (Dancy, *Moral Reasons*, 160-162, à propos de McDowell, « Valeurs et qualités secondes »). D'autre part, il existe deux justifications tout à fait différentes de l'idée d'une connaissance morale imaginative. La première est cognitive (Johnson, *Moral Imagination*) ; la seconde est *affective* (Nusbaum, *Cultivating Humanity*). Pour respecter le langage des avocats de l'antithéorie du deuxième type, il faut donc distinguer trois formes de connaissance morale non théorique : 1 / Perceptuelle ; 2 / Imaginative cognitive ; 3 / Imaginative affective.

Formes de perception morale

L'idée sous-jacente est présentée comme une platitude (c'est-à-dire comme une sorte d'idée commune dont la vocation est d'être une vérité *a priori*) sur laquelle Wittgenstein aurait beaucoup insisté. Il y a des choses qu'on ne peut percevoir ou comprendre que de l'intérieur d'une certaine « forme de vie » (McDowell, « Virtue and reason »). Une version plus pauvre (mais peut-être plus intelligible) dit : il y a des choses qu'on ne peut percevoir et comprendre que d'une certaine perspective et en mobilisant certaines capacités (McDowell, « Valeurs et qualités secondes »). Dire qu'il y a des choses qu'on ne peut percevoir ou comprendre que d'une certaine perspective et grâce à certaines capacités ne signifie pas que ces choses n'aient aucune existence objective (c'est-à-dire indépendante de cette perspective ou de ces capacités). Le cas des couleurs montre bien que cette inférence serait fallacieuse. Même si les couleurs sont essentiellement liées aux possibilités qu'elles ont de nous *apparaître* et à nos capacités de les détecter, elles sont cependant objectives, en ce sens, au moins, que la possibilité d'une *erreur* dans leur perception ne peut pas être exclue. D'après John Mac Dowell, il en va de même pour la perception des valeurs ou de ce qui a de l'*importance morale*. C'est un genre de perception qui a la propriété de neutraliser toutes sortes de croyances ou de préférences et de laisser s'imposer un puissant sentiment d'obligation (McDowell, « Virtue and Reason »). Nous ne pouvons percevoir ce qui a de l'importance morale que parce que nous sommes les êtres que nous sommes et dans la mesure où nous sommes placés dans une certaine perspective. Mais cela ne veut pas dire que c'est *nous* qui donnons ce genre d'importance aux choses. Il s'agit bel et bien d'une sorte de découverte, d'une perception d'une *réalité indépendante*. Dire que la perception de ce qui a de l'importance morale est similaire à celle des couleurs n'implique pas que le contenu de ce qui est perçu n'a pas de valeur universelle ou critique. C'est pourquoi l'analogie n'aboutit pas à la justification d'une forme de relativisme ou de conservatisme moral. Cependant, l'analogie doit nous amener à penser que nous percevons ce qui a de l'importance morale *comme* nous percevons les couleurs, c'est-à-dire *directement* sans le secours de concepts ou de pensées articulées. En ce sens, sa vocation est clairement antithéorique.

D'autre part, le terme « perception » ne doit pas être compris dans un sens trop étroit. Il sert

aussi à caractériser des réactions *émotionnelles* et, de façon plus générale, toutes sortes de *comportements* qui semblent exprimer des réactions d'approbation ou de désapprobation. En réalité, selon ce point de vue antithéorique, la perception morale n'est pas un état mental à proprement parler. C'est une *réaction* de la personne entière à l'égard d'une situation. Elle exprime une sorte de *savoir de ce qu'il convient de faire* dans cette situation. Ce savoir est un *savoir comment*, lequel est un savoir non propositionnel qu'on peut représenter comme une habileté, un *savoir-faire* (je sais *comment* jouer de la flûte), par opposition au *savoir que*, lequel est propositionnel (je sais *que* la flûte est un instrument à vent) et possède un contenu conceptuel. Ce point de vue antithéorique est exposé à différentes objections dont la principale est, semble-t-il, la suivante.

Il serait absurde de nier qu'il y a des choses qu'on ne peut comprendre et percevoir que d'un certain point de vue. Mais il est plutôt raisonnable de se demander si tel genre de choses particulières peut être perçu de tel point de vue particulier. Thomas Nagel estime que les propriétés morales importantes (universalité, perception critique des convictions existantes, capacité à justifier nos actions, etc.) ne peuvent être appréhendées que si nous abandonnons notre perspective particulière et adoptons un point de vue abstrait impersonnel, désengagé (Nagel, *Le point de vue de nulle part*). L'antithéoricien pense, au contraire, que ces propriétés ne peuvent nous apparaître que d'un point de vue personnel, concret, engagé. Comment trancher ? Il arrive que l'antithéoricien essaie de mettre en difficulté l'avocat du point de vue théorique en faisant observer que tout progrès en direction de l'impersonnalité se paie du prix d'une perte de *motivation*, ce qui prive le jugement moral de sa propriété principale : l'influence sur la volonté. Mais cette affirmation demanderait à être étayée. Pourquoi le point de vue impersonnel serait-il dépourvu d'influence sur la volonté ?

Formes d'imagination morale

Ce que ces conceptions plus ou moins inspirées de Wittgenstein ou d'Aristote semblent avoir en commun, c'est une attitude défavorable à l'égard des explications en termes « mentaux » ou « psychologiques ». Elles insistent toutes sur la priorité de la « pratique », terme assez vague qui semble renvoyer à ce qu'on appelle le *« savoir comment »*. Mais l'idée que la connaissance morale est de nature non conceptuelle ou non propositionnelle peut être défendue d'un point de vue différent, dit « psychologique » ou « mentaliste ».

Il est possible d'établir *au moins* que la connaissance morale n'est pas conceptuelle au sens standard ou classique du mot « concept ». C'est la position défendue par Mark Johnson dans son plaidoyer pour l'imagination cognitive en morale (Johnson, *Moral Imagination*). Mais il est possible d'adopter une position plus forte disant que nous ne pouvons découvrir les aspects principaux de la vie morale qu'au moyen d'une forme d'imagination *affective* ou *compassionnelle* dépourvue de contenu conceptuel, quelle que soit l'idée (classique ou non classique) que nous nous faisons de ce contenu. Commençons par la remise en cause de l'idée que la connaissance morale serait conceptuelle au sens standard ou classique du terme « concept ».

Soit le concept moral de « personne ». Selon la théorie dite « classique », il peut être défini en termes de conditions nécessaires et suffisantes. Par exemple, une « personne » est un être humain doué d'une capacité réflexive, c'est-à-dire du pouvoir d'évaluer ses croyances et ses désirs. Cette définition adoptée, il reste à traiter les cas problématiques tels que les comateux ou les handicapés profonds, etc. Dans la théorie classique, la procédure qui autorise à appliquer le concept de personne à ces cas (ou qui l'interdit) est logique. Ou bien nous modifions la définition ou bien nous excluons ces cas. C'est une procédure de type « tout ou rien ». Ou bien on est une personne d'après la définition retenue ou bien on ne l'est pas : on ne peut pas l'être « plus ou moins ». La théorie dite « prototypique » défendue par Johnson, à la suite de Eleonor Rosch (Johnson, *op. cit.*, chap. 4), aboutit à des résultats différents. Elle commence par dresser, au moyen de différentes techniques (entre autres, la mesure du temps de réaction nécessaire au classement de tel ou tel cas), une liste de propriétés caractéristiques (pour « personne », on trouvera probablement : humain, sain, adulte, etc.). Cet ensemble de propriétés forme un « prototype ». Les cas dans lesquels un grand nombre de ces propriétés apparaissent sont *centraux*. Ceux qui en présentent moins sont *périphériques*. Selon cette théorie, être une personne n'est pas une affaire de « tout ou rien » mais de « plus ou moins ». Cette structure interne (dite « radiale ») des concepts impose certaines contraintes sur nos façons de les réviser. En fait, nous ne pouvons procéder que par association d'idées. Ce n'est pas la faculté de raisonner logiquement (c'est-à-dire de procéder par déduction, élimination des contradictions, etc.) mais celle d'*imaginer* (c'est-à-dire, selon Johnson, d'associer ce qui est proche et ce qui se ressemble ou, pour le dire autrement, de construire ou d'exploiter des *métaphores*) qui nous permet d'étendre le champ d'application de nos concepts. Ainsi, c'est grâce à des associations d'idées que nous parvenons à étendre le concept de personne aux comateux, aux handicapés profonds, mais aussi à tous les êtres sensibles, aux entreprises et aux écosystèmes (Johnson, *op. cit.*, 98). Cependant, à supposer que nous ayons en effet la possibilité d'étendre ainsi la portée de nos concepts, il nous resterait à démontrer que nous devons le faire, c'est-à-dire à *justifier* cette extension. Rien ne nous interdit de penser

que l'application du concept de personne aux handicapés profonds est justifiée alors que son extension aux entreprises et aux écosystèmes ne l'est pas, bien que notre imagination nous permette très certainement de concevoir des ressemblances entre les entreprises, les écosystèmes et les handicapés profonds. Après tout, n'importe quelle chose ressemble à n'importe quelle autre sous un aspect quelconque. La théorie de l'imagination morale peut nous aider à comprendre comment nous pouvons en venir à voir les choses d'une autre façon. Mais elle ne nous permet pas de savoir si c'est une *meilleure façon* de voir les choses.

L'imagination morale telle que Johnson la conçoit est une faculté *cognitive*. Elle est non conceptuelle en ce sens seulement qu'elle rejette la conception standard ou classique de ce qu'est un « concept » ou de ce que « conceptualiser » signifie. Elle est supposée nous donner les moyens d'établir des relations entre les choses autrement que par des procédures logiques ou observationnelles.

Cette conception *cognitive* de l'imagination morale doit être distinguée de celle qui est mise en avant par Martha Nussbaum, entre autres *(Cultivating Humanity)*. Selon cette conception, l'imagination est une faculté *affective*. C'est une faculté que nous avons de nous mettre à la place de l'autre, d'éprouver ce qu'il éprouve, de comprendre une situation dans toute sa profondeur en parvenant à nous représenter une multiplicité de points de vue différents. Nous avons besoin de cultiver cette faculté d'imagination sympathique, entre autres, parce que c'est une garantie contre l'ethnocentrisme. C'est cette faculté, en effet, qui nous permet de comprendre les motifs et les choix de personnes différentes et nous donne les moyens de ne pas les voir comme radicalement étrangers (Nussbaum, *op. cit.*, 85). L'imagination sympathique est aussi nécessaire au développement du sens civique. C'est elle qui nous donne la possibilité de nous représenter comme appartenant à une communauté (Nussbaum, *ibid.*). Elle doit être cultivée dès l'enfance par l'éveil de sentiments d'attachement à des personnalités exemplaires, réelles ou fictives. Elle doit être transmise au moyen de techniques visant à provoquer des réactions émotionnelles : musique, poésie, littérature, etc. Bref, bien des choses qui nous importent moralement ne peuvent être découvertes par des moyens conceptuels ou propositionnels mais par le développement de notre imagination morale.

Il me semble que l'objection adressée aux conceptions *cognitives* de l'imagination morale vaut aussi pour les conceptions *affectives* ou *compassionnelles*.

Cette imagination sympathique a une fonction *épistémologique* : c'est un mode d'accès *possible* à des vérités morales. Elle a aussi une fonction *psychologique* : c'est un ressort (parmi d'autres) de la motivation morale. Peut-être servir aussi à *justifier* nos actions ? C'est plus douteux. De même que l'attachement affectif (ou plutôt maladif) à la personnalité d'Hitler ne suffit pas à *justifier* une politique raciste et violente, même si elle peut, bien évidemment, expliquer certains comportements racistes ou violents, de même l'attachement affectif à la personnalité de Gandhi ne suffit pas à *justifier* une certaine politique de non-violence, même si elle explique tel ou tel comportement non violent.

Nous avons probablement intérêt à emprunter, en philosophie morale, la distinction, bien connue en philosophie des sciences, entre contexte de *découverte* et contexte de *justification*. Il est possible que l'imagination (cognitive ou affective) ait un rôle à jouer dans un contexte de découverte (bien que, personnellement, je serais plutôt enclin à donner le privilège aux procédures de type rationaliste). Il est plus difficile de voir ce qu'elle peut apporter à la *justification* de nos croyances morales. De ce point de vue, la contribution des théories morales paraît indispensable. On peut, bien sûr, essayer de nier l'importance de la justification en morale (Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, 30). Mais le fait que les théories normatives continuent de prospérer semble plutôt montrer que la supériorité des arguments destinés à dévaloriser la justification est loin d'avoir été établie.

Mais cette conclusion ne pourra évidemment pas satisfaire ceux qui refusent de considérer la distinction entre contexte de la découverte et contexte de la justification comme un dogme intouchable.

► AYER A. J., *Language, Truth and Logic* (1936), trad. J. O. Ohana, *Langage, vérité et logique*, Paris, Flammarion, 1956. — BAIER A., « What Do Women Want in a Moral Theory ? », dans *Moral Prejudices*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1994, 1-17. — BARON M. W., PETTIT P. & SLOTE M., *Three Methods of Ethics. A Debate*, Oxford, Basil Blackwell, 1997. — BRANDT R., *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1959. — BRINK D., *Moral Realism and the Foundation of Ethics*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1989. — CANTO-SPERBER M., *La philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994. — CLARKE S. G. & SIMPSON E. éd., *Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism*, Albany, State Univ. of New York Press, 1989. — CRANE T., « The Nonconceptual Content of Experience », *in* CRANE T., éd., *The Contents of Experience*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1992, 136-157. — CRISP R. & SLOTE M. éd., *Virtue Ethics*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1997. — DANCY J., *Moral Reasons*, Oxford, Basil Blackwell, 1993. — DARWALL J., GIBBARD A. & RAILTON P., « Toward *Fin de Siècle* Ethics. Some Trends », *The Philosophical Review*, 101, 1992, 115-189. — DIAMOND C., *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, Cambridge (Mass.), MIT, Press, 1991. — FURROW D., *Against Theory. Continental and Analytical Challenges in Moral Philosophy*, Londres, Routledge, 1995. — GADAMER H., *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une hermeneutique philosophique* (1965), trad. É. Sane révisée par P. Ricœur, Paris, Le Seuil, 1976. — GOLDMAN A.,

Philosophical Applications of Cognitive Science, Boulder, Westview Press, 1993. — HABERMAS J., *Théorie de l'agir communicationnel* (1981), 1 et 2, trad. J.-M. Ferry et J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987. — HARE R. M., *Moral Thinking. Its Level Method and Point*, Oxford, Clarendon Press, 1981. — HEYD D., *Superogation. Its Status in Ethical Theory*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1982. — JOHNSON M., *Moral Imagination. Implications of Cognitive Science for Ethics*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1993. — KAGAN S., *The Limits of Morality*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1989 ; *Normative Ethics*, BOULDER Col., Westview Press, 1998. — LARMORE C., *Modernité et morale*, Paris, PUF, 1993. — LAUGIER S., *Du réel à l'ordinaire. Quelle philosophie du langage aujourd'hui ?*, Paris, Vrin, 1999. — LOUDEN R. B., *Morality and Moral Theory. A Reappraisal and Reaffirmation*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1992. — LOVIBOND S., *Realism and Imagination in Ethics*, Oxford, Basil Blackwell, 1983. — LYOTARD J.-F., *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979. — MACINTYRE A., *Après la vertu* (1981), trad. Laurent Bury, Paris, PUF, 1997. — MCDOWELL J., « Virtue and Reason », *The Monist*, 62, 1979, 331-3350 ; « Valeurs et qualités secondes », *in* OGIEN R., éd., *Le réalisme moral*, Paris, PUF, 1999, 247-271. — NAGEL T., « La fragmentation de la valeur », in *Questions mortelles* (1979), trad. P. Engel & C. Engel-Tiercelin, Paris, PUF, 1983, 151-166 ; *Le point de vue de nulle part* (1986), trad. S. Kronlund, Combas, L'Éclat, 1993 ; *The Last Word*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1997. — NOBLE C., « Normative Ethical Theories », *The Monist*, 62, 1979, 496-509. — NUSSBAUM M. C., *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Éducation*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1998. — O'NEILL O., « Duties and Virtues », *in* PHILIPPS-GRIFFITH A., éd., *Ethics*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1993, 107-120. — RAILTON P., « Pluralism, Determinacy and Dilemma », *Ethics*, 102, 1992, 720-742. — RAWLS J., *Théorie de la justice* (1979), trad. C. Audard, Paris, Le Seuil, 1987 ; *Libéralisme politique* (1993), trad. C. Audard, Paris, PUF, 1995. — SARTRE J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946. — SCANLON T., « Contractualisme et utilitarisme », *in* RAJCHMAN J. et WEST C., *La pensée américaine contemporaine* (1985), trad. A. Lyotard-May, Paris, PUF, 1991, 327-362. — SCHEFFER S., *The Rejection of Consequentialism*, Oxford, Clarendon Press, éd. révisée, 1994. — SINGER P., éd., *A Companion to Ethics*, Basil Blackwell, 1993 ; *Questions d'éthique pratique* (1993), trad. M. Marcuzzi, Paris, Bayard, 1997. — SMITH M., *The Moral Problem*, Oxford, Basil Blackwell, 1994. — STOCKER M., « The Schizophrenia of Modern Ethical Theories », *Journal of Philosophy*, 73, 1976, 453-456. — TAPPOLET C., « Les émotions et les concepts axiologiques », *Raisons pratiques*, 6, 1995, 237-257. — TAYLOR C., *La liberté des modernes*, trad. Ph. de Lara, Paris, PUF, 1997. — VIRVIDAKIS S., *La robustesse du bien. Essai sur le réalisme moral*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1996. — WILLIAMS B., *Morality. An Introduction to Ethics*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1972 ; *La fortune morale*, trad. J. Lelaidier, Paris, PUF, 1994 ; *L'éthique et les limites de la philosophie* (1985), trad. M. A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990. — WOLFF S., « Moral Saints », *Journal of Philosophy*, 79, 1982, 419-439.

Ruwen OGIEN

→ *Connaissance morale ; Conséquentialisme ; Contractualisme ; Déontologisme ; Méta-éthique ; Réalisme moral ; Subjectivisme moral ; Vertu ; Williams ; Wittgenstein.*

THOMAS D'AQUIN, 1224/1225-1274

La « philosophie » morale de Thomas d'Aquin

L'existence d'une philosophie morale chez Thomas d'Aquin est chose controversée. J. Maritain *(Science et Sagesse)*, qui le niait, avait jadis proposé le concept d'une « philosophie morale adéquatement prise » pour suppléer ce qu'il ne trouvait pas dans l'œuvre du Maître (Labourdette, « Connaissance pratique... »). En d'autres termes, le débat alors commencé (Deman, 1934 ; Ramirez) se poursuit encore (Kluxen, Vanni Rovighi, Elders) ; on n'y entrera pas ici. Les guillemets de notre sous-titre signifient qu'il faut prendre « philosophie » au sens d'une vision de l'homme et du monde, élaborée en rigueur rationnelle certes, mais en vue d'être intégrée dans une synthèse théologique. Fondée sur une raison autonome dans son domaine propre, mais ouverte à la transcendance (du don) de la foi et mettant en œuvre les notions de bonheur humain, de vertu, de loi naturelle, cette philosophie morale s'inscrit dans une anthropologie et une métaphysique de la création orientée vers le salut.

L'itinéraire intellectuel

Thomas d'Aquin est né en 1224/1225 à Roccasecca, en Italie du Sud ; oblat bénédictin au Mont-Cassin dès 1230, il commence sa scolarité à Naples en 1239. Dominicain en 1244, il est envoyé à Paris (1245-1248), où il travaille sous la direction d'Albert le Grand. Avec son maître, dont il devient l'assistant, il part pour Cologne (1248-1252), où il commencera sa carrière d'enseignant. Nommé bachelier à Paris, Thomas y commente les *Sentences* de Pierre Lombard (1252-1254) ; maître en théologie en 1256, il enseigne notamment le *De ueritate* (1256-1259). De retour en Italie (1259-1268), Thomas réside d'abord à Naples (?), puis à Orvieto (1261-1265), où il achève la *Somme contre les gentils* (59 premiers chapitres écrits à Paris) et rédige le *Super Iob*. À Rome (1265-1268) Thomas compose divers ouvrages et met en train deux œuvres qui vont l'occuper tout le reste de sa vie : la *Somme de théologie [ST]*, dont il écrit alors la *Prima Pars* (1266-1268), et les Commentaires d'Aristote, qu'il inaugure par la *Sentencia libri De anima*. Renvoyé à Paris en 1268, Thomas y enseigne *Super Mattheum* (1269-1270) et *Super Ioannem* (1270-1272), dispute et rédige les *Quodlibets* I-VI et XII et les questions *De malo*. Mais le grand travail de ces années réside dans la poursuite simultanée des Commentaires aux œuvres d'Aristote, surtout de l'*Éthique à Nicomaque*, et de la rédaction de la *Secunda Pars* de la *Somme*, qui prennent place dans les derniers quinze mois de ce deuxième enseignement parisien (janv. 1271-Pâques 1272). Thomas repart pour Naples avant l'été de 1272 ; une grande fatigue, mais surtout des expériences mystiques répétées le font cesser d'écrire aux environs de la Saint-Nicolas 1273.

Convoqué par Grégoire X au concile de Lyon, il tombe malade et meurt en chemin à l'abbaye cistercienne de Fossanova, le 7 mars 1274. Canonisé par Jean XXII en 1323, il sera proclamé docteur de l'Église par Pie V, le 15 avril 1567 (Torrell, 1993).

Maître en *sacra pagina*, c'est-à-dire en sciences bibliques, Thomas est d'abord un commentateur de l'Écriture et un théologien soucieux de l'élaboration dogmatique de la foi chrétienne. Cet aspect de sa doctrine ne peut être pris en compte ici, mais il est important de relever la préoccupation de moraliste qui traverse toute son œuvre. Elle apparaît dès l'*Écrit sur les Sentences* où les questions morales sont traitées au fil de l'exposé : béatitude (livre I, dist. 1 et IV, 49) ; moralité de l'acte humain, conscience, grâce, libre arbitre et péché (II, dist. 38 s.) ; vertus théologales et cardinales, dons du Saint-Esprit, suivis des dix commandements au livre III, où l'on trouve aussi des aperçus sur les passions (dist. 15 q. 2 ; dist. 26 q. 1). Dans le *De ueritate,* plusieurs questions relèvent de plein droit du moraliste (syndérèse, conscience : q. 16 et 17 ; libre arbitre, sensibilité, passions : q. 24-26), et sont autant de matériaux pour les élaborations à venir.

Quelques courts écrits, pourtant occasionnels, trahissent ce même intérêt : le *De emptione et uenditione ad tempus* relève de la morale des affaires (achat et vente à crédit, spéculation) ; le *De regno* (inachevé) propose quelques considérations de philosophie politique ; la *Lettre à la comtesse des Flandres* fonde la légitimité de la perception de l'impôt dans le principe de l'utilité publique. Toute une série de questions disputées appartiennent encore à la morale *(De uirtutibus in communi, De caritate, De correctione fraterna, De uirtutibus cardinalibus),* mais c'est surtout le *De malo* qui donne à Thomas l'occasion de réfléchir en métaphysicien sur la nature du mal, et de traiter aussi du mal moral qu'est le péché et de toute la série des péchés capitaux, ainsi que de la liberté (q. 6).

La vocation du moraliste semble s'être affirmée à Orvieto, où Thomas fut chargé de la formation des jeunes dominicains en vue du ministère pastoral. À ce titre, il fréquente de près les manuels de morale de cette époque (Raymond de Peñafort et sa *Summa de casibus*, dont il fera grand usage par la suite ; Guillaume Peyraut, sa *Summa uitiorum* et sa *Summa uirtutum* ; le *Speculum maius* de Vincent de Beauvais, etc.). Il s'aperçoit alors du caractère partiel et lacunaire de cette formation casuistique, qui n'a ni intelligibilité d'ensemble ni souci de fonder la pratique morale ; la *Somme de théologie (ST)* semble avoir été conçue pour combler cette lacune.

Parmi les autres éléments qui ont contribué à la formation du moraliste, il faut mentionner dès l'époque du Mont-Cassin la lecture assidue des *Moralia* de Grégoire et de la *Cité de Dieu* d'Augustin, par qui il recevra l'imposant héritage de l'antiquité stoïcienne et néo-platonicienne. Aristote occupe ici une place de choix ; Thomas, qui a étudié l'*Éthique à Nicomaque* avec Albert dès son premier séjour à Paris, s'y remettra vers 1270, faisant alors compiler un fichier des lieux principaux de cette œuvre et du commentaire d'Albert, et s'astreignant lui-même à commenter l'*Éthique* par écrit pour son usage personnel, en vue de préparer sa rédaction de la *Secunda Pars* de la *Somme.* Celle-ci apparaît alors pour ce qu'elle est vraiment, le couronnement d'une longue préparation.

La pensée morale

Thomas a donc parlé de thèmes de morale en différents endroits de son œuvre, mais ce n'est que dans ses derniers ouvrages qu'il a enseigné *ex professo* un corps de morale complet. On pourrait s'attendre à trouver l'aspect proprement théologique dans l'exposé de la *Somme* et la philosophie dans le Commentaire sur l'*Éthique à Nicomaque.* Les choses sont moins simples et il sera plus commode de suivre ici la construction de la *Somme* pour retracer les grandes lignes de sa pensée personnelle. Il importe de les rappeler car Thomas est soucieux de fonder sa morale dans une métaphysique où l'ordre de l'univers et l'anthropologie jouent un rôle déterminant.

Les structures. La *Somme* est construite selon un schéma circulaire qui entraîne son lecteur dans le mouvement de « sortie-retour » *(exitus-reditus)* qui est celui de l'univers entier, venant de Dieu, son créateur, et retournant vers lui, son ultime fin. Directement inspirée de la Bible, où Dieu est déjà l'Alpha et l'Oméga de toutes choses, Thomas a pu retrouver l'idée de cette construction dans l'héritage néo-platonicien véhiculé jusqu'à lui par le Pseudo-Denys et Albert. Elle est éminemment opératoire dans sa morale puisque, en sa qualité de créature rationnelle, douée d'intelligence et de volonté, l'homme a le privilège d'épouser ce mouvement de façon consciente et libre.

Ce propos est explicité dès le départ : « L'homme étant fait à l'image de Dieu – et par là il faut entendre, selon Jean Damascène, qu'il est doué d'intelligence, de libre arbitre et d'un pouvoir d'action autonome –, nous devons, après avoir traité de l'Exemplaire... aborder maintenant ce qui concerne son image, c'est-à-dire l'homme, selon qu'il est, *lui aussi*, le principe de ses propres actes parce qu'il possède le libre arbitre et la maîtrise de ses actes. Il faut d'abord considérer la fin dernière de la vie humaine ; puis s'interroger sur ce par quoi l'homme y parvient ou s'en détourne ; car c'est d'après la fin qu'on doit se faire une idée de ce qui se rapporte à elle » (*ST, Prima Secundae,* Prol. ; sauf indication contraire, toutes les références suivantes renvoient à cette partie de la *Somme*).

L'agir humain est ainsi présenté entre deux considérations de la fin ultime : à l'origine de la

démarche car, dans l'ordre de la visée *(in ordine intentionis)*, la fin est première (il faut la connaître et l'aimer pour se diriger vers elle), mais aussi au terme de l'exposé, car dans la réalité *(in ordine executionis)*, la fin est dernière atteinte. Pour le chrétien qu'est Thomas, elle ne sera d'ailleurs effectivement rejointe qu'avec l'aide de la grâce et en suivant le Christ, qui est venu montrer en son humanité le chemin vers la béatitude (q. 2 a. 7). Entre l'étude de l'agir humain et celui de la vie bienheureuse, l'exposé de la *Somme* intercale donc la considération du Christ – « l'unique Médiateur entre Dieu et les hommes » (1 Tm 2, 5) – et des sacrements, qui sont les « moyens » laissés à ses fidèles pour les aider dans leur démarche. On ne s'étendra pas ici sur la christologie ou la sacramentologie, mais il faut savoir qu'elles apportent à la morale de Thomas une coloration propre, achevant ainsi de la distinguer de la morale purement rationnelle qu'il avait pu trouver chez Aristote ou ses autres sources antiques.

En allant du général au particulier, une première structure de la *Secunda Pars* est matérialisée par les éditions imprimées qui présentent en deux livres la *Prima* et la *Secunda Secundae (Ia IIae)*. L'auteur signifie ainsi que s'il veut étudier « les actes humains pour savoir quels sont ceux qui nous font atteindre la béatitude et ceux qui nous en interdisent l'accès » (q. 6 Prol.), cette étude peut se dérouler sur un double plan : suivant qu'ils font l'objet d'une *science*, les actes humains doivent d'abord être étudiés *en général (Ia IIae)*, mais puisqu'il s'agit d'une science pratique *(operativa scientia)*, elle ne trouve son achèvement que dans une étude singulière des actes concrets ; c'est pourquoi la considération morale particularise son étude de façon à diriger l'action *(IIa IIae)*. Même à ce niveau, Thomas ne descend pourtant pas au niveau pratico-pratique que visent auteurs spirituels ou casuistes ; il en reste toujours au niveau d'une science qu'on peut dire spéculativement pratique : pratique par sa finalité directrice de l'agir, mais spéculative car elle s'en tient au niveau réflexif sans prétendre édicter les prescriptions dernières. Ces applications relèvent déjà de la vertu de prudence.

Béatitude et amitié. En plaçant la considération de la fin au point de départ, Thomas se distancie clairement de Pierre Lombard, mais il semble rejoindre ainsi Aristote qui parle du bonheur dans le premier et dans le dernier livre de l'*Éthique*. Très vite cependant il s'en écarte, car au terme d'une dialectique par laquelle il élimine successivement tout « ce qui ne fait pas le bonheur » (richesses, honneurs, gloire, pouvoir, santé, plaisirs), il en vient à la considération de la fin ultime recherchée au travers de ces biens provisoires, et qu'il appelle la béatitude (q. 1-5).

Ainsi la notion vague d'un bonheur plus ou moins consciemment poursuivi cède-t-elle la place à celle d'une béatitude clairement identifiée, et qui ne peut résider que dans la contemplation de Dieu, seul objet béatifiant. Qu'elle soit cela et rien d'autre, Thomas l'établit par une nouvelle série d'éliminations successives, véritable dialectique négative qui commence par montrer que la béatitude propre à l'homme ne peut être increée, mais bien créée ; qu'elle ne peut être une substance, mais une opération ; non une opération sensible, mais spirituelle ; non un acte de la volonté, mais de l'intelligence, et naturellement de l'intelligence spéculative, et non pratique (puisque Dieu n'est pas un *factibile*).

Malgré les apparences, cette position n'exclut nullement la volonté de la béatitude ; Thomas précise seulement le rôle qui lui revient : elle met en mouvement l'intelligence vers la fin encore absente et elle en jouit une fois qu'elle est atteinte, mais l'intelligence reste la seule faculté de saisie spirituelle de la fin. Si la béatitude en acte est indissociablement un acte de connaissance et d'amour, le constitutif formel de la béatitude, ce par quoi l'homme s'en empare afin de pouvoir en jouir, reste un acte de la faculté intuitive (*Ia IIae* q. 3 a. 4 ; III *Contra Gent.* 26).

Cette thèse n'est pas davantage un eudémonisme égoïste qui subordonnerait la fin au sujet qui en prend possession, car le Bien suprême se subordonne tous les autres biens et, surtout, ce n'est pas un objet, mais une personne (une communion de trois personnes pour Thomas !), d'abord aimée pour elle-même d'un amour d'amitié totalement désintéressé (charité). Je passe donc ainsi d'un amour de convoitise – qui, bien ordonné, sera intégré dans la vertu d'espérance – à un amour d'amitié où j'aime le Bien plus que moi-même et où se retrouve non seulement le désintéressement nécessaire à une attitude morale, mais aussi, on le verra, le fondement propre de l'obligation.

Cette description de la béatitude serait incomplète si l'on ne mentionnait le rôle que Thomas y réserve à l'amitié (q. 4 a. 8). Celle-ci est le lien de communion dans le bien qui consacre la rencontre des personnes vertueuses et achève leur bonheur. Plus encore, en définissant la charité comme une « espèce » – la plus éminente – d'amitié (*IIa IIae* q. 23 a. 1), Thomas montre que la béatitude vraie et parfaite s'accomplit dans la communion du bonheur divin, partagée par ceux qu'anime cette charité-amitié. La charité devient ainsi le grand ressort de la morale thomiste. Avec elle, le théologien reprend les grandes intuitions de la morale aristotélicienne de l'homme comme animal « politique » (*Politique*, I, 1253 a. 7-18) et la théorie de l'amitié comme « ce qu'il y a de plus nécessaire pour vivre » (*Éthique,* VIII, 1). Mais cet héritage, pleinement assumé dans la doctrine morale de Thomas, y reçoit aussi une universalité insoupçonnée d'Aristote, car le caractère social de l'homme dépasse l'horizon étroit de la *polis* et de

ses citoyens stricts ; par la charité qui donne sa pleine valeur à l'agir humain, il s'étend efficacement à la communauté humaine tout entière sans distinction.

Intelligence et volonté. Cette conception de la béatitude présuppose une anthropologie, exposée dans la *Prima Pars* (q. 75-102), et partout présente dans les analyses de la *Prima Secundae* sur l'acte humain (q. 6-17) et les passions (q. 22-48) : indissociablement corps et esprit, l'homme n'a pas seulement les deux facultés de l'âme, intelligence et volonté, mais une connaissance et un appétit sensibles qui doivent aussi être pris en compte. La qualité proprement humaine de l'agir se situe évidemment au niveau des facultés spirituelles. Thomas les définit par leur objet : l'intelligence par son orientation vers la vérité et son adhésion aux premiers principes de la raison ; la volonté par sa relation à la fin dernière qui est le bonheur. Mais ici il faut préciser davantage.

Considérée comme nature spirituelle *(voluntas ut natura),* la volonté est constituée par l'orientation même que l'attraction du Bien suprême exerce à son égard ; « volonté » désigne alors l'inclination naturelle et donc nécessaire par laquelle le sujet se porte vers le bien en soi avant toute diversification. Mais sur le chemin qui conduit vers le bien ultime, toutes sortes d'autres biens sollicitent son adhésion. Certains ne sont pas de purs moyens, mais de véritables fins intermédiaires qui méritent d'être poursuivies pour elles-mêmes. Il faut donc que le sujet compare ces biens, les hiérarchise entre eux en vue de choisir ceux qui le conduiront plus sûrement vers la fin telle qu'il la perçoit. Cet acte, par lequel la volonté choisit entre des biens finis et limités (et les moyens susceptibles d'y aboutir), est évidemment différent de celui, antérieur et irrépressible, qui la porte vers le bien en soi qui est sa fin ultime, et Thomas parle ici d'une volonté de raison *(voluntas ut ratio).*

La volonté reste donc une puissance unique, mais la dualité fondamentale de ses actes permet la dualité de cette désignation. C'est cela même qui fonde la liberté : inscrite dans le mouvement nécessaire vers le bien qui définit la puissance appétitrice rationnelle, elle tient de cela même la capacité de n'être déterminée par aucun bien particulier. Lorsqu'elle choisit celui-ci ou celui-là, elle doit en fait lui conférer le surcroît d'amabilité dont il a besoin pour emporter son adhésion. D'où l'axiome toujours répété : *Qualis est unusquisque talis finis uidetur ei* (« Chacun juge de la fin selon ce qu'il est lui-même »). D'où aussi la nécessité d'éduquer la liberté, car il lui arrive fréquemment de se tromper et de choisir un mal sous les apparences d'un bien. Ainsi le vicieux se complaît en son penchant qu'il perçoit comme son bien, alors qu'à le satisfaire il travaille à sa propre destruction.

Il y a donc place ici pour un jeu subtil entre intelligence et volonté en perpétuelle interaction : l'intelligence meut la volonté à la façon dont la cause finale meut la cause efficiente (le bien ne saurait être voulu, s'il n'est d'abord connu), mais la volonté meut à son tour l'intelligence, car elle a pouvoir de mettre en branle toutes les facultés de l'âme, à l'exception des puissances végétatives, qui ne lui sont pas soumises. Ainsi « ces deux puissances s'enveloppent mutuellement par leurs actes : car l'intelligence comprend que la volonté veut, et la volonté veut que l'intelligence comprenne ». Ces rapports sont d'ailleurs analogues à ceux qu'entretiennent leurs objets respectifs, car « le bien est inclus dans le vrai, en tant qu'il est un certain vrai saisi par l'intelligence, et le vrai est inclus dans le bien, en tant qu'il est un certain bien désiré » (Ia q. 82 a. 4). Dans cette vision des choses, qui n'est ni intellectualisme ni volontarisme exclusif, l'intelligence doit normalement s'insérer dans le mouvement de la volonté pour l'éclairer et le rectifier, mais le dynamisme volontaire n'est jamais absent car c'est au cœur de la poussée vers le bien que se joue toute la vie morale. Leur concours équilibré est nécessaire en vue d'aboutir à un choix qui soit vraiment un acte humain, c'est-à-dire intelligent et libre.

Les passions. Intelligence et volonté ne sont pas seules à interférer dans le cheminement vers l'agir ; les facteurs affectifs entrent aussi en jeu. En moraliste averti, Thomas fait large place à tout ce qui relève de l'appétit sensible, et cela motive son ample et originale considération des « passions » de l'âme (q. 22-48 ; Pinckaers 1990 ; Jordan). Le terme n'a pas pour lui tout à fait le même sens que pour nous. La passion commence avec la plus légère émotion, et se vérifie en tout mouvement affectif de sensibilité, sans avoir besoin de s'achever en déchaînement incontrôlé. Loin de voir les passions à la mode stoïcienne comme des « maladies » de l'âme forcément à fuir comme mauvaises, il les considère plutôt comme un donné psycho-physiologique, dont l'homme peut faire bon ou mauvais usage.

Il discerne ainsi deux grandes divisions dans l'appétit sensible. Le « concupiscible » (ou « convoitise ») est l'appétit de simple tendance qui se porte à tout ce qui se présente comme sensiblement bon et se détourne de tout ce qui apparaît comme sensiblement mauvais. C'est par rapport à cet objet qu'on observe trois couples de passions contraires : l'amour et la haine, le désir et l'aversion, la joie et la tristesse. « L'irascible » est au contraire l'appétit de lutte auquel sont réservées les formes du bien ou du mal « difficiles », ardues, et c'est sous cette raison formelle propre que ce principe « irascible » s'y porte. On ne distingue plus ici que deux paires de passions : l'espoir et le désespoir, la crainte et l'audace, car la dernière, la colère, n'a pas de passion contraire

(q. 23). Chacune de ces passions est susceptible de sous-divisions, mais il est plus important de remarquer que nous retrouvons à leur propos le principe fondamental de l'anthropologie morale : c'est l'objet bon, le bien, qui attire l'affectivité aussi bien intelligente que sensible, en éveillant dans le sujet une inclination, une capacité de l'atteindre et d'en jouir.

De soi, aucun de ces mouvements n'est mauvais ; ils ne seront objets de moralité que dans la mesure où ils seront intégrés à la vie proprement humaine du sujet. En vertu de l'unité de la forme substantielle du composé humain (c'est la même âme qui est intelligente, volontaire et sensible), ils deviennent volontaires par participation et seront bons ou mauvais suivant qu'ils seront soumis ou non aux facultés supérieures, intelligence et volonté. Mais celles-ci n'exercent pourtant pas sur les passions un pouvoir absolu ; quand Thomas parle de l'*imperium* que la raison exerce sur les passions, il faut songer davantage à la gestion « politique » d'un chef d'orchestre qu'à la répression « despotique » d'un policier. C'est la force d'entraînement de la vertu, sous l'action de la charité en particulier, qui fait entrer ces forces élémentaires facilement divergentes dans le mouvement de construction de l'être moral (q. 24).

La moralité. Ces considérations de psychologie rationnelle d'une étonnante finesse visent à déterminer exactement les conditions de l'acte libre et les facteurs qui en diminuent éventuellement le caractère conscient et volontaire (erreur, ignorance, entraînement, etc.), car ils atténuent d'autant la responsabilité. Quant à leur moralité proprement dite, il faut considérer trois éléments principaux : l'objet, les circonstances et surtout la fin.

Chacun de ces éléments donne lieu à d'éclairantes précisions, mais il faut souligner que pour Thomas tout cela n'est moral que par attribution analogique. Seul l'acte humain est formellement sujet de moralité et il n'est moralement bon que dans la mesure où il est conforme à la règle de la raison, puisque c'est à elle qu'il revient d'ordonner droitement à la fin. C'est donc sa relation avec la règle de la moralité qui fera d'un objet quelconque l'objet d'un acte bon ou mauvais, et ceci n'a rien à voir avec son intégrité physique. Je peux poser un acte en apparence parfaitement réussi *(finis operis)* et cependant faire une mauvaise action *(finis operantis)*. Les circonstances elles aussi ne sont sujet de moralité que dans la mesure où elles aident, empêchent, expriment, etc., la réalisation d'un acte moralement bon. C'est le regard de l'homme qui fait surgir autour de lui le monde des objets moraux et c'est pourquoi la règle de la raison est mesure de la moralité.

Cela n'a évidemment rien à voir avec le relativisme moral ou un subjectivisme qui ferait de l'homme la mesure de toutes choses. La raison est en fait elle-même mesurée par sa relation à son objet et finalement à la loi éternelle, qu'elle exprime dans la loi naturelle et à laquelle elle doit rester conforme. Tout l'ordre de la moralité objective se résout en dernière analyse à la loi éternelle. Pour comprendre cela, il suffit de se souvenir de l'orientation à la béatitude qui commande la conception de la moralité. L'ordination de toute chose à sa fin détermine un ordre dans l'univers ; chaque chose, mais surtout chaque être intelligent s'y trouve inséré d'après sa nature selon un plan qui est celui-là même de la Sagesse divine à l'œuvre dans le gouvernement de l'univers. La Loi éternelle étant cela, il est aisé de comprendre que le bien est ce qui répond à cette ordination et s'y conforme, alors que le mal est ce qui s'en écarte. C'est cela encore qui permet de comprendre la nature propre de l'obligation morale : loin de résulter de l'intervention d'une loi qui s'impose à la liberté de l'extérieur, l'obligation morale proprement dite est antérieure et supérieure à toutes les formulations qui la concrétisent. Même si la loi positive (divine ou humaine) exprime l'obligation et si elle joue ainsi un rôle éducateur qu'on ne peut méconnaître, l'obligation naît d'abord de ce rapport fondamental au bien. C'est pourquoi, loin d'aller à contre-courant de la nature, elle va au contraire dans le sens de son accomplissement. C'est ainsi que la morale thomasienne est une morale de l'agir vertueux spontané et non pas imposé, et que l'épanouissement humain en est le terme normal.

Les principes de l'acte humain. La culture progressive de l'être vertueux demande une attention particulière à ce que Thomas appelle les « principes » des actes humains. Certains sont intérieurs, ce sont des *habitus* (du grec *hexis* / ἕξις), notion capitale que notre « habitude » ne traduit absolument pas, car elle suggère plutôt le contraire. Alors que l'habitude est un mécanisme figé, une routine, l'*habitus* est au contraire une capacité inventive, perfective de la faculté dans laquelle elle s'enracine et à laquelle elle donne une parfaite liberté dans son exercice (q. 49-54). À mi-chemin entre la nature et son agir, l'*habitus* est le signe et l'expression de son plein épanouissement. Ceci du moins pour les *habitus* vertueux, qui perfectionnent la personne dans le sens de sa nature orientée vers le bien, la conduisant ainsi vers la béatitude (q. 55-70). Car il peut y avoir aussi de mauvais *habitus* (les vices, les péchés habituels) qui, tout en développant l'habileté perfective impliquée dans la notion d'*habitus*, s'exercent dans une ligne dévoyée par rapport à la fin dernière et donc en détournent (q. 71-89).

D'autres principes de l'agir humain sont « extérieurs » à la personne ; Thomas en distingue deux : il a parlé ailleurs de Satan qui pousse l'homme au mal par la tentation (*Ia* q. 114) ; il s'étend ici beaucoup plus longuement sur le prin-

cipe externe qui nous fait bien agir : Dieu lui-même, qui instruit par la loi (q. 90-108) et soutient par la grâce (q. 109-114). Principe « externe », transcendant, Dieu est l'origine d'énergies et d'*habitus* qui perfectionnent sa créature de l'intérieur et lui donnent d'agir dans un nouveau registre. Sans entrer ici davantage dans ce domaine de la grâce, il faut dire quelques mots de la loi, car c'est là que l'on perçoit au mieux la dimension sociale de la morale de Thomas.

Si la loi éternelle s'identifie au gouvernement divin, à la Providence, la loi naturelle en est une participation dans la créature raisonnable, de sorte qu'en suivant ses prescriptions qui, finalement, trouveront leur expression en diverses lois positives, l'homme est ainsi appelé à être sa propre providence. « Dieu a remis l'homme aux mains de son conseil », aime à répéter Thomas après la Bible (*Sir* 15,14). Cela ne concerne pas la personne dans son individualité seulement, mais bien dans sa qualité de membre, c'est-à-dire engagée dans une communauté (nation ou famille humaine universelle). Si sa définition de l'homme comme animal « politique » conduit Thomas à reconnaître son inclination naturelle à vivre en société, il sait que son agir a des répercussions inévitables sur la communauté dont il est membre. Œuvre de la raison, la loi a précisément pour but de servir la bonne vie en société, ce que Thomas appelle le bien commun (q. 90 a. 1). Il faut entendre par là que les dispositions de la loi visent à créer un ensemble de conditions générales, tendant à faciliter échanges et communications, et finalement l'amour entre les membres, de façon à ce que chaque personne parvienne à son accomplissement propre dans le respect des autres et qu'une réelle solidarité rende possible la poursuite de l'idéal commun. On en retiendra donc que l'obligation créée par la loi cède ici la place à son rôle pédagogique.

Syndérèse, conscience, prudence. Puisque la moralité de l'agir se résume dans la conformité à la règle de la raison, elle-même mesurée par la loi éternelle, il est important de bien saisir le cheminement par lequel le sujet va passer de cette norme universelle à l'action particulière. À la suite d'Aristote (*Éth. Nicom. VII 5*) et de façon significative – mais peut-être trompeuse, car cela semble introduire ici une rigueur qui n'y est pas –, Thomas compare la démarche qui conduit vers l'action concrète à celle d'un syllogisme par lequel on passe du principe à la conclusion (q. 13 a. 1 ad 2 ; q. 76 a. 1 ; etc.).

Au début, il y a donc ce qu'il appelle drôlement (par suite d'un accident de la tradition manuscrite[déformation probable de *suntérêsis* / συντήρησις, « conservation » ou « surveillance », employé par saint Jérôme à propos de la conscience]) la syndérèse, *habitus* de saisie des premiers principes moraux (*De uer.* q. 16 ; *ST* Ia q. 79 a. 12). Parallèle à l'*habitus* qui saisit intuitivement les premiers principes de la vie de l'esprit (l'être est, le non-être n'est pas), la syndérèse est celui qui saisit et formule les grands principes de la vie morale qui portent en eux-mêmes leur évidence : il faut faire le bien, éviter le mal (q. 91 a. 3). C'est dans cette ligne que se situent les cinq grandes inclinations découlant de la loi naturelle : inclination au bien, au maintien dans l'être, à l'union sexuelle et à l'éducation des enfants, à la connaissance de la vérité, à la vie sociale (q. 94 a. 2). Mais cette connaissance n'est pas toujours aussi claire. Certains principes du droit naturel ne seront accessibles qu'après une élaboration nécessitant parfois une longue éducation, aussi bien pour les individus que pour l'humanité entière. Pour une connaissance qui se veut directrice de l'action, cette connaissance spontanée des principes généraux ne suffit donc pas. La raison pratique a pour tâche de confronter ces données premières avec tout ce qu'elle sait par ailleurs du savoir moral et du sujet engagé dans l'action pour voir en quel sens elles vont s'appliquer en telle situation donnée.

C'est ici qu'intervient la conscience morale (*De uer.* q. 17 ; *Ia* q. 79 a. 13 ; Ia *IIae* q. 19 a. 5-6 ; Elders). Selon Thomas, ce n'est pas une puissance spéciale de l'âme, et s'il accepte que l'usage en parle comme d'un *habitus* (la syndérèse est alors cette conscience « habituelle »), la conscience morale est pour lui l'acte par lequel la raison pratique rassemble toutes les données à sa disposition (celles de la syndérèse, du savoir moral, de l'expérience, des convictions et opinions diverses, etc.) en vue d'aboutir au terme de son discours à un jugement pratique et normatif. Ce jugement vise à orienter l'action ; il est pratique, mais il reste dans l'ordre de la connaissance ; il est donc susceptible d'être vrai ou faux et c'est pourquoi se pose à son propos le redoutable problème de la conscience erronée. Comme bien des moralistes, Thomas tient que la conscience oblige même quand elle se trompe, mais il n'en conclut pas qu'on pose une action bonne en la suivant. On ferait mal de ne pas la suivre, mais il ne suffit pas de lui obéir pour bien agir ; la conscience erronée n'excuse de la culpabilité subjective que dans la mesure où elle résulte d'une ignorance invincible. Si l'erreur avait à l'origine quelque chose de volontaire, le sujet serait moralement responsable d'un acte mauvais. Le mal reste le mal. Alors que d'autres insistent plutôt sur la sincérité, tendant à transformer en action bonne l'acte d'une conscience erronée, Thomas, sans nier qu'il faut suivre sa conscience, met plutôt en avant la vérité et le grand amour qui doit porter vers elle celui qui veut agir droitement. C'est pourquoi, tout en étant responsable *devant* sa conscience, l'homme demeure responsable *de* sa conscience. La raison profonde de cette attitude exigeante réside dans le fait que la conscience n'est pas l'instance ultime ; elle n'est qu'un intermédiaire qui dépend de la loi

éternelle par la syndérèse, et de beaucoup d'autres informations parmi lesquelles préjugés et idées reçues, autant que l'intervention d'une volonté mal éduquée, peuvent fausser le jugement. Objet de culture, la conscience ne fait pas l'obligation, mais la transmet ; il importe donc de s'assurer de sa rectitude.

Le jugement de conscience n'étant pas encore terminal, il revient à la raison pratique de « faire la vérité de l'action », c'est-à-dire d'appliquer ses connaissances à la direction immédiate de l'agir ; ce rôle revient à la vertu de prudence (qui reprend la (*phronésis* / φρόνησις) d'Aristote en la prolongeant de manière originale). Souvent méconnue – quand elle n'est pas plus ou moins remplacée par la conscience –, cette vertu occupe chez Thomas une place centrale car, par l'interaction de la connaissance et de la volonté, elle a pour rôle de donner sa juste mesure rationnelle à l'acte à poser en tenant compte des fins vertueuses de la personne (*ST IIa IIae* q. 47-56). C'est à elle que revient d'assurer la vérité de l'agir. Lorsqu'il s'agit de vérité spéculative, c'est l'intelligence qui doit être conforme à la réalité, mais ici c'est le contraire qui est vrai : la vérité pratique résulte de la conformité de l'action à l'intelligence qui la mesure d'après sa fin, c'est-à-dire la fin de l'appétit vertueusement rectifié qui exerce son influence sur le jugement qui préside au choix. Loin de désigner l'attitude timorée qu'elle évoque dans notre langage actuel, la prudence est au contraire la vertu du choix et de la décision, de la responsabilité personnelle, du risque consciemment pris. Il lui revient de conclure la démarche du syllogisme pratique en osant prescrire l'agir dans une situation déterminée, chaque fois singulière, et qui ne se répétera jamais telle quelle.

La prudence n'est pas seule vertu à l'œuvre dans le passage à l'acte ; ce qu'elle a de propre c'est son rôle architectonique, puisqu'il lui revient d'assurer l'activité directrice de la raison par rapport à tout le domaine de l'agir. Trois autres vertus morales – elles aussi « cardinales » – vont compléter sa tâche suivant les grands domaines généraux, les grands types d'action qu'elles ont à rectifier. Il y a tout d'abord le domaine des relations à autrui et ici c'est la *justice* qui a pour objet propre la régulation objective des opérations par rapport à ce que nous devons à autrui, soit aux personnes, soit à la société. Vient ensuite le domaine de la discipline personnelle, c'est-à-dire le rapport de la personne à ses réactions affectives, ses passions. Suivant qu'il s'agit de s'affermir ou d'affronter l'obstacle, face à tout ce qui pourrait le détourner du bien par crainte ou par lâcheté, la personne aura besoin de la vertu de *force*. Selon qu'il s'agira de résister à tout ce qui pourrait l'éloigner du bien par entraînement du plaisir facile, la personne devra se retenir, se modérer, et c'est ici qu'intervient la quatrième grande vertu, la *tempérance*. Suivant la méthode d'analyse scolastique, chacune d'elles est traitée selon un schéma semblable : la vertu en elle-même, les parties dont elle se compose, les dons (du Saint-Esprit) qui s'y rattachent, les vices et les péchés qui lui sont contraires.

Conclusion. La minutie et la finesse des analyses de Thomas défient le résumé ; il sera plus utile de faire ici quelques remarques complémentaires à propos du rapport de Thomas à ses sources. L'inspiration générale de la démarche est biblique et chrétienne, cela va sans dire, mais Thomas ne renonce pas pour autant à donner des règles qui valent pour la vie humaine en général. C'est en ce sens qu'on pourrait parler à son propos de philosophie morale, c'est-à-dire de tout un soubassement naturel présupposé, que la grâce ne détruit pas, mais mène à sa perfection. Ainsi l'analyse de l'acte libre n'a rien de spécifiquement chrétien et doit beaucoup à Aristote ; on peut en dire autant de celle des passions puisque, à travers Cicéron, Sénèque et Ambroise de Milan, l'héritage stoïcien est ici largement mis à contribution.

Malgré les apparences, les ressemblances ne vont pas beaucoup plus loin. S'il tient d'Aristote, dans sa critique de Platon, que l'homme n'est pas seulement l'âme, mais le composé d'âme et de corps, Thomas tient de l'héritage chrétien que cette âme est immortelle et que sa destinée dépasse une félicité purement terrestre, inconcevable au pur philosophe. À supposer qu'Aristote eût admis l'existence de la volonté comme appétit intellectuel (au lieu d'en être resté au désir), la définition de la volonté par son orientation au Bien change absolument de nature quand ce bien est identifié à Dieu lui-même et la béatitude à la vie en communion avec lui. En outre, la manière dont Thomas fonde la liberté lui permet d'échapper aux limites trop étroites d'une morale uniquement rationnelle et d'ouvrir l'accès de la béatitude à la foule de ceux qui, incapables d'une contemplation uniquement intellectuelle, sont parfaitement capables de se mettre en recherche du bien offert à la quête de tous. La définition de la moralité elle-même ne saurait être reprise telle quelle par un philosophe non chrétien, puisque sa référence ultime, à travers la règle de la raison, est celle de la loi éternelle et que celle-ci n'est plus impersonnelle, comme en son contexte stoïcien d'origine (Verbeke, « Saint Thomas et le stoïcisme » et *The Presence of Stoicism*...).

Les choses sont tout aussi nettement différentes si l'on en vient à parler des appuis sur lesquels l'homme peut compter dans sa recherche du vrai et du bien : extérieurement, la loi positive est bien celle de la révélation ; intérieurement, c'est la grâce du Saint-Esprit. Les vertus, réparties en deux groupes bien distincts, se prêtent elles aussi à des remarques semblables. Les unes (foi, espérance et charité) sont appelées *théo*logales, en raison de leurs rapports directs à Dieu, car il en est la cause, le motif et l'objet. L'homme est effecti-

vement le sujet qui les exerce, mais il est radicalement incapable de les acquérir par sa capacité naturelle, car ce sont les vertus de la vie divine participée, et leur étude est dans le prolongement direct de celui de la grâce.

Avec les autres, les vertus morales, nous retrouvons effectivement un terrain commun à tous les moralistes, celui de la vie humaine qu'il s'agit d'humaniser encore davantage, c'est-à-dire de rendre vertueusement bonne. Quant à la description de leur structure, de leurs actes, des défauts et des vices qui leur sont contraires, un philosophe qui partagerait les mêmes options métaphysiques s'y retrouverait facilement. Mais Thomas ne s'en tient pas là ; dans la conviction qu'il n'y a pas de réussite humaine achevée sans la grâce, il veut que chaque vertu humaine soit doublée d'une vertu morale infuse, dont le rôle est d'en épouser le mouvement de l'intérieur pour le conduire à toute la perfection atteignable ici-bas.

Un lecteur pressé risque d'être étonné, et, s'il est chrétien, désorienté de ne pas retrouver au principe de l'organisation de la morale de Thomas les vertus évangéliques que la prédication chrétienne met volontiers au premier plan (humilité, obéissance, patience, etc.). On en fait souvent le reproche à Thomas, l'accusant d'être plus aristotélicien que chrétien. Il est vrai que son propos le pousse toujours à traiter des grandes attitudes typiques de l'agir humain, dans le souci de recueillir tout ce qu'il y a de valable dans l'héritage intellectuel et moral des penseurs qui l'ont précédé. Mais il ne reste pas sur le plan purement naturel de ses prédécesseurs, dès le point de départ de sa considération, tout ce qu'il reprend aux Anciens est littéralement subverti de l'intérieur par l'identification au Dieu de la révélation judéo-chrétienne du Bien que tout homme poursuit même sans le connaître.

● *Opera omnia*, éd. crit. dite « Léonine » (entreprise sur l'ordre du pape Léon XIII), Rome, Sainte-Sabine, depuis 1882 (en cours de parution). — *Somme de théologie*, trad. fr. A. Raulin et A. M. Roguet, Paris, Le Cerf, 1984 sq. — *Somme contre les gentils*, Paris, Flammarion « GF », 1999 ; *Somme contre les Gentils*, présentation et trad. par V. Aubin, C. Michon et D. Moreau, 4 vol., Paris, Flammarion, 1999.

► DEMAN T., « Sur l'organisation du savoir moral », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 23, Paris, 1934, 258-280 ; trad., notes et appendices à *S. Thomas, Somme théologique, La Prudence*, Paris, Desclée, 2ᵉ éd., 1949. — DONAGAN A., « Thomas Aquinas on human action », *The Cambridge History of Late Medieval Philosophy*, Cambridge, Univ. Press, 1982. — BRADLEY D. J. M., *Aquinas on the Twofold Human Good. Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science*, Washington DC, CUA Press, 1997. — ELDERS L., « La morale de S. Thomas, une éthique philosophique ? », *Autour de S. Thomas d'Aquin*, Paris/Brugge, Fac-Tabor, 1987, t. 2, 7-22 ; « La doctrine de la conscience de S. Thomas d'Aquin », *ibid.*, 63-94. — FINNIS J., *Natural Law and Natural Right*, Oxford, Univ. Press, 1980. — GILSON É., *Le Thomisme*, Paris, Vrin, 6ᵉ éd., 1965, 1986. — HAMONIC Th.-M., « Le Thomisme et le débat sur les fondements de la morale », *Thomistes*, S.-Th. BONINO éd., Toulouse, 2003, 165-182. — JORDAN M. D., « Aquinas's construction of a moral account of the passions », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 33, Fribourg, 1986, 71-97. — KLUXEN W., *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hambourg, Meiner, 2ᵉ éd., 1980. — LABOURDETTE M-M., « Connaissance pratique et savoir moral », *Revue Thomiste*, 48, Toulouse, 1948, 142-179. — MARITAIN J., *Science et Sagesse suivi d'éclaircissements sur la philosophie morale*, *Œuvres complètes*, t. 6, Fribourg/Paris, Presses Univ. Saint-Paul, 9-250. — McINERNY R., *Ethica Thomistica*, Washington (DC), Catholic Univ. Press, 1982. — PINCKAERS S. T., « Notes et appendices » à *S. Thomas, Somme théologique, Les Actes humains I-II*, Paris/Tournai, Le Cerf / Desclée, nouv. éd., 1962 et 1966 ;" Notes et appendices " à *S. Thomas, Somme théologique, La Béatitude*, Paris, Le Cerf, 2001 ; *Les Sources de la morale chrétienne*, Fribourg/Paris, Presses Univ. / Le Cerf, 1985, 3ᵉ éd., 1993 ; « Les passions et la morale », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 74, Paris, 1990, 379-391. — POPE St. J. éd., *The Ethics of Aquinas*, Washington DC, Georgetown Univ. Press, 2002. — PRZYWARA E., *Analogia entis* (1962), trad. fr., Paris, PUF, 1990. — TORRELL J.-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, 1993, 2ᵉ éd. revue et augmentée d'une mise à jour critique et bibliographique, Paris/Fribourg, Le Cerf/Éd. Univ., 2002 ; *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, 1996, 2ᵉ éd. revue et augmentée d'une postface, Paris/Fribourg, LeCerf/Éd. Univ., 2002 ; « Situation actuelle des études thomistes », *Recherches de Sciences religieuses*, 91, Paris, 2003, 343-371. — RAMIREZ J.-M., « Sur l'organisation du savoir moral », *Bulletin thomiste*, 4, 1934-1936, Paris, 423-432. — THIRY A., « S. Thomas et la morale d'Aristote », *Aristote et saint Thomas d'Aquin*, Louvain/Paris, Presses Univ. / Nauwelaerts, 1957, 229-258. — TONNEAU J., « Notes et appendices » à *S. Thomas, Loi ancienne* et *Loi nouvelle*, Paris, Le Cerf, 3 t. (1971 et 1981). — TORRELL J.-P., « Thomas d'Aquin », *Dictionnaire de spiritualité*, 15, Paris, 1991, 718-773 (surtout 2ᵉ partie) ; *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Paris, Le Cerf, 1993. — VANNI ROVIGHI S., « C'è un'etica filosofica in san Tommaso d'Aquino ? », *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 66, Milan, 1974, 653-670. — VERBEKE G., « S. Thomas et le stoïcisme », *Miscellanea mediaevalia*, 1, Berlin, 1962, 48-68 ; *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, Washington, CUA Press, 1983.

Jean-Pierre TORRELL

→ *Amitié ; Aristote ; Bonheur , Charité ; Double effet ; Loi naturelle , Maritain ; Moyen Âge , Pratique ; Prudence ; Sens moral ; Suárez ; Thomisme.*

THOMASIUS Christian, 1655-1728

Fils de l'aristotélicien Jacob Thomasius, un des maîtres de Leibniz, Christian Thomasius est l'un des plus importants précurseurs de l'Aufklärung allemande et l'un des fondateurs de l'université de Halle. Redoutable adversaire de Leibniz et de Wolff, ses successeurs constituèrent la seule école opposée à cette pensée dominante dans l'Allemagne du XVIIIᵉ s. et même dans toute l'Europe.

Contrairement à la philosophie wolffienne, celle de Thomasius est demeurée inchoative et n'atteindra sa dimension systématique qu'à travers la vive polémique qui l'opposera à Wolff dans l'œuvre de ses successeurs, notamment Hoffmann (1703-1741) et surtout Crusius (1715-1775).

Les ouvrages de Thomasius, *Institutiones jurisprudentiae divinae* (1688) et *Fundamenta juris naturae et gentium* (1705), portent sur le droit naturel et, d'une certaine manière, sur sa philosophie morale, au sens large du terme. Sur l'éthique proprement dite, citons *Einleitung zur Sittenlehre* (1692), suivi trois ans plus tard de *Ausübung der Sittenlehre* (1695). *Introductio ad philosophiam aulicam* (1688), destiné à rendre la philosophie accessible à la Cour, ainsi que *Einleitung zur Vernunftlehre* (1691), paru la même année que *Ausübung der Vernunftlehre,* démontrent, déjà par leur titre et indépendamment du contenu, le souci dominant de la philosophie de Thomasius – et que mettront plus clairement en évidence deux autres publications, *Von den Mängeln der aristotelischen Ethik* (1688) et *Wie ein junger Mann zu reformieren sei* (1689) –, à savoir : l'obsession d'une philosophie pratique au service de l'avancement des Lumières. Cette idée, qui constitue l'essentiel du programme philosophique de Thomasius, en est le pivot central et permet d'en restituer l'unité en l'absence d'un système philosophique explicite.

Pour Thomasius, philosophie signifie philosophie pratique à tel point qu'on peut, d'une certaine manière, même dans ce contexte pré-kantien et pré-fichtéen, parler de primat de la philosophie pratique. Contrairement à Fichte par exemple, il ne cherche pas un concept archimédien sur lequel pourrait se fonder la philosophie pratique, mais une conception qui réduit toute philosophie à la philosophie pratique, au droit naturel, à l'éthique et à la doctrine de la civilité *(decorum).* Il ne s'agit pas pour autant d'un discours tendant à donner une assise philosophique à l'unité de la raison dans son usage théorique et pratique, mais avant tout d'une instrumentalisation de la raison théorique qui, dans le cadre du projet de Thomasius, se comprend nécessairement comme une propédeutique de la philosophie pratique. Le programme philosophique de Thomasius s'épuise entièrement dans une philosophie qui doit réformer la vie intellectuelle, pour ainsi dire spirituelle, et améliorer la volonté et l'entendement (*Institutiones jurisprudentiae divinae,* p. 124). Toutefois, ce programme, dont furent porteuses toutes les Lumières en Allemagne, fait du redressement de la volonté humaine et du changement de cette dernière une tâche dont doit nécessairement s'acquitter l'éducation populaire comme l'unique condition de sa possibilité et de celle de tout progrès moral, de toute réforme morale. S'opèrent dès lors non seulement une simple remise en question de la philosophie en tant que discours théorique, donc contemplative et inefficace eu égard à l'idée de réforme sociopolitique et morale, mais aussi une recherche active et militante au sein même de la philosophie, des moyens ou des ressources philosophiques pouvant conduire à une véritable révolution sociale et politique. C'est en ce sens que, pour Thomasius, la philosophie aristotélicienne, telle qu'elle est reprise par ses contemporains, accuse de graves insuffisances (*Von den Mängel der aristotelischen Ethik,* p. 81, 84 *sq.*, 99). Insuffisances, car aussi brillante qu'elle soit, elle demeure inefficace quant à la transformation des « bêtes » en hommes. De plus n'est homme que celui qui reconnaît son état de pécheur *(Sündhaftigkeit),* autrement dit que celui qui est conscient de sa perfectibilité, puisque, étant philosophe et non théologien, sa philosophie pratique ne saurait avoir pour tâche de faire des hommes, nécessairement, de bons chrétiens (*Einleitung zur Sittenlehre,* Préface, p. 151).

L'objectif de réforme que la philosophie doit entreprendre ne peut être atteint que si tout homme est perfectible, c'est-à-dire capable d'accéder aux Lumières et, au plan moral, capable de se conformer aux exigences de la raison pratique, se rendre éligible pour le sacerdoce d'un monde à réformer, répondre présent à la mobilisation sociale pratique réformiste. Thomasius reprend ainsi pour son propre compte l'idée luthérienne du sacerdoce des laïcs (que les théologiens ont toujours tenté, par tous les moyens, d'endoctriner). On comprend donc aisément ce que l'on disait de lui, et que formulait déjà en 1698 le médecin et philosophe Ernst Georg Stahl, à savoir que Thomasius accomplissait en philosophie la tâche que Luther avait achevée en théologie. Il est donc permis de voir en lui une des figures qui, au plan de l'Université et de la vie intellectuelle allemande, ont donné par leur activisme une impulsion semblable à la réforme que Luther et Calvin inauguraient au plan de l'Église.

L'idée de rendre populaire la philosophie en vue de la réforme de la vie intellectuelle en général conduit naturellement Thomasius à la figure historique de Socrate, enseignant sans aucun pédantisme et proche du commun des hommes. En 1693, il traduira (du français en allemand) *La Vie de Socrate* de Charpentier et des textes de Xénophon sur Socrate aussi. Thomasius y illustre un programme de philosophie laïque *(Weltweisheit)* indépendante de tout fondement théologique sans pour autant s'y opposer. Socrate est la figure historique de la philosophie qui cherchait la vérité et dont l'enseignement éclaire et améliore la volonté. Cette amélioration de la volonté humaine est l'objectif de toute connaissance, de toute philosophie. C'est en ce sens que la philosophie pratique, ou la morale, constitue la partie la plus noble de la philosophie (*Monatsgespräche,* vol. I, 174 ; *Philosophia Aulica,* 39 ; *Ausübung der Vernunftlehre,* préface, § 1).

La philosophie pratique

La pragmatique sociale et politique, armature de la philosophie de Thomasius, se résume à une éthique au sens large du terme fondée sur l'amour. Pour autant, et contrairement à l'idée habituelle, la réforme sociale que prône Thomasius ne se situe pas au plan macro-social, mais se concentre sur l'individu, le moteur du changement.

Si au début de sa carrière philosophique Thomasius reste, par ses premiers écrits, fidèle à la tradition théologique du droit naturel, avec l'influence de Grotius, de Hobbes et de Pufendorf s'opérera une conversion. Dès 1682, à travers sa *Philosophia juris* il fait la critique du droit naturel tel qu'il est défendu par les théologiens qui déduisent de la sociabilité de l'homme un devoir envers Dieu. L'idée d'un état paradisiaque, d'une situation originelle ou d'une société primitive, entre Dieu et l'homme, lui paraissait trop théologique et devait être rejetée. Il s'agissait moins d'un aveu d'athéisme que d'une fondation autonome de la nature sociale de l'homme. Si nous ne pouvons pas entièrement connaître Dieu (hypothèse de Thomasius), nous ne pouvons pas non plus fonder la sociabilité humaine, ou les normes du droit, sur son concept. L'idée d'une société originelle à partir de laquelle nous pouvons conclure à l'existence de la première société ou de la société primitive, formée par Adam et Ève avec Dieu, comme le défendaient les théologiens de son temps, demeure pour lui sans aucun fondement. La présence de Dieu dans la philosophie pratique de Thomasius, dans sa théorie du droit naturel, n'a de sens que parce que le bonheur ou le salut temporel n'est atteignable qu'à travers une vie conforme aux lois naturelles, donc divines, et celles-ci se résument en un seul commandement : la préservation de toute l'humanité, qui passe nécessairement par son bien-être ou par ce qui lui est utile, et donc l'évitement de tout ce qui la met en péril. Les lois naturelles sont raisonnables parce qu'elles commandent des actes qui favorisent le bonheur de l'homme, son bien, lequel réside dans sa nature sociable. Rationalité et sociabilité se rejoignent. En un mot, est rationnel ce qui favorise la nature sociable de l'homme.

Perçue d'un point de vue architechtonique comme une philosophie sociale, la philosophie morale de Thomasius ne se réduit donc pas aux critères de la conduite personnelle. Elle se divise en philosophie morale et en philosophie du droit, et la philosophie morale se résume en la doctrine de l'amour raisonnable. Les devoirs envers Dieu étant écartés, le droit naturel s'articule autour de cette nature rationnelle et sociable de l'homme. Les devoirs envers autrui occuperont une place centrale, un point archimédien d'où se déduisent les devoirs envers soi-même et envers Dieu. La logique du rapport des devoirs entre eux est quelque peu difficile à saisir dans la mesure où Thomasius affirme que les devoirs envers soi-même se réduisent en fait à des devoirs envers autrui et envers Dieu. Ce qui complique, par ailleurs, une détermination plus précise du statut de Dieu. Certes, Thomasius, comme Wolff d'ailleurs, parle des lois naturelles comme des lois positives de Dieu, ce dernier étant le créateur de la nature. Cependant, contrairement aux théories jus-naturalistes de son temps, les devoirs du droit naturel sont déduits de la nature sociale-rationnelle de l'homme, indépendamment du recours à Dieu. Il ne s'agit pas d'une contradiction car Dieu demeure le principe formel de la loi ; le principe matériel demeure la sociabilité. Le droit se définit, dans un sens large, comme une science qui s'occupe des actions honnêtes en général, c'est-à-dire des actions qui correspondent à la loi. Seule l'action qui est commandée par la loi est honnête. Est malhonnête ou honteuse celle que la loi interdit. Est juste l'action, conforme aussi bien au droit naturel qu'au droit positif. L'action conforme à la loi est une action juste et honnête. Bien que Thomasius distingue déjà le droit de la morale dans les *Institutiones,* il ne tiendra pas compte de sa propre distinction. Dans les *Fundamenta juris naturae* cette distinction deviendra plus claire et plus précise, notamment sous l'influence de Grotius et de Pufendorf. Le droit naturel se compose de la doctrine du juste *(justum)* donc du droit proprement dit, de l'honnête *(honestum)* ou de la morale dans un sens restreint, et de l'honorable *(decorum),* et repose sur la paix qui est son principe. Aussi bien dans les *Institutiones* que dans les *Fundamenta juris naturae* la norme suprême du droit naturel et du droit des gens est la préservation de soi. Elle exige de « faire des choses qui rendent la vie humaine plus longue et plus heureuse et d'éviter les choses qui rendent la vie malheureuse et brève » (*Fundamenta juris naturae,* 124). Cette norme suprême s'impose avec évidence comme critère du droit naturel parce que, pour Thomasius, elle procède de l'inclination de l'homme et convient au redressement moral de celui qui est irrationnel ; elle est aussi adéquate car elle contient toutes les *praecepta moralia.* Le bonheur dont il s'agit ici n'est rien d'autre que la paix provenant de ce que nos émotions sont réglées, maîtrisées, donc de l'amour raisonnable d'où seules peuvent naître la *« tranquillitas et felicitas vera »* (79 ; 90). Cette paix, qui est en même temps un bien pour l'individu, rejaillit sur la communauté *(utilitas communis)* et s'exprime dans les actions justes et honnêtes. Mais pour Thomasius, le juste et l'honnête à eux seuls ne suffisent pas pour la paix. Pour la maintenir, il faut leur ajouter l'honorable. Le *decorum* se présente donc comme le moyen de la *conservatio pacis communis* (91).

L'éthique proprement dite de Thomasius se divise en deux parties, théorique et pratique. La partie théorique, la *Einleitung in die Sittenlehre* (1692), expose et discute la doctrine de l'amour

raisonnable qui se fonde sur une anthropologie d'après laquelle l'essence de l'homme est l'amour défini comme volonté. L'homme est amour car sans amour il ne peut pas exister. Mais il s'agit d'un amour qui doit être raisonnable car il a partie liée avec la volonté humaine dont la rectitude conduit, par ses actes, à la réforme sociale et au progrès des Lumières. L'objectif de la philosophie pratique, on s'en souviendra, est donc de redresser la volonté, de contribuer à sa perfection, car elle est perfectible. C'est pourquoi l'application concrète de la morale s'impose. Cette application est l'objectif de la *Ausübung der Sittenlehre* (1696), la deuxième partie, pratique celle-ci, de l'éthique, véritable thérapie de l'amour non raisonnable, qui contient, en plus d'une théorie des émotions, celle d'une pastorale laïque (l'équivalent de la consultation éthique telle qu'elle se déroule aujourd'hui en Amérique du Nord) et celle de l'amour érotique.

Les deux parties de l'éthique de Thomasius, la doctrine de la vertu et la théorie des émotions destinées à combattre la vie et à redresser l'homme, se complètent ainsi de deux façons : *1)* non seulement l'une constitue la théorie et l'autre la pratique, mais encore *2)* la théorie des vices et de leurs causes n'est que la réplique négative de la doctrine des vertus. À l'amour raisonnable correspond donc le vice, un état lamentablement désordonné de l'âme. Pour éviter ces maux, Thomasius élabore une sorte de psychologie morale, un instrument d'analyse morale, pour aider à mieux se connaître soi-même. C'est grâce à cet instrument que le philosophe aidera, par ses questions et ses tests, « le patient moral » à mieux se connaître et à entreprendre une thérapie morale. Thomasius ira plus loin et organisera des séances de diagnostics moraux avec ses étudiants. Il se soumettra lui-même à des tests et éprouvera les limites de sa propre théorie. La déception sera telle qu'il se rapprochera des piétistes.

À l'autorité de l'État et des techniques de manipulations psychologiques est désormais confiée l'amélioration de la volonté humaine et sa conduite vers le bien moral. Cette distinction ne se trouvait pas dans les *Institutiones,* même si les concepts traditionnels d'obligation *in foro interno* et *in foro externo* s'y trouvent. Entre les deux ouvrages, le peu d'efficacité de l'exercice de la volonté que recommandait la *Ausübung der Sittenlehre* conduit Thomasius à l'abandon total de son programme et à la conviction que la volonté humaine peut être mauvaise. La réduction de la philosophie à la philosophie pratique se trouve donc devant un problème insoluble. D'un côté, le problème de la connaisssance du bien est rendu difficile par le fait que l'entendement n'est pas toujours libre et dépend quelquefois de la volonté. De l'autre, la réalisation du bien subit un sort semblable : elle est rendue difficile parce que l'entendement ne dispose pas de la faculté de changer la volonté pour lui imposer sa dictée, sa loi.

L'échec du programme philosophique de Thomasius marque ainsi une des limites de l'Aufklärung, une des limites de l'amélioration de l'entendement humain et de la volonté, et en confirme, d'une certaine manière, la démesure. À l'optimisme excessif succède l'abandon de l'homme à la merci de la contrainte, de la force de l'État, de la technique psychologique.

Certes, l'histoire de la philosophie n'a retenu de Thomasius que la seule image d'un philosophe populaire. De plus, comparé à son collègue leibnizien Wolff, l'esprit le plus prolifique de son temps et également professeur à l'université de Halle, Thomasius a peu publié. Son objectif était avant tout la vulgarisation du savoir. Christian Thomasius demeure un des grands oubliés de la philosophie de l'Aufklärung allemande. Ceux qui l'ont reconnu n'ont pas su rendre justice à son œuvre. On a parfois vu en lui le père de la psychanalyse moderne mais, contrairement à Leibniz, Thomasius ne disposait pas du concept d'inconscient. Par ailleurs, si on reconnaît son apport en ce qui concerne le problème du droit naturel en Allemagne, on lui reproche aussi d'être l'un des pères du positivisme juridique. Même la distinction et la séparation qu'il inaugure entre droit et morale lui seront ravies par Johann Benjamin Erhard, dans son *Histoire de la philosophie du droit.* La tentative d'Ernst Bloch (*Christian Thomasius,* 1953) d'attirer l'attention sur ce grand penseur est demeurée vaine. Le sort a voulu qu'il soit contemporain de philosophes comme Wolff ou Garve dont la popularité l'a totalement éclipsé. L'ombre dans laquelle demeurent ses successeurs, Crusius surtout, ne l'éclaire guère. Et pourtant, aujourd'hui, que ce soit pour le condamner ou pour l'approuver, le regain de l'éthique appliquée devrait nous inciter à revisiter sa philosophie pratique et à mettre en évidence les risques auxquels s'expose une conception par trop techniciste, scientiste, voire hyper-réformiste de l'éthique.

● *Philosophia practica,* Leipzig, Weidmann, 1689.

► BIENERT W., *Der Anbruch der christlichen deutschen Neuzeit dargestellt an Wissenschaft und Glauben des Christian Thomasius,* 1934. — BLOCH E., *Christian Thomasius, ein deutscher Gelehrter ohne Misere,* Francfort, 1954. — CASSIRER E., *Natur- und Völkerrecht im Lichte der Geschichte und der systematischen Philosophie* (1919), repr. Aalen, 1963. — FLEISCHMANN M., *Christian Thomasius, Leben und Lebenswerk,* Hall, 1931. — HUNTER I., *Rival enlightenments : Civil and metaphysical philosophy in early modern Germany,* Cambridge/New York, Cambridge Univ. Press, 2001. — JAITNER W. R., *Thomasius, Rüdiger, Hoffmann und Crusius,* Bleicherode, 1939. — JARRAS F., *Thomasius, un précurseur des Lumières,* Strasbourg, 1975. — SCHUBERT-FIKENTSCHER G., *Unbekannter Thomasius,* Weimar, 1954. — SCHRÖDER P. von, *Naturrecht und absolutistisches Staatsrecht : eine vergleichende Studie zu Thomas Hobbes und Christian Thomasius,* Berlin : Duncker & Humblot, 2001. — WUNDT M., *Die*

deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung, Tübingen, 1945.

Lukas K. SOSOE

→ *Crusius ; Devoir ; Kant ; Leibniz ; Loi naturelle moderne , Wolff.*

THOMISME

La réflexion morale dans la tradition thomiste

La tradition thomiste emprunte son nom au théologien et professeur d'Université médiéval saint Thomas d'Aquin (1225-1274). Son ouvrage le plus célèbre, la *Summa theologiae (Somme de théologie)*, est d'abord consacré à l'explication de la théologie catholique, mais son argumentation se développe autant sur le plan philosophique que théologique, recourant à Aristote et aux philosophes classiques non moins qu'à la Bible et aux Pères de l'Église. Nous examinerons principalement les aspects de la pensée de saint Thomas et du thomisme qui ont trait à la philosophie morale.

La question du rapport de la philosophie avec la théologie se posa très directement du temps de saint Thomas, lorsque l'Église catholique dut faire face au défi que représentait pour elle la découverte du corpus aristotélicien, soudain accessible dans son intégralité à l'Occident latin. Certains enseignements d'Aristote, tels qu'ils avaient été interprétés par ses commentateurs musulmans, semblaient en effet contredire les doctrines fondamentales du christianisme : le philosophe se présentait ainsi comme un partisan de l'éternité du monde, et on lui imputait la croyance en une âme universelle, apparemment incompatible avec l'âme individuelle et immortelle que le christianisme attribue à chaque être humain. En 1215, l'étude des œuvres aristotéliciennes de philosophie naturelle fut interdite à la Faculté des arts libéraux de l'université de Paris, interdiction renouvelée par le pape Grégoire IX en 1231, jusqu'à ce que ces textes fussent examinés et « expurgés de tout soupçon d'erreur ». Cette condamnation ne semble pourtant pas avoir été appliquée de façon rigoureuse et, vers le milieu du siècle, la connaissance des œuvres d'Aristote était exigée dans la Faculté des arts libéraux.

Thomas avait sans doute déjà étudié Aristote à l'université de Naples quand, en 1244, il décida, contre la volonté de sa famille, de revêtir l'habit dominicain. Deux ans plus tard, l'ordre l'envoya étudier à l'université de Paris auprès du théologien dominicain Albert le Grand, que Thomas suivit à Cologne en 1248. Il revint à Paris en 1252 pour y poursuivre ses études de théologie ; il fut reçu maître et obtint sa licence d'enseignement en 1256. Comme Albert, son mentor, Thomas pensait qu'il était possible d'effectuer une synthèse de la philosophie aristotélicienne et de la foi chrétienne, en rejetant ce qui dans la première contredisait le christianisme, mais en utilisant les instruments analytiques d'Aristote pour démontrer qu'il n'y avait pas d'incompatibilité fondamentale entre sa philosophie et la foi chrétienne. Au lieu de se borner à dégager les implications des préceptes moraux explicitement ou implicitement contenus dans les Écritures, Thomas commença donc à utiliser les méthodes aristotéliciennes pour traiter les problèmes fondamentaux de l'éthique.

Cette vision éthique fondée sur un rationalisme aristotélicien christianisé contrastait avec le pessimisme augustinien, qui ne laissait guère de chances à la raison humaine de connaître le bien, ni à la volonté humaine de l'accomplir. Elle apparut à une époque où l'Église avait instamment besoin d'une méthodologie pour traiter les problèmes éthiques concrets auxquels la confrontait la pratique de plus en plus répandue de la confession auriculaire, surtout depuis que le second concile du Latran, en 1215, avait fait obligation à chaque chrétien de se confesser une fois l'an auprès d'un prêtre. Contrairement à saint Augustin (354-431), qui soulignait la faiblesse et la faillibilité de la raison humaine, Thomas – sans toutefois méconnaître les limites de la raison et la faiblesse de la volonté telles qu'elles résultaient du péché originel – pensait que les vérités de foi, objet de la révélation divine, et celles de la raison, dégagées par la philosophie, étaient les deux voies par lesquelles Dieu avait voulu amener l'homme à la connaissance du plan divin. Il pensait, selon ses propres termes, que « la grâce n'abolit pas la nature, mais la complète ». La raison naturelle a ses limites, mais, à l'intérieur de celles-ci, elle peut nous aider à connaître Dieu et sa création. Les vérités de foi et les vérités de raison ne sont pas contradictoires.

C'est là l'intuition méthodologique fondamentale de Thomas d'Aquin, telle qu'elle se trouve développée tout au long d'une œuvre comptant plus de huit millions de mots et une centaine d'ouvrages. L'expression la plus complète de la synthèse thomiste est fournie par la *Summa theologiae*, qui expose 512 questions, 2 669 articles, plus de 10 000 objections et répliques. Le tout est coulé dans la forme scolastique, fondée sur les disputes publiques dans les « écoles » de théologie (d'où le terme de philosophie *scolastique*) de l'Université médiévale : on commençait par soumettre une question à la discussion, après quoi l'on soulevait une série d'objections possibles, et l'on citait un certain nombre d'autorités sur le sujet. Le « maître » donnait alors sa réponse, puis répondait à chacune des précédentes objections. De nombreuses questions de la *Somme* concernent directement les doctrines de la révélation chrétienne – par exemple la Trinité, l'Incarnation, la grâce et les sacrements – mais d'autres, notamment dans le domaine de la morale et de la politique, ont trait à Aristote, à la philosophie classique et au droit romain. Même des questions

relevant apparemment de la théologie, comme celle de l'existence de Dieu, sont discutées en termes philosophiques : c'est la fameuse théorie des « cinq voies », dans laquelle Thomas utilise des concepts aristotéliciens pour soutenir la thèse de l'existence de Dieu. Dans certains cas – comme la discussion sur la providence divine, où Thomas accentue la conception téléologique qu'Aristote avait de la nature (« la nature ne fait rien en vain ») –, il est difficile de séparer les deux méthodes, mais, d'un point de vue analytique, on voit bien que l'une est fondée sur la révélation et l'autre sur la raison.

Le raisonnement moral dans la Somme de théologie

La *Somme* inscrit la pensée morale de saint Thomas dans un cadre théologique général, qui emprunte à Aristote ses analyses de la matière et de la forme (« hylomorphisme »), ainsi que sa distinction des quatre modes de causalité – matérielle, formelle, efficiente (ou instrumentale), finale (ou intentionnelle). L'ouvrage débute par une discussion sur l'existence et la nature de Dieu, sur la Trinité et la relation de Dieu avec sa création. Utilisant le principe de causalité et raisonnant par analogie à partir de l'existence des réalités créées qui peuvent être rapportées à un but, Thomas affirme l'existence d'un principe créateur, d'un premier moteur immuable, « acte pur » qui, en tant que source de tout être, connaît, aime et dirige l'univers. Pour employer la terminologie aristotélicienne : la matière de l'univers reçoit sa structure et son organisation – c'est-à-dire sa forme – par le pouvoir créateur de Dieu. Dans le cas spécifique de l'homme, l'âme est la forme du corps, auquel elle donne la vie et les caractères distinctifs de la raison et de la volonté. Les êtres humains peuvent former des idées abstraites (des universaux) à partir de l'expérience sensible, ils peuvent déduire le but des choses (leurs causes finales) de leur structure, et choisir entre le bien et le mal (libre arbitre). Ces facultés d'universalisation et de liberté démontrent la capacité de l'âme humaine à transcender la réalité matérielle : l'âme, en effet, est subsistante par soi, c'est-à-dire immortelle, elle se sert de l'expérience sensible, mais elle est capable d'opérer par-delà les sens – et, après la mort, sans eux, jusqu'à ce qu'elle retrouve son corps au Jugement dernier.

La deuxième partie de la *Somme* est consacrée au retour de l'homme et de la création vers Dieu. Comme Aristote, Thomas pense que les êtres humains recherchent le bonheur par nature, mais si le premier soutient que ce bonheur est parfaitement accessible dans la contemplation philosophique, Thomas estime au contraire que les êtres humains ne peuvent trouver une satisfaction complète et permanente au cours de cette vie ; ils n'y parviendront qu'après la mort, dans la vision directe de Dieu. Cet accomplissement, nous pouvons cependant nous en approcher ici-bas, en menant une vie vertueuse et en nous consacrant à la contemplation de la vérité. Nous vivons dans la vertu quand nous exerçons notre raison pratique à faire des choix prudents fondés sur la compréhension des principes moraux, que nous pouvons discerner parce que nous avons une inclination naturelle à agir en accord avec notre nature rationnelle. Bien que, par suite du péché originel, tous les êtres humains tendent au mal et qu'en eux la volonté et l'intelligence aient été affaiblies, les vertus morales naturelles de prudence, de justice, de courage et de tempérance sont secourues par les vertus théologales surnaturelles de la foi, de l'espérance et de la charité, qui nous aident à agir vertueusement avec l'assistance de Dieu (la grâce).

Aussi la réflexion morale engage-t-elle, pour Thomas, simultanément la foi et la raison. La raison nous dit que nous devons agir rationnellement, conformément à la structure de la personne humaine, et que nous parviendrons ainsi au bonheur ; elle nous dit encore qu'un Dieu rationnel et doué d'intention a créé le monde d'une manière qui peut être au moins partiellement comprise par l'intelligence humaine. Cependant, la même raison nous dit aussi que l'homme n'est jamais complètement satisfait par le bonheur terrestre, et la foi nous apporte la connaissance d'un but supérieur dépassant nos capacités naturelles ; elle nous fait rechercher la vision de Dieu, fondée sur le message du Christ, avec le secours de l'Église et des sacrements qu'il a établis.

Thomas esquisse alors les principes de l'éthique et de la loi, tels qu'ils peuvent être compris par la raison humaine. Les questions 90 à 97 de la première section de la deuxième partie (I-II) de la *Somme*, qu'on a parfois publiées séparément sous le titre de *Traité de la loi*, s'appuient sur la téléologie aristotélicienne (c'est-à-dire sur l'étude des causes ou des intentions finales dans la nature), pour développer une théorie globale de l'éthique et de la loi. Dans la question 91, Thomas affirme qu' « il est évident que toute la communauté de l'univers est gouvernée par la raison divine ». Les intentions de Dieu sont dans une certaine mesure accessibles aux créatures rationnelles, qui sont à même de percevoir les buts de la nature, tels qu'ils ont été voulus par son Créateur. Ces intentions peuvent être exprimées dans la loi, définie comme « une ordonnance de raison en vue du bien commun, promulguée par celui qui a la charge de la communauté » (qu. 90).

Le gouvernement rationnel de l'univers par Dieu s'appelle la Loi Éternelle. La part des intentions divines que les créatures rationnelles sont capables de discerner constitue la Loi naturelle. L'application de celle-ci à telle ou telle société par voie de « conclusion » ou de « détermination » s'appelle la Loi humaine. La révélation directe de Dieu dans la Bible est la Loi divine, qui guide et étend la compréhension humaine relativement aux principes moraux et juridiques. Dans la ques-

tion 94, Thomas expose sa conception de la loi naturelle, dans une discussion qui aura une influence considérable sur le développement ultérieur de la philosophie morale. Son premier principe, que la raison pratique reconnaît comme immédiatement évident, est qu'il faut rechercher le bien et éviter le mal. Puisque « le bien a raison de fin », la raison humaine comprend que la loi naturelle possède une structure adaptée aux « inclinations naturelles » des hommes – prenant en compte leur désir (commun à tous les êtres vivants) d'exister et de se conserver, leur désir (commun à tous les animaux) de s'unir et d'élever leur progéniture, et le désir propre aux êtres rationnels d'accéder à la connaissance, à la vie sociopolitique, à Dieu. Les principes généraux de la loi naturelle sont universellement valables, mais plus ils trouvent des applications spécifiques, plus les exceptions – en raison de circonstances particulières ou de l'ignorance des individus concernés – sont probables. L'intégralité de la loi naturelle ne doit ni ne peut prendre valeur juridique. La loi humaine doit se préoccuper en premier lieu des vices qui « nuisent à autrui. Sans l'interdiction de ces vices-là, en effet, la société humaine ne pourrait durer ; aussi la loi humaine interdit-elle les assassinats, les vols et autres choses de ce genre » (I-II, qu. 96). La loi humaine est fondée sur la loi naturelle, et les lois humaines qui enfreignent cette dernière ne sont pas moralement contraignantes.

Dans la seconde section de la deuxième partie (II-II) de la *Somme*, Thomas applique l'approche téléologique à des problèmes moraux particuliers. Si les hérétiques qui ont délibérément rejeté le catholicisme malgré des avertissements réitérés doivent être livrés au gouvernement pour être exécutés, les enfants des juifs et des musulmans ne doivent en revanche pas être convertis de force, « parce qu'il serait contraire à la loi naturelle qu'un enfant, avant d'avoir l'usage de la raison, soit soustrait à la tutelle de ses parents » (II-II, qu. 10). Seule l'autorité publique légitime a le droit de faire la guerre, si du moins sa cause est juste et qu'elle répond à une bonne intention (qu. 40). C'est un péché de renverser un gouvernement légitime, parce qu'on porte ainsi atteinte au bien commun, mais il est permis de chasser un tyran, si du moins il n'en résulte pas un désordre pire que l'oppression initiale (qu. 42). Le suicide est mauvais, parce qu'il enfreint l'inclination naturelle à la conservation de soi, qu'il porte préjudice à la communauté et viole l'autorité de Dieu sur la vie et la mort (qu. 64). La propriété privée est un meilleur arrangement que la possession collective, et correspond à la nature rationnelle de l'homme, mais le surplus doit en cas de besoin être partagé avec les autres membres de la communauté, surtout si la survie de ces derniers en dépend (qu. 66). On ne doit pas prêter à taux usuraire, parce que l'argent n'est pas productif, mais ne constitue qu'un moyen d'échange (qu. 78). Si l'esclave est tenu d'obéir à son maître, il reste néanmoins libre en matière de religion et dans sa vie familiale, « parce que par nature tous les hommes sont égaux » (qu. 104). Le mensonge est mauvais, parce qu'il n'est pas naturel de dire ce qu'on ne pense pas, quoique, dans certains cas extrêmes, il soit « permis de dissimuler prudemment la vérité » (qu. 110). La virginité n'est pas contre nature, parce que la survie de l'espèce humaine n'est pas menacée par le fait que certains individus s'abstiennent de procréer, afin de se consacrer à la religion et au bien de l'humanité (qu. 152). La fornication, l'adultère, la masturbation, l'homosexualité, l'inceste et la bestialité sont des fautes graves, parce qu'ils détournent la sexualité de sa fin naturelle, qui est la vie familiale et le soin des enfants (qu. 104).

La troisième partie de la *Somme*, restée inachevée, revient à des thèmes plus spécifiquement théologiques ; elle examine en particulier le rôle du Christ, qui, se faisant le médiateur entre Dieu et l'homme, a endossé notre humanité, est mort pour nos péchés et a établi les sacrements afin de permettre aux hommes, par-delà sa mort, de continuer à vivre dans la grâce.

Le raisonnement moral, pour Thomas, implique donc simultanément la foi et la raison. Les êtres humains sont portés par un désir naturel vers la connaissance et vers Dieu. La philosophie morale peut fournir des règles de conduite fondées sur la compréhension de la structure et du fonctionnement (les « inclinations naturelles ») des humains comme êtres de raison ; ces règles leur indiquent les obligations qu'ils ont envers eux-mêmes, envers la société et envers Dieu. La théologie révélée confirme et complète ces contenus de connaissance, tels qu'ils ont été disposés en vue de notre félicité éternelle après la mort, mais elle ne les contredit pas. Nous vivons dans un univers ordonné selon le dessein de Dieu.

La tradition thomiste

En 1277, après la mort de Thomas d'Aquin, l'évêque de Paris condamna 219 propositions des « averroïstes latins », parmi lesquelles certaines n'étaient pas sans ressemblance avec les thèses soutenues par Thomas. Cette condamnation enraya momentanément la propagation du thomisme, mais en 1323, Thomas fut canonisé, et deux ans plus tard on leva la condamnation qui pesait sur ses propositions. L'ordre dominicain fut le principal organe de transmission du thomisme, mais ce n'est qu'au XVIe s. que la *Somme de théologie* devint le manuel de base de la théologie catholique romaine. Pendant le concile de Trente, convoqué en 1545 pour combattre la Réforme protestante, l'ouvrage était ouvert sur l'autel à côté des Saintes Écritures, et en 1567, le pape Pie V donna à Thomas le titre de « Docteur angélique ». Au XVIe et au début du XVIIe s., ses enseignements furent développés et modernisés par des

jésuites et des dominicains espagnols et italiens, tels que Francisco Vitorio, Juan de Mariana, Robert Bellarmin et Francisco Suárez. Défendant des positions qui devaient influencer Hugo Grotius et (à travers Richard Hooker) John Locke, ils soutenaient que la source de l'obligation politique est le consentement commun, qui est fondé sur la loi naturelle, puisque par nature tous les hommes sont égaux. Ce sont aussi la loi naturelle et le consentement commun qui limitent l'exercice de l'autorité politique. La théorie hookérienne de la loi naturelle et de la loi de raison, au livre premier des *Lois du gouvernement ecclésiastique,* est fondée sur la pensée de Thomas d'Aquin, qu'elle cite abondamment. À son tour, le contractualisme implicite du « judicieux Hooker » débouchera sur l'idée d'un contrat social explicite, dont Locke se fera le héraut dans sa théorie du gouvernement limité et des droits naturels *(Second traité sur le gouvernement civil).*

Suárez met plus que Thomas l'accent sur la volonté divine, en laquelle il voit une source d'obligation morale supérieure à la raison humaine, et les Réformateurs comme Luther et Calvin se montrent réticents à prendre pour guide une raison corrompue par les effets du péché originel. Pour Luther, la justification vient de la foi seule, et Calvin considère que les élus sont prédestinés par Dieu, selon une décision qui n'est pas soumise aux jugements humains. Tous deux estiment que Thomas d'Aquin et les scolastiques médiévaux accordent trop à la raison, et font preuve d'un optimisme excessif relativement à la nature de l'homme et à ses possibilités d'agir vertueusement. Certes, Calvin invoque occasionnellement la conscience et la loi de la nature, mais il répugne à limiter la toute-puissance divine par les catégories de la raison humaine. La tradition thomiste dans le domaine de la théologie et de l'éthique s'est perpétuée, pour une grande part, dans les institutions et les séminaires catholiques, mais sa transmission s'est faite par les manuels de théologie morale et la littérature secondaire, plutôt que par l'étude des sources originales. Certes, c'est saint Thomas qu'on invoqua de part et d'autre quand jésuites et dominicains polémiquèrent sur la relation entre la nature et la grâce ; certes, c'est dans la terminologie thomiste que les confesseurs apprenaient à analyser les problèmes moraux qui leur étaient soumis, mais, en dehors de quelques commentaires, peu d'efforts furent faits avant le XIXe s. pour étudier et développer réellement la tradition morale thomiste.

Le Vatican et la renaissance thomiste

C'est au XIXe s. que commença à se dessiner en Italie et en France un retour conscient aux écrits de Thomas d'Aquin, en réponse au défi du libéralisme et des mouvements révolutionnaires. Sous Grégoire XVI et Pie IX, la papauté avait d'abord réagi en condamnant les nouvelles orientations sociopolitiques, par exemple dans le *Syllabus* (*Recueil des principales erreurs de notre temps*, 1864). Mais le pape Léon XIII (1878-1903) comprit que la tradition thomiste offrait un recours plus positif à la fois contre le libéralisme et le marxisme. Dans l'encyclique *Aeterni Patris*, publiée en 1879, il appela les ordres religieux, les séminaires et les universités catholiques à renouveler l'étude de la pensée de saint Thomas. On prépara une nouvelle édition de la *Somme de théologie*, une Académie thomiste fut fondée à Rome et l'université catholique de Louvain, en Belgique, commença à faire du thomisme son domaine de recherche privilégié. En 1888, Léon XIII publia l'encyclique *Libertas Humana*, qui retraçait les grandes lignes de la doctrine thomiste de la loi naturelle, condamnait ce que le pape appelait « la funeste théorie de la séparation de l'Église et de l'État » (§ 18) et réclamait des mesures légales pour limiter « la liberté immodérée de parole et de publication », qui « livre infailliblement la société à l'oppression de la foule ignorante » (§ 23). En 1891, le même pape publia l'encyclique *Rerum Novarum* (sur la condition ouvrière), qui, contre le socialisme, défendait la propriété privée comme une institution fondée sur la loi naturelle et, contre les libéraux, affirmait le droit naturel de l'ouvrier à gagner un salaire minimum et à s'organiser syndicalement. Dans ces deux prises de position, il invoquait la loi naturelle de saint Thomas et citait des passages de la *Somme* sur l'utilité de la propriété privée et la nature sociale de l'homme.

Ces arguments furent repris par les organisateurs des syndicats catholiques dans plusieurs pays européens, et intégrés aux programmes des partis qui, en Belgique, en Hollande, en Allemagne et, un peu plus tard, en Italie et en France, s'étaient attachés à défendre les intérêts de l'Église. Ces organismes politiques étaient les précurseurs des partis démocrates-chrétiens qui seront créés en Europe après la Seconde Guerre mondiale. À la différence de la papauté – et de toute la tradition thomiste, au moins jusqu'à sa reformulation par Jacques Maritain et d'autres auteurs néo-thomistes –, ils admettaient le pluralisme religieux, les libertés civiques et voyaient dans la démocratie représentative le système politique le plus conforme à la tradition chrétienne. (Dans l'encyclique *Immortale Dei*, Léon XIII avait admis que la démocratie et la tolérance religieuse pouvaient être acceptées pour des raisons historiques et pragmatiques, mais la préférence du Vatican, au XIXe s., allait clairement à la monarchie et à la prééminence catholique.)

Le successeur de Léon XIII, Pie X (1903-1914), publia des encycliques contre le « modernisme », un terme qu'il appliquait à la plupart des systèmes de pensée non thomistes qui tentaient de réconcilier le catholicisme et le libéralisme moderne. Il maintint l'interdiction faite aux catholiques italiens de prendre part à la vie politique (mesure prise par ses prédécesseurs à la suite de la

confiscation des États pontificaux par les nationalistes en 1871), rompit les relations diplomatiques avec la III[e] République française après la séparation de l'Église et de l'État prononcée en 1905, et supprima le « Sillon » de Marc Sangnier, un jeune mouvement démocrate-chrétien qui cherchait à concilier catholicisme et républicanisme.

Le pape Pie XI (1923-1939) continua à s'appuyer sur la philosophie thomiste dans ses prises de position morales et politiques. En 1930, il condamna le contrôle artificiel des naissances dans son encyclique *Casti Connubii*, faisant valoir que « l'acte conjugal, par nature, est d'abord destiné à concevoir des enfants et ceux qui, en l'accomplissant, le privent délibérément de son pouvoir et de son but naturels, pèchent contre la nature » (§ 54). Un an plus tard, dans l'encyclique *Quadragesimo Anno* (publiée, comme son nom l'indique, pour le quarantième anniversaire de *Rerum Novarum*), il réitéra les thèses de Léon XIII en faveur de la propriété privée et sa condamnation du socialisme. Il citait également les propos de Thomas d'Aquin sur le devoir des riches d'investir leurs bénéfices dans des activités créatrices d'emplois, et encourageait l'instauration de groupements fonctionnels et professionnels de caractère quasi corporatiste, dans lesquels le capital et le prolétariat, au lieu de s'affronter selon le schéma marxiste de la lutte des classes, s'associeraient dans un rapport de coopération. Le pape décrivait la relation de l'État avec ces corps intermédiaires selon ce qu'il appelait le principe de « subsidiarité » – un terme qui allait connaître une fortune considérable en Europe et en Amérique latine. Il s'agit du « principe d'organisation selon lequel une structure sociale d'ordre supérieur ne doit pas agir sur un groupe inférieur en limitant son action, mais plutôt le soutenir en cas de besoin et l'aider à coordonner son action avec d'autres composantes sociales, dans l'intérêt commun ». L'encyclique utilise l'argumentation thomiste pour établir le fondement « naturel » de tels groupements sociaux, qui incluent la famille, les syndicats, les associations paysannes, industrielles et professionnelles. Les théoriciens du catholicisme social, tant conservateurs que démocrates-chrétiens, reprirent par la suite ce projet de société comme une réponse à l'individualisme capitaliste, aussi bien qu'au collectivisme socialiste.

Jacques Maritain et le néo-thomisme

Ce n'est cependant ni le Vatican, ni le clergé qui firent le plus, au XX[e] s., pour raviver et moderniser l'étude du thomisme, mais plutôt deux laïcs français : Étienne Gilson et Jacques Maritain. Si les principales contributions de Gilson s'inscrivent dans le champ de la théologie et de la métaphysique, Maritain, par sa réflexion individuelle, s'efforça plus que quiconque d'appliquer le thomisme à la politique et à l'éthique contemporaines.

Jacques Maritain naît en France en 1872, dans une famille protestante et républicaine. Étudiants, lui et sa femme juive Raïssa se convertissent ensemble au catholicisme, et se découvrent bientôt un profond intérêt pour la philosophie thomiste. Leurs préoccupations allaient initialement vers la métaphysique et l'esthétique, mais dans les années 1920, Maritain commence à traiter des questions de politique et d'éthique. Vigoureusement opposé aux Lumières et au libéralisme hérité de la Révolution française, il subit tout d'abord l'attraction du mouvement nationaliste de droite, « L'action française », dirigé par Charles Maurras. Mais en 1926, lorsque le pape Pie XI condamne l'organisation en raison de son « naturalisme positiviste » et de son « nationalisme outrancier », il défend l'action pontificale dans *Primauté du spirituel* (1927), et commence à écrire sur l'application du thomisme à la politique et à la société. Dans *Religion et Culture* (1930), il chercha à établir le lien étroit qui existait à ses yeux entre une vision théocentrique du monde – telle qu'elle avait été exposée, en particulier, par saint Thomas – et les fondements de la liberté humaine. Dans *Du régime temporel et de la liberté* (1933), il soutenait qu'un humanisme théocentrique ou « intégral », conscient de ses obligations envers Dieu et la communauté, constituait la véritable base de la liberté humaine, bien plus que l'humanisme anthropocentrique, rationaliste ou « libéral » de la Renaissance et des Lumières, qui avait mené soit à l'anarchie soit au totalitarisme. Il décrivait le libéralisme contemporain comme un système qui avait échoué, et réclamait une société « communautarienne » ou « personnaliste » fondée sur l'association des travailleurs, des dirigeants et des investisseurs en groupes de « copropriétaires », où l'argent serait investi d'une manière productive, au lieu d'être mis à « fructifier » selon une conception erronée de la « fécondité » du capital.

Maritain développe ses idées politiques dans *L'Humanisme intégral* (1936), qui rassemble une série de conférences données en Espagne peu avant le début de la guerre civile. Le livre connaît sept rééditions françaises entre 1936 et 1968, il est traduit en neuf langues, et – avec les textes écrits pendant la Seconde Guerre mondiale sur la démocratie et les droits naturels – exerce une profonde influence sur les partis démocrates-chrétiens apparus en Europe et en Amérique latine au lendemain du conflit. Pour Maritain, l'Évangile était le « levain » qui avait produit la liberté humaine ; le nouveau christianisme d'un âge non sacral, fondé sur la distinction entre un plan spirituel et un plan temporel, devait intégrer la nature sociale de l'homme dans une perspective pluraliste, par la décentralisation politique, la diversification des structures économiques – privilégiant les associations coopératives – et la tolérance envers les diverses religions qui contribuent à promouvoir le bien commun et le partage dans l'ordre temporel.

Jacques Maritain et sa femme se trouvaient aux États-Unis pour une tournée de conférences

au moment de la défaite française de juin 1940 ; ils restèrent à New York pendant toute la durée de la guerre. Maritain y publia *Les Droits de l'homme et la loi naturelle* (1942), qui fonde la démocratie et les droits de l'homme sur une loi naturelle non écrite, dont l'intelligence se développe à mesure que progresse la conscience morale de l'homme ; à cet égard, la *Déclaration d'indépendance* américaine, avec son fonds d'idées chrétiennes, constitue pour Maritain un meilleur recours que la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, issue de la Révolution française. De cette loi naturelle on peut notamment déduire les droits individuels à l'existence, à la liberté et à la propriété, les droits civiques à la participation, à la liberté politique et au respect de la légalité, les droits sociaux à un juste salaire, à l'organisation syndicale, à la législation sociale, enfin, dans la mesure du possible, le droit du travailleur à sortir du système du salariat en participant à la propriété et à la direction de son entreprise. Ce livre fut traduit en neuf langues et, avec un bref essai sur *Christianisme et Démocratie*, fournit la base idéologique du mouvement démocrate-chrétien d'après guerre. Maritain développa son analyse de la loi naturelle dans une série de conférences données à l'université de Chicago sur le thème *L'Homme et l'État* (1953) ; fort de son expérience à l'Unesco, il faisait valoir qu'on n'accède pas à la connaissance de la loi naturelle par la raison, mais par l'« inclination », un mode de compréhension non conceptuel et fluctuant par lequel il est possible de se mettre d'accord sur le contenu, mais non sur l'expression rationnelle des connaissances morales fondamentales. Maritain citait saint Thomas à l'appui de sa thèse des inclinations spontanées comme fondement de la loi naturelle, mais il semble avoir développé une approche plus intuitionniste que d'autres auteurs néo-thomistes européens réfugiés aux États-Unis, tels que Heinrich Rommen (*La Loi naturelle*, 1947) et Yves Simon (*The Tradition of Natural Law*, 1965).

Ce sont des auteurs comme Maritain qui, en reconsidérant le thomisme à la lumière de l'exigence de liberté et de démocratie, amenèrent dans les années 1960 l'Église catholique à reconnaître formellement, dans son enseignement officiel, la participation politique des chrétiens et les droits de l'homme. En 1963, le pape Jean XXIII publie l'encyclique *Pacem in terris*, qui appelle les citoyens à prendre une part active à la vie politique, reconnaît (contrairement aux papes du XIXe s.) la liberté du culte tant dans la sphère publique que dans la vie privée, et défend les droits économiques, sociaux et politiques des individus. L'encyclique fonde tous ces droits sur la loi naturelle, qui est elle-même rapportée – sous l'invocation de saint Thomas (§ 32) – à la raison divine. Le concile Vatican II s'appuie sur des arguments similaires pour reconnaître la démocratie (*Gaudium et Spes*, § 75) et la liberté religieuse *(Dignitatis humanae)* en 1965.

Le thomisme et la réflexion morale contemporaine

À mesure que se trouvaient mises en débat certaines questions morales fondamentales sur lesquelles il avait d'importantes choses à dire, le thomisme joua un rôle plus visible aux États-Unis et en Grande-Bretagne. Dans les années 1960, Paul Ramsey, un professeur protestant d'éthique religieuse à l'université de Princeton, commence à appliquer les catégories thomistes aux questions morales, abordant par exemple les problèmes liés au déclenchement et à la conduite de la guerre (théorie de la guerre juste), le principe de double effet, la morale sexuelle et la bioéthique (*War and the Christian Conscience*, 1961). En 1963, dans sa *Lettre d'une prison de Birmingham (Letter from a Birmingham Jail)*, Martin Luther King cite la thèse de saint Thomas selon laquelle une loi injuste n'est pas moralement contraignante. *Humanae Vitae*, l'encyclique par laquelle le pape Paul VI réitéra en 1968 la condamnation du contrôle artificiel des naissances, provoque une discussion sur la pertinence de la téléologie aristotélicienne relativement à la vie sexuelle et au mariage. En 1973, la décision de la Cour suprême des États-Unis de reconnaître l'avortement comme un droit constitutionnel déclenche un autre débat, dans lequel on invoque notamment la théorie thomiste de l'« animation » du fœtus au cours de la période suivant la conception, pour critiquer la légalisation de l'avortement durant les premières semaines de la grossesse. À propos de l'homosexualité, on cite également les arguments avancés par des auteurs anciens sur la base de la loi naturelle ; il se trouve même un savant (Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, 1980) pour accuser Thomas d'Aquin d'être à l'origine de la condamnation chrétienne des pratiques homosexuelles – bien que l'homosexualité soit déjà explicitement condamnée dans la Bible. De leur côté, certains auteurs féministes reprochent à saint Thomas d'admettre la sujétion naturelle de la femme, en vertu des théories biologiques discréditées d'Aristote et d'une lecture erronée d'un passage de la Genèse (Capelle, *Thomas d'Aquin, féministe ?*, 1982). On trouve dans *The Theory of Morality* d'Alan Donagan, de l'université de Chicago, d'importants aspects thomistes, et John Finnis, de l'université d'Oxford, propose dans *Natural Law and Natural Rights* (1982) une ambitieuse adaptation de l'éthique thomiste au monde contemporain. On est également frappé par l'évolution intellectuelle d'un philosophe de la morale anglo-américain de premier plan, Alasdair MacIntyre, qui, à travers une série de livres et de conférences, commence au début des années 1980 à se rapprocher des positions thomistes, dans lesquelles il voyait la meilleure expression de la « rationalité de la tradition » et la seule voie praticable après l'échec avéré des analyses éthiques « encyclopédiste » et « généalogique » développées par les auteurs modernes (1990).

Évaluation critique

En quoi la tradition thomiste est-elle pertinente pour la pensée morale et sociale contemporaine ? À en juger par la place qu'occupent les catégories et les conceptions thomistes dans les grands débats moraux d'aujourd'hui, ce courant de pensée a encore des choses importantes à dire. Dans le champ de la pensée sociale, les penseurs néo-thomistes veulent incarner une voie originale face à l'individualisme libéral et au collectivisme socialiste, mais leur philosophie sociale, après avoir flirté un temps avec le corporatisme, ne diffère pas substantiellement du libéralisme de l'État-providence, tel qu'il prévaut dans la plupart des sociétés développées du monde moderne. Si l'on doute peut-être davantage des vertus de l'économie de marché, le pape Jean Paul II, dans son encyclique *Centesimus Annus*, publiée en 1991 (pour le centenaire de *Rerum Novarum*), semble néanmoins adhérer bon gré mal gré au libre-échange, pourvu qu'il reste soumis au contrôle des lois nationales et internationales. Les représentants actuels du thomisme soulignent fortement les obligations sociales qu'impose la solidarité humaine, et nourrissent encore à l'égard de la centralisation étatique cette hostilité qui avait déjà trouvé son expression dans la doctrine de la subsidiarité. Abstraction faite de quelques références occasionnelles à Dieu comme source des obligations morales et sociales, il y a cependant peu de différence entre, d'une part, les recommandations des théoriciens néo-thomistes et l'application qu'en font les partis démocrates-chrétiens dans le domaine politique et économique – avec par exemple l' « économie sociale de marché » prônée par la CDU allemande – et, d'autre part, les programmes des partis libéraux contemporains qui, tout en se voulant les héritiers idéologiques de John Locke et Adam Smith, intègrent la dimension sociale dans leur programme législatif et gouvernemental, afin de stabiliser l'économie et de permettre l'établissement d'une société juste.

Dans le domaine de la morale individuelle, la conception téléologique aristotélico-thomiste d'une nature régie par des buts et des fonctions a été sapée à la fois par l'essor d'une science de la nature plus ou moins neutre sur le plan axiologique, et par la distinction opérée dans la philosophie moderne entre les faits du monde extérieur et les valeurs qui fondent les décisions morales ; cette dernière distinction remonte au moins au philosophe anglais du XVIIIe s. David Hume. Des penseurs religieux conservateurs, particulièrement dans la tradition du fondamentalisme protestant, ont par ailleurs mis en doute la capacité de la raison humaine, corrompue par les effets du péché, à distinguer et à faire le bien. Les uns comme les autres hésitent en outre à attribuer au monde le caractère d'harmonie et de hiérarchie sur lequel Thomas d'Aquin croyait pouvoir fonder le raisonnement moral.

Même dans une époque profane, toutefois, il reste légitime – à moins de condamner la philosophie morale au relativisme ou au scepticisme – de tirer argument de l'idée d'une « nature humaine ». S'il y a des exigences et des besoins permanents qui doivent être satisfaits pour que les hommes vivent d'une manière pleinement humaine, on doit aussi pouvoir déduire du concept de dignité humaine, sinon de nature humaine, une liste de valeurs applicables à toute société. Celles-ci incluraient le respect de l'individu, la sécurité personnelle, la véracité, l'égalité devant la loi, ainsi que – sur un terrain déjà plus controversé – la propriété privée, la participation politique, la vie de famille, l'assistance médicale et l'emploi. La croyance en un certain nombre de droits fondés sur la dignité de l'être humain est aujourd'hui largement partagée, même si ce n'est pas nécessairement dans le cadre théologique admis par saint Thomas et la plupart des penseurs néo-thomistes ; c'est elle qui est à l'origine de l'action humanitaire nationale et internationale. Les arguments développés par la tradition thomiste à l'appui de cette croyance continuent à influencer les débats contemporains sur les relations internationales, la liberté humaine, la sexualité et la justice sociale, démontrant ainsi aux yeux de ses avocats que le thomisme représente bel et bien la *philosophia perennis*, la « philosophie éternelle ».

● Cf. art. « Thomas d'Aquin ».

► BOSWELL J., *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1980. — BRADLEY D. J. M., *Aquinas on the Twofold Human Good. Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science*, Washington DC, CUA Press, 1997. — CAPELLE C., *Thomas d'Aquin, féministe ?*, Paris, Vrin, 1982. — DAVIES B., *The Thought of St. Thomas Aquinas*, Oxford, Clarendon Press, 1992. — DONAGAN A., *The Theory of Morality*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1977. — FINNIS J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1982. — FOUCHER L., *La Philosophie catholique en France au XIXe s. avant la Renaissance thomiste et dans son rapport avec elle, 1810-1880*, Paris, Vrin, 1955. — GILSON E., *Saint Thomas moraliste*, Paris, Vrin, 1974 ; *Le Thomisme : introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1983. — MACINERNY R., *Aquinas on Human Action*, Washington (DC), Catholic Univ. of America Press, 1992. — MACINTYRE A., *Three Rival Versions of Moral Inquiry*, Notre Dame, Univ. of Notre Dame Press, 1990. — MARITAIN J., *Primauté du spirituel*, Paris, Plon, 1927 ; *Religion et Culture*, Paris, Desclée de Brouwer, 1930 ; *Du régime temporel et de la liberté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933 ; *Humanisme intégral*, Paris, Fernand Aubier, 1936 ; *Les Droits de l'homme et la loi naturelle*, New York, La Maison française, 1942 ; *Christianisme et Démocratie*, New York, La Maison française, 1943 ; *L'Homme et l'État*, Paris, PUF, 1953. — O'CONNOR D. J., *Aquinas and Natural Law*, Londres, Macmillan, 1967. — POPE St. J., ed., *The Ethics of Aquinas*, Washington DC, Georgetown Univ. Press, 2002. — RAMSEY P., *War and the Christian Conscience*, Durham (NC), Duke Univ. Press, 1961. — ROMMEN H., *The Natu-*

ral Law, St. Louis, Herder, 1947. — SERTILLANGES A., *La Philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Aubier, 1946. — SIGMUND P. E., *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, New York, W. W. Norton, 1988. — SIMON Y., *The Tradition of Natural Law*, New York, Fordham Univ. Press, 1965. — STEENBERGHEN J., *Le Thomisme*, Paris, PUF, 1992. — TORRELL J.-P., *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, 1996, 2e éd. revue et augmentée d'une Postface, Paris/Fribourg, Le Cerf/Éd. Univ., 2002.

Paul E. SIGMUND

→ *Bonheur ; Christianisme ; Double effet ; Grâce ; MacIntyre , Maritain ; Passions ; Philosophie pratique ; Prudence ; Sexualité ; Théologie morale ; Thomas d'Aquin , Vertu.*

THOREAU Henry David → Transcendantalisme

TOCQUEVILLE Alexis de, 1805-1859

Il est peu de penseurs du XIXe s. dont la fortune soit aussi changeante que celle de Tocqueville. Jusqu'à une date récente, l'auteur de la *Démocratie en Amérique* (1835-1840) apparaissait surtout comme un représentant talentueux de la tradition libérale française, dont on sait que sa fécondité intellectuelle est la contrepartie d'un échec politique global. Là où, avec des intentions diverses, les premiers libéraux français avaient privilégié le modèle de la « Constitution anglaise », Tocqueville a su percevoir les mérites propres du régime américain, qui représente une synthèse originale entre les exigences libérales classiques et les aspirations propres de la démocratie, et c'est ce qui fait son mérite en France, où le libéralisme s'est longtemps méfié de la démocratie, parce que celle-ci était en fait plus révolutionnaire que libérale ; de là provient la sympathie dont Tocqueville a toujours joui chez les plus raisonnables des libéraux français, qui furent d'ailleurs souvent des admirateurs éclairés du régime américain, parce que celui-ci échappait aux maux supposés de la tradition politique française, en tempérant la puissance des organes représentatifs par l'énergie du pouvoir exécutif, la centralisation politique par le gouvernement local, et la souveraineté populaire par le règne du droit et par la puissance politique des juges. À ce Tocqueville franco-américain, qui est aussi celui des sociologues (Aron, 1967, Crozier, 1971, Lamberti, 1983), est venu s'ajouter un Tocqueville philosophe, dont la réflexion sur la politique française ou américaine n'est que le prélude à une méditation plus ample sur l'homme de la *démocratie*, et sur la manière dont son avènement va modifier progressivement la totalité de la condition humaine (Gauchet, 1980, Manent, 1993). Les deux aspects de l'œuvre sont sans doute indissolublement liés : c'est parce qu'il cherchait comment la liberté pouvait s'acclimater en France que Tocqueville a été conduit à distinguer l'esprit « démocratique » des Américains de l'esprit « révolutionnaire » français et c'est cette interrogation qui lui a permis de comprendre la portée de la démocratie moderne ; en cela, Tocqueville s'inscrit d'ailleurs dans la meilleure tradition de la philosophie politique, qui a toujours lié la visée de l'universel à la discussion des problèmes de la cité. La pensée proprement *morale* de Tocqueville est donc inséparable de sa réflexion politique ; c'est pour cette raison que l'on a choisi ici de partir des *problèmes* que pouvait se poser, vers 1830, un jeune aristocrate qui acceptait la montée de « l'égalité des conditions » sans pour autant renier la tradition dont il était l'héritier, pour analyser ensuite les conséquences morales et philosophiques de la montée de la démocratie.

La religion, l'honneur et la vertu

Issu d'une famille ancienne de la noblesse normande, de tradition légitimiste, Alexis de Tocqueville a d'abord été magistrat, avant d'entreprendre, après la Révolution de 1830, son grand voyage aux États-Unis d'Amérique. De ces années de jeunesse, il nous reste quelques œuvres mineures qui contiennent des indications précieuses sur la formation du futur penseur de la démocratie ; on retiendra notamment un *Discours sur le duel*, prononcé probablement pour la rentrée des tribunaux de novembre 1828, qui contient des aperçus très remarquables sur les relations de l'honneur et de la vertu, et sur les différences entre les points de vue respectifs de la *religion*, de la *morale* et de la *politique* dans les questions de mœurs (*OC*, XVI, 49-64). En apparence, le jeune juge reste fidèle aux enseignements du XVIIIe siècle : le duel est fondé sur un « préjugé barbare », qui invoque souvent des blessures fictives pour justifier des conduites barbares sous le prétexte du courage (*ibid.*, 58-59 ; cf. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, livre 28, chap. XX et Voltaire, *Essai sur les mœurs*, chap. C) ; mais Tocqueville est également sensible à la grandeur des traditions aristocratiques et, surtout, à leurs avantages *politiques*, dont la modernité n'a pas vraiment trouvé de substitut : la compensation matérielle (l'argent) que peut offrir le droit moderne comme prix de l'honneur perdu ne peut suffire aux offensés, qui retrouvent par là même leur droit à la vengeance et c'est du reste ce que le droit lui-même reconnaît implicitement, en *ne* sanctionnant *pas* (ou du moins pas clairement) le duel, faute de pouvoir le confondre toujours avec le meurtre. Tocqueville pose donc le problème dans des termes inspirés de Montesquieu mais il prend la vertu dans un sens plus strictement moral que ne le faisait l'auteur de *L'Esprit des lois* : tant que la *vertu* ne suffit pas à régler les *mœurs*, il faut bien que l'*honneur* continue de jouer comme une sanction possible ; l'honneur n'est pas la vertu, mais il représente, compte tenu des faiblesses et de l'orgueil humains, une voie possible

vers le bien (*ibid.*, p. 63). En outre, pour Tocqueville, c'est moins la morale qui condamne le duel que la *religion* (*ibid,*. p. 57), car il n'est pas certain que, du point de vue strictement moral, la vengeance ne soit jamais légitime ; la condamnation moderne du duel fait donc apparaître une double difficulté ; si on se place du point de vue du contrat social, l'incapacité de la société à venger l'individu fait que celui-ci recouvre son droit naturel – ce qui justifie, dans une certaine mesure, les mœurs aristocratiques ; si en revanche on fait de l'interdiction du duel un absolu, on ne peut plus attendre de la simple raison qu'elle suffise à « ôter le préjugé », et il faut à nouveau (contre la tendance dominante du monde moderne) s'appuyer sur la religion pour suppléer les défaillances de la vertu. D'un point de vue étroitement politique, la réflexion du jeune magistrat conduit ainsi à des conclusions assez proches de celles des milieux conservateurs de la Restauration ; mais elle annonce aussi un thème majeur des grandes œuvres ultérieures : la conception moderne de la liberté est fondamentalement juste parce que fidèle au sens profond du christianisme, mais elle présente aussi des risques inédits que savaient éviter les préjugés des temps aristocratiques. La modernité restaure l'idée de vertu civique et ce sens correspond à celui de la morale antique. « Le monde moderne a repris et remis ainsi en honneur une partie de la morale des anciens [les vertus publiques] » et l'a intercalée au milieu des notions qui composent la morale du christianisme [« l'idée chrétienne de la fraternité humaine »] (voir *Correspondance avec Gobineau,* 15 sept. 1843, t. IX, 47).

L'histoire et la liberté

L'œuvre majeure de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique,* comprend deux volumes, publiés à cinq années d'intervalle (1835-1840), et dont le style et le propos sont assez différents. Le premier volume se présente comme une description de l'Amérique des années 1830, qui part d'une analyse des institutions politiques des États-Unis (le fédéralisme, le gouvernement local, le pouvoir judiciaire, etc.) pour étudier les traits fondamentaux de la démocratie *américaine* ; dans le deuxième volume, en revanche, les États-Unis constituent surtout un répertoire d'*exemples* des caractères généraux de la démocratie, dont tout laisse penser qu'ils se rencontreront bientôt dans la plupart des sociétés européennes ; il reste cependant que, si Tocqueville a choisi d'étudier les États-Unis, c'est parce l'exemple américain lui paraissait propre à aborder des questions générales : celle, classique, de la possibilité de la République dans un grand pays, celle, plus originale, de la nature des passions politiques dans une société où les hommes ont en un sens toujours été « égaux », faute d'un passé aristocratique. C'est en cela que Tocqueville se distingue des libéraux de la génération de Guizot : il comprend d'emblée que le libéralisme ne pourra vivre que sous la forme de la démocratie, parce que l'égalité civile issue de la Révolution ne peut pas indéfiniment coexister avec l'inégalité politique, et il veut montrer que l'instabilité politique de la France est due au conflit entre l'Ancien Régime et la Révolution plus qu'à l'égalité (cf. Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme,* 1987, les deux derniers chapitres).

Il s'agit donc bien d'emblée de comprendre le sens de l' « égalité des conditions » qui apparaît, dès la première page de l'introduction, comme le « fait générateur dont chaque fait particulier semble descendre ». Désirable ou inquiétante, la démocratie participe d'un dessein divin (ce qui explique la « terreur religieuse » dans laquelle Tocqueville a écrit son livre) : « Le développement graduel de l'égalité des conditions est donc un fait providentiel, il en a les principaux caractères : il est universel, il est durable, il échappe chaque jour à la puissance humaine ; tous les événements, comme tous les hommes, servent à son développement » (*OC,* t. I, vol. I, 4). La *Démocratie en Amérique* s'ouvre ainsi par un exposé de philosophie de l'histoire qui semble accorder peu de place à la liberté humaine, puisqu'il montre que tout concourt à l'égalité, y compris les efforts de ses ennemis pour entraver ses progrès. Cet appel à l'autorité de l'histoire a de quoi surprendre car, comme on va le voir, le refus de l'idée de la fatalité historique constitue un des thèmes les plus constants de l'œuvre et de la correspondance de Tocqueville, qui considère la sous-estimation de la liberté humaine comme une des tendances les plus dangereuses de l'esprit moderne. Le problème de la compréhension historique est un aspect particulier du problème philosophique plus vaste posé par la démocratie moderne.

L'évocation du caractère « providentiel » des progrès de l'égalité est d'abord un argument polémique contre les courants traditionalistes ; Tocqueville retourne au bénéfice de la démocratie l'autorité de l'histoire que les contre-révolutionnaires avaient tenté de mettre au profit d'un passé : la rébellion contre un régime issu d'un mouvement pluriséculaire serait un signe de l'orgueil humain plus que de la fidélité à la tradition. Plus profondément, cependant, le lent et sûr développement de l'égalité vient aussi de ce qu'il est en quelque sorte inscrit dans la nature humaine, dont il porte au grand jour les traits constitutifs, en rendant explicite et conscient ce qui restait latent dans les sociétés antérieures à la démocratie (v. par ex., *Démocratie,* I, I, chap. IV : « Le principe de la souveraineté du peuple, qui se trouve toujours plus ou moins au fond de toutes les institutions humaines, y demeure d'ordinaire comme enseveli [...] En Amérique, le principe de la souveraineté du peuple n'est point caché ou stérile comme dans certaines nations ; il s'étend avec liberté et atteint sans obstacles ses dernières conséquences », (*OC,* t. I, vol. I, 54). Contrairement à

un préjugé courant, qui ne voit dans Tocqueville qu'un aristocrate résigné à la victoire de la démocratie, cette acceptation des *principes* modernes exprime chez lui une conviction sincère et profonde, que rien n'autorise à mettre en doute. Dans la *Démocratie,* cela se traduit par la reprise de l'idée rousseauiste de l'équivalence fondamentale entre l'égalité et la liberté, d'autant plus significative qu'elle intervient au moment même où Tocqueville s'interroge sur les dangers que fait naître l'égalité des conditions (« Nul ne différant alors de ses semblables, personne ne pourra exercer un pouvoir tyrannique ; les hommes seront parfaitement libres, parce qu'ils seront tous entièrement égaux ; et ils seront tous parfaitement égaux parce qu'ils seront entièrement libres. C'est vers cet idéal que tendent les peuples démocratiques », II, II, chap. 1, *OC,* I, vol. 2, 101) ; de la même manière, dans son étude sur « L'état social et politique de la France avant 1789 », où Tocqueville compare deux conceptions, aristocratique et démocratique, de la liberté, il ne manque pas de préciser que c'est la deuxième (la liberté comme droit de l'homme) qui est « juste », quels que soient par ailleurs les mérites politiques de la liberté-privilège (*OC,* t. II, vol. 1, p. 69).

Les progrès de l'égalité ne sont donc pas seulement inéluctables : ils sont fondés dans la nature de l'homme et ils sont en fait une conséquence lointaine de la religion chrétienne. Inversement, tout n'est pas nécessaire dans l'histoire moderne, et c'est ce qui autorise Tocqueville à juger la démocratie et à mettre en garde contre les dangers nouveaux qu'elle fait naître : il y a deux destins possibles de la démocratie, et c'est d'ailleurs sur cette alternative que s'achève *De la démocratie en Amérique* (« les nations de nos jours ne sauraient faire que dans leur sein les conditions ne soient pas égales ; mais il dépend d'elles que l'égalité les conduise à la servitude ou à la liberté, aux lumières ou à la liberté, à la prospérité ou aux misères » (*op. cit.,* II, IV, chap. VIII, *OC,* I, 2e vol., 339). Du point de vue de la philosophie de l'histoire, cette attitude implique une distinction claire entre ce qui est en tout état de cause inéluctable (l'égalité des conditions) et ce qui dépend de la liberté humaine, et elle conduit à une polémique constante contre les différentes formes de fatalisme historique, qui ont pour effet d'affaiblir les âmes en minant la croyance à la liberté : c'est ce que Tocqueville reproche à la philosophie de Hegel ou celle de son ami Gobineau (Aron, 1967, 262 ; Birnbaum, 1970, 17-23). Mais il faut aussi remarquer que l'illusion de la nécessité historique a, dans le monde démocratique, une force particulière, comme si c'était la conception « juste » de la liberté qui conduisait les hommes à oublier qu'ils sont libres pour ne plus voir, dans l'histoire humaine, que le jeu de forces sociales anonymes, indépendantes de l'action et de la volonté humaines. Le texte le plus frappant à cet égard se trouve dans la deuxième partie de *Démocratie.* Il porte sur les « tendances particulières aux historiens dans les siècles démocratiques » (*op. cit.,* II, I, chap. XX, *OC,* 89-92). Dans les siècles aristocratiques, les historiens ne peuvent manquer de croire à l'importance de l'action humaine, qui est immédiatement visible grâce au rôle que jouent les puissants dans le « théâtre du monde où ils ont sans nul doute les « acteurs principaux » : cela conduit sans doute les historiens classiques à exagérer l'influence des individus, mais cela les préserve, en revanche, de la tentation de réduire l'histoire à ses causes générales et de lier en un système unique ses différents moments ; dans les temps démocratiques, au contraire, l'égalité, qui réduit le pouvoir des grands, ne conduit pas tant à mettre en valeur le « concours libre et spontané de tous les hommes qui [...] composent » la société, qu'à rechercher, derrière cette apparente liberté, quelques « faits généraux » pour montrer que « les sociétés obéissent sans le savoir à une force supérieure qui les domine ». Cette illusion est dangereuse parce qu'elle affaiblit les peuples eux-mêmes, en limitant la capacité des sociétés modernes à se réformer ; elle exprime de manière frappante le danger spécifique que Tocqueville voit naître dans la démocratie : la notion « juste » de la liberté risque de ruiner ce qui fait la grandeur humaine, là où la liberté aristocratique lui apportait une protection fragile mais réelle.

Les paradoxes de l'égalité

Tel que le formule Tocqueville, le problème philosophique et politique de la démocratie consiste à recréer, *dans les conditions de l'égalité,* des institutions et des procédures qui tempèrent les tendances despotiques de la politique moderne et qui recréent un lien entre des individus que l'aspiration universelle à l'indépendance risque de conduire à s'isoler dans la sphère étroite de leurs intérêts privés. C'est de ce point de vue que Tocqueville admire les institutions politiques et les mœurs américaines : le gouvernement local contribue à l'éducation politique du peuple, le pouvoir des juges l'oblige à respecter les lois qu'il a faites (faute de pouvoir limiter son pouvoir de faire les lois), la liberté de la presse entretient l'intérêt pour les affaires publiques, la religion limite l'empire qu'a sur les âmes le souci du bien-être. Il convient cependant ici de se prémunir contre deux erreurs, qui conduisent l'une et l'autre à sous-estimer l'originalité de Tocqueville. La première consisterait à croire que son but est de recréer des équivalents exacts des « corps intermédiaires » aristocratiques, pour limiter, du dehors, la souveraineté du peuple ; ce n'est pas le cas, car aucune des institutions analysées par Tocqueville ne crée d'inégalité permanente, et elles n'ont pas d'autre effet que d'obliger la société à un travail sur elle-même, qui permet d'en appeler de la « souveraineté du peuple » à la « souveraineté du

genre humain » (*op. cit.*, I, II, chap. VII, *OC*, I, vol. 1, 262). La deuxième erreur consisterait à croire que le problème posé peut être entièrement résolu dans le cadre libéral du « constitutionnalisme », alors qu'il naît du principe même de la démocratie *dans sa version moderne, c'est-à-dire libérale.*

Le plus simple, ici, est de relire une des plus célèbres analyses de la première partie de la *Démocratie en Amérique,* qui porte sur « l'omnipotence de la majorité aux États-Unis » (I, II, chap. VII), en la rapprochant de ce qui est dit, dans le deuxième volume, sur « la source principale des croyances chez les peuples démocratiques » (II, I, chap. II). Pour Tocqueville, le vice le plus grave du gouvernement démocratique ne se trouve pas dans sa faiblesse mais, au contraire, dans la « force irrésistible » que lui donne la puissance de la majorité, qui tient à ce que toutes les autorités, quels que soient leur nature ou leur objet, émanent de la société. Ce problème n'a nullement été méconnu par les fondateurs de la République américaine, que Tocqueville a lus, et qui ont précisément cherché, en construisant la savante mécanique de *Checks and balances* de la Constitution, à éviter l'oppression des minorités par la majorité ; dans la Constitution américaine, plus que nulle part ailleurs, « le pouvoir arrête le pouvoir » : le législatif est divisé, l'exécutif a une énergie propre sans pouvoir usurper la souveraineté, et les tribunaux sont indépendants tout en jouant un rôle politique central à travers le contrôle de la constitutionnalité des lois ; or, curieusement, c'est sur ces points que la démocratie américaine semble, aux yeux de Tocqueville, présenter de graves imperfections (*ibid.*, 264). Pour ce que la question a d'américain, elle renvoie sans doute au fait que, malgré les règles constitutionnelles, le peuple des États-Unis perçoit spontanément les gouvernants, les fonctionnaires et les magistrats comme des serviteurs de la majorité. Mais l'omnipotence de la majorité a aussi des racines plus profondes, que le deuxième volume de la *Démocratie* dégagera avec précision : elle est, en fait, intimement liée à l'émancipation des hommes, telle que la réalise la démocratie moderne. L'effet naturel de l'égalité, en effet, est de réduire la *dépendance* des individus à l'égard des autorités, pour permettre à chacun de *penser par lui-même* ; mais cette émancipation a aussi pour effet de rendre problématique toute influence d'un individu sur lui-même, alors même que les intérêts privés prennent le pas sur les passions civiques ou sur les convictions personnelles : « À mesure que les citoyens deviennent plus égaux et plus semblables, le penchant de chacun à croire aveuglément un certain homme ou une certaine classe diminue. La disposition à en croire la masse augmente, et c'est de plus en plus l'opinion qui mène le monde... Dans les temps d'égalité, les hommes n'ont aucune foi les uns dans les autres, à cause de leur similitude ; mais cette similitude leur donne une confiance presque illimitée dans le jugement du public » (*op. cit.*, II, I, chap. II, *OC*, I, vol. 2, 18).

Le véritable ressort de la « tyrannie de la majorité » réside ainsi dans la liberté elle-même, qui, en rendant les hommes égaux, fait aussi que chacun ne voit plus d'autre pouvoir que celui, impersonnel et d'autant plus puissant, de l'opinion. Ce renversement a un sens immédiatement politique : il explique pourquoi la démocratie, qui présuppose la liberté, conduit néanmoins les hommes à se soucier davantage de l'égalité, fût-ce au risque d'un nouveau despotisme (*op. cit.*, II, II, chap. 1, II, IV, *passim*) ; mais il a aussi une portée philosophique plus générale, que nous avons déjà entrevue dans l'analyse des tendances des historiens modernes : les mêmes raisons qui conduisent l'esprit à mettre en question les hiérarchies traditionnelles le poussent aussi à oublier la liberté humaine. Toute la réflexion morale et politique de Tocqueville s'organise autour de cette idée mère, qui peut elle-même se décliner de deux manières. Elle sous-tend, d'abord, ce que l'on peut appeler la « sociologie » de Tocqueville, qui repose sur une intelligence aiguë de la *dynamique égalitaire* des sociétés modernes ; dans la *Démocratie en Amérique,* l'« égalité des conditions » n'est ni un fait matériel ni même un fait simplement politique : les hommes restent inégaux en pouvoir et en richesses, mais la revendication égalitaire pénètre peu à peu tous les aspects de l'existence humaine, dès lors que celle-ci semble d'une façon ou de l'autre contredire l'idéal de l'indépendance individuelle (Furet, 1982 ; Gauchet, 1980 ; Manent, 1993). Cette description du travail de l'égalité conduit elle-même à une interrogation mélancolique sur ce qui distingue l'*« homme démocratique »* de l'homme « aristocratique » : les aspirations modernes sont justes, mais elles ne sont conciliables avec la liberté que si l'humanité démocratique sait conserver un minimum de distance avec ses propres croyances, tout en restant capable d'établir entre les hommes des liens autres que ceux de l'intérêt.

● *Œuvres complètes*, sous la dir. d'A. Jardin, Paris, Gallimard « Pléiade », en cours de publication (cité ici *OC*). — *De la démocratie en Amérique,* éd. F. Furet, Paris, Flammarion « GF », 1980 ; éd. crit. E. Nolla, 2 vol., Paris, Vrin, 1990.

▶ ANTOINE A., *L'Impensé de la démocratie : Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Paris, Fayard, 2003. — ARON, *Les Étapes de la pensée sociologique,* Paris, Gallimard, 1967. — BIRNBAUM P., *Sociologie de Tocqueville,* Paris, PUF, 1970. — CROZIER M., *Le Phénomène bureaucratique* (1963), Paris, Le Seuil « Points », 1971. — DIGGINS J., *The Lost Soul of American Politics. Virtue, Self Interest and the Foundations of Liberalism,* Chicago/Londres, Univ. of Chicago Press, 1987. — DRESCHER S., *Dilemmas of Democracy,* Pittsburgh, Univ. Press, 1968 ; *Tocqueville and Beaumont of Social Reform,* New York, 1969. — DROLET M., *Tocqueville, democracy, and social reform,* New York, Palgrave Macmillan, 2003. — FURET F.,

« Tocqueville et le problème de la Révolution française » (1971), *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978 ; *Le Système conceptuel de « De la démocratie en Amérique »* (1981), Paris, Flammarion, 1982. — GAUCHET M., « Tocqueville, l'Amérique et nous », *Libre*, n° 7, Paris, Payot, 1980. — JARDIN A., *Alexis de Tocqueville, 1805-1859*, Paris, Hachette « Pluriel », 1984. — LAMBERTI J.-C., *Tocqueville et les deux démocraties*, Paris, PUF, 1983. — LIVELY J., *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville*, Oxford, Clarendon Press, 1965. — MANENT P., *Tocqueville et la nature de la démocratie* (Paris, 1982), Paris, Fayard, 1993 ; *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1987. — MÉLONIO F., *Tocqueville et les Français*, Paris, Aubier, 1993. — ROBIEN G. DE, *Alexis de Tocqueville*, Paris, Flammarion, 2000. — SCHLEIFER J. T., *The Making of Tocqueville's Democracy in America*, Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press, 1980. — ZETTERBAUM M., *Tocqueville and the Problem of Democracy*, Stanford, Univ. Press, 1967.

Philippe RAYNAUD

→ *Constant ; Droits ; Égalité ; Esclavage ; Honneur ; Libéralisme ; Montesquieu ; Racisme ; Société ; Sociologie ; Traditionalisme.*

TOLÉRANCE

Tolérance et pluralisme moral

On peut dire que la tolérance consiste à s'abstenir d'intervenir dans l'action ou l'opinion d'autrui, quoiqu'on ait le pouvoir de le faire, et bien que l'on désapprouve ou que l'on n'apprécie pas l'action ou l'opinion en question. La tolérance se rapporte donc de façon essentielle à ce qui est désagréable, déplaisant et moralement répréhensible. On peut toutefois débattre pour déterminer si la tolérance doit s'appliquer à ce qui est *moralement* jugé comme un mal, ou si l'on peut aussi être considéré comme tolérant lorsqu'on s'abstient de s'immiscer dans des actes et des opinions que l'on trouve tout simplement déplaisants. Ce débat concerne la portée de la tolérance : associer exclusivement la tolérance à ce qu'on désapprouve moralement, c'est préconiser une acception étroite du terme, tandis qu'employer ce terme pour ce qui ne plaît pas revient à prôner une acception large.

Les questions que pose l'étendue de la tolérance sont liées à un autre sujet de désaccord, celui de déterminer si la tolérance est un concept à valeur neutre ou un idéal moral. Lorsqu'on dit qu'une personne est tolérante, on peut simplement indiquer qu'elle s'abstient effectivement d'intervenir dans les actes et les opinions qu'elle désapprouve ou qui ne lui plaisent pas ; cependant, on peut aussi exprimer par là une approbation morale de cette personne. En effet, l'adjectif « tolérant » exprime généralement l'approbation, et le mot « tolérance » un idéal moral. Cela est particulièrement vrai dans le domaine politique, où dire qu'une société est tolérante revient à exprimer une approbation de cette société. En politique, la tolérance est une vertu, considérée comme particulièrement importante dans les sociétés libérales.

Toutefois, si l'on interprète la tolérance comme relative à ce qu'on désapprouve moralement, et si l'on admet aussi que la tolérance est un idéal moral, on se trouve alors confronté à un paradoxe considérable : comment expliquer qu'il peut être moralement juste de permettre des choses qui sont considérées comme moralement mauvaises ? Dire qu'une chose est moralement un mal c'est, à première vue, dire qu'elle ne devrait pas être permise ; mais tenir la tolérance pour une vertu c'est soutenir qu'il est louable, d'un point de vue moral, de s'abstenir de s'immiscer dans des choses qui sont mauvaises. Comment, dans ce cas, la tolérance peut-elle être une vertu pour un individu et un bien pour la société ?

C'est lorsqu'on tente de comprendre et de résoudre ce paradoxe qu'apparaît clairement le rapport entre tolérance et pluralisme moral car, bien que la tolérance ne soit pas toujours justifiée par référence au pluralisme, le rejet du pluralisme est considéré comme l'un des facteurs les plus importants dans la montée de l'intolérance. Isaiah Berlin explicite ici ce rapport :

> Il est une conviction responsable plus que toute autre du sacrifice d'individus sur l'autel des grands idéaux de l'histoire... Selon elle, il existerait quelque part, dans le passé ou l'avenir, dans une révélation divine ou le cerveau d'un penseur, dans les injonctions de l'histoire ou de la science, dans le cœur simple et bon d'un homme intègre, une solution ultime et définitive. Cette antique croyance repose sur l'idée que toutes les valeurs positives auxquelles les hommes sont attachés sont finalement compatibles et peut-être même interdépendantes (*Éloge de la liberté*, 1969, 213).

Même si le pluralisme ne garantit pas la tolérance, le rejet du pluralisme est certainement, selon Berlin, un facteur important dans le développement de l'intolérance, car si l'on nie qu'il existe une pluralité de valeurs morales, qui ne sont pas toutes harmonieusement conciliables, on peut être facilement amené à en conclure que l'on pourrait imposer aux autres l'ensemble de valeurs que l'on tient pour le seul correct.

C'est là l'une des relations qui existe entre les concepts de tolérance et de pluralisme. La croyance en un ensemble unique et unifié de valeurs ne favorise pas la tolérance et incite à se montrer pessimiste quant à la possibilité de résoudre le paradoxe de la tolérance. Inversement, l'adhésion au pluralisme suggère une attitude plus ouverte et plus tolérante en matière de diversité et de différence. Toutefois, la tolérance n'a pas toujours été justifiée par le pluralisme moral, et ce n'est du reste que dans la philosophie politique et morale de ces dernières années que l'exigence de pluralisme a pris de l'importance. Je commencerai donc par examiner quelques autres arguments avancés pour justifier la tolérance, avant de revenir à une présentation plus détaillée du pluralisme moral.

John Locke et la tolérance religieuse

John Locke, dont la *Lettre sur la tolérance* a été publiée en 1689, est l'un des philosophes qui a contribué de la façon la plus remarquable à l'analyse philosophique de la tolérance. Son analyse se limite à la tolérance spécifiquement religieuse, et l'on peut débattre de la question de savoir si sa conception peut être utilement étendue pour fournir une justification plus générale de la tolérance. Comme c'est le cas pour de nombreux philosophes, ce sont des circonstances politiques particulières à son époque qui ont incité Locke à écrire. En effet, dans l'Angleterre de la fin du XVII[e] s., la persécution religieuse était chose courante, et d'ailleurs, Locke s'est trouvé lui-même contraint, pour un ensemble de raisons tant religieuses que politiques, de fuir l'Angleterre pendant un certain temps et de se réfugier aux Pays-Bas. C'est là qu'il compose la *Lettre* sur l'ordre du comte de Shaftesbury, qui recherchait une justification philosophique, plutôt que purement pragmatique, de la tolérance religieuse. Pour satisfaire à cette requête, la *Lettre* de Locke expose les principales raisons pour lesquelles il faut s'abstenir de mener des persécutions religieuses, et il est significatif que son argumentation soit principalement négative dans sa forme. Cette argumentation ne justifie pas la tolérance en général comme une vertu morale, et ne prône pas non plus les vertus du pluralisme, mais elle tente de mettre en évidence l'irrationalité des persécutions spécifiquement religieuses.

Comme c'est le cas pour toutes les argumentations philosophiques, l'interprétation précise de la thèse de Locke est un sujet de débat. Locke montra que du fait que la religion est essentiellement une question de croyance et de conscience individuelles, et dès lors que la croyance ne peut être contrainte, la persécution religieuse est irrationnelle. En effet, lorsque le persécuteur tente, par la menace et la force, d'inciter autrui à embrasser en toute sincérité une croyance religieuse, il emploie des moyens inadéquats pour parvenir à ses fins, car la croyance n'est pas soumise à la volonté ni, par conséquent, sensible à la menace. Certains se sont demandé si Locke avait raison d'affirmer que la croyance ne peut être contrainte, et ont indiqué toute une variété de moyens par lesquels l'individu peut être contraint à croire. Quoi qu'il en soit, le point essentiel qui nous concerne ici est que l'argumentation de Locke met l'accent sur l'irrationalité de la persécution spécifiquement religieuse. Locke parle peu de la tolérance considérée de manière générale comme un bien *moral* ou des avantages du pluralisme.

John Stuart Mill et les expériences de vie

John Stuart Mill, le philosophe politique libéral du XIX[e] s., est le premier à souligner l'importance du rapport entre tolérance et pluralisme. Mill s'inquiétait de la tendance au conformisme qui caractérisait l'Angleterre victorienne et son essai *De la liberté* (1859) est une défense élargie de sa liberté individuelle, face au « conformisme engourdissant », imposé par la société et les mœurs sociales. Bien que cet essai porte, comme son titre l'indique, sur la liberté, il offre néanmoins des analyses importantes sur la tolérance, et il est considéré comme le texte du XIX[e] s. le plus important sur ce sujet. La défense de la tolérance proposée par John Stuart Mill se distingue de celle de John Locke sur trois points. Premièrement, Mill s'intéresse à la tolérance en général et ne se limite pas à la tolérance religieuse. Deuxièmement, et de ce fait, Mill se distingue de Locke par l'attention qu'il porte au caractère *moralement* mauvais de l'intolérance, et non simplement à sa prétendue irrationalité. Troisièmement, et c'est là pour nous le plus important, Mill met l'accent sur la valeur de la diversité et souligne qu'il est bon qu'il existe diverses manières de vivre et des « expériences de vie » différentes.

La défense de la liberté proposée par Mill, laquelle inclut son argumentation en faveur de la tolérance, commence avec la déclaration du « principe très simple » suivant :

> [qui] veut que les hommes ne soient autorisés, individuellement ou collectivement, à entraver la liberté d'action de quiconque que pour assurer leur propre protection. La seule raison légitime que puisse avoir une communauté pour user de la force contre un de ses membres est de l'empêcher de nuire aux autres... Sur lui-même, sur son corps et son esprit, l'individu est souverain (*De la liberté*, 1974, introd., 74-75).

L'interprétation de ce que Mill entend par le fait de « nuire aux autres » suscite ordinairement de nombreuses difficultés. Faut-il, par exemple, prendre en compte les seuls torts physiques, ou le tort moral entre-t-il aussi dans le cadre de ce principe ? La distinction que Mill établit entre les actes qui nous concernent et ceux qui concernent autrui soulève aussi quelques problèmes, et certains ont signalé qu'il existe, en réalité, très peu d'actes qui peuvent être authentiquement considérés comme se rapportant uniquement à l'individu lui-même. Nous pouvons toutefois laisser là ces difficultés, car l'essentiel de l'argumentation de Mill, selon notre point de vue, est que les individus sont fondamentalement différents les uns des autres et que l'État, ou la société en général, n'est pas fondé à s'immiscer dans les activités et les actes des individus, sauf s'il doit le faire pour se protéger. Mill défend donc la tolérance au nom de la souveraineté de l'individu, mais aussi en vertu de la diversité des êtres humains.

L'importance ainsi accordée à la notion de souveraineté individuelle est désignée, dans les ouvrages philosophiques récents, par le terme de défense de l'autonomie. Mill n'emploie pas le terme d'« autonomie », mais ce concept est implicite dans sa défense de la tolérance. C'est parce

que les individus sont (ou devraient être) souverains sur eux-mêmes, et parce qu'ils sont tous différents, que la tolérance est, au sein d'une société bien réglée, une exigence. Il est évident, et Mill le reconnaît lui-même, que la tolérance ne peut être illimitée, et que le mal (quelle que soit l'interprétation qu'on en donne) fait à autrui en constitue les limites. Malgré tout, à l'intérieur de ces limites, la diversité des êtres humains et leur droit à la souveraineté sur eux-mêmes font de la tolérance une exigence morale.

La défense de la tolérance que propose Mill a donné sa matière au débat moderne sur ce concept ; dans les ouvrages philosophiques modernes, on distingue trois manières principales de défendre la tolérance, et chacune est liée à la théorie de Mill. Ces défenses se fondent sur le scepticisme moral, sur la nécessaire neutralité de l'État, ou sur l'importance de l'autonomie individuelle. De plus, chacune de ces défenses attire notre attention sur le rapport qui existe entre tolérance et pluralisme moral.

Tolérance et scepticisme

Certains auteurs considèrent que l'importance du phénomène de la tolérance tient au fait qu'elle est associée à celle du scepticisme moral – de la conviction selon laquelle il n'y a pas de vérité morale ou, du moins, aucune vérité morale que nous puissions découvrir. Bruce Ackerman affirme ainsi qu'« il n'y a pas de significations morales dissimulées dans les entrailles de l'univers. La seule chose qui existe, c'est vous et moi en train de nous débattre dans un monde qui n'a été créé ni par nous ni par aucune autre entité » (*Social Justice [...],* 1980, 368). Ce qu'implique cette conviction pour la notion de tolérance paraît clair : si l'on pouvait avoir des certitudes dans le domaine moral, on pourrait alors penser qu'il est justifié d'imposer la vérité aux autres, ou du moins, de les empêcher de répandre des opinions erronées sur les questions morales et religieuses. Toutefois, si l'on pense qu'il n'existe ni vérité morale ni vérité religieuse, ou que cette vérité ne peut être identifiée de manière infaillible, alors la tolérance semble une réponse plus appropriée. Bossuet, au XVIIe s., déclarait ainsi en une phrase restée fameuse : « J'ai le droit de vous persécuter car j'ai raison et vous avez tort. » Dans cette affirmation il a mis en évidence la relation entre vérité et intolérance. Et, inversement, d'aucuns soutiennent qu'il existe une relation d'interdépendance entre doute, ou scepticisme, et tolérance.

Cependant, cette « parenté affective » entre tolérance et scepticisme peut être exagérée. Au cours de l'histoire de la philosophie politique et morale, les sceptiques n'ont pas toujours prôné la tolérance, et les intolérants n'ont pas toujours rejeté le scepticisme moral. Ainsi, et comme nous l'avons déjà vu, la défense de la tolérance par John Locke se situait dans un contexte de certitude religieuse et morale ; Locke n'était pas sceptique en matière de morale ou de religion, mais il prônait néanmoins la tolérance, car il était convaincu que l'intolérance ou la persécution religieuse ne conduisait pas à adopter les croyances qu'on considérait comme bonnes. De la même manière, John Stuart Mill avance qu'un engagement en faveur de la tolérance est parfaitement compatible avec l'adhésion à une vérité morale et religieuse. En effet, selon lui, la défense la plus forte qu'on puisse donner de la liberté en général, et de la tolérance en particulier, repose sur l'idée que la tolérance est un moyen efficace pour découvrir la vérité et l'accepter. Ainsi, il affirme (*De la liberté,* 1974, 2, 85) :

> Si tous les hommes moins un partageaient la même opinion, ils n'en auraient pas pour autant le droit d'imposer silence à cette personne, pas plus que celle-ci d'imposer silence aux hommes si elle en avait le pouvoir [...] Si l'opinion est juste, on les prive de l'occasion d'échanger l'erreur pour la vérité ; si elle est fausse, ils perdent un bénéfice presque aussi considérable : une perception plus claire et une impression plus vive de la vérité que produit sa confrontation avec l'erreur.

La vérité est d'une importance capitale, et la tolérance est un impératif, précisément parce qu'elle est la voie qui conduit à la vérité et le moyen le plus sûr de maintenir la vérité une fois celle-ci découverte. À l'inverse, les sceptiques se montrent souvent intolérants lorsqu'ils jugent que la pratique de la tolérance se heurte au besoin d'ordre civil dans la société ; dans la mesure où ils ne croient pas à l'existence d'un « sens moral », les sceptiques doivent recourir à des justifications prudentielles de la tolérance. Et ces justifications prudentielles sont à la fois limitées et précaires. De manière générale, le scepticisme n'est donc pas une garantie de tolérance, de même que le rejet du scepticisme n'entraîne pas forcément l'intolérance.

Tolérance et neutralité

On peut trouver une deuxième défense de la tolérance dans le concept de neutralité. On a souvent affirmé qu'on peut distinguer le bien du juste, et que, dans la mesure où les pouvoirs publics ont la capacité, voire l'obligation, de faire respecter le droit et de protéger les citoyens contre les dommages physiques, l'usage de la force et l'escroquerie, ils devraient, autant que possible, renoncer à imposer la moindre conception du bien aux citoyens et les laisser libres de mener leur vie comme bon leur semble. On appelle exigence de neutralité cette exigence selon laquelle l'État doit s'abstenir de souscrire à une conception particulière du bien ou de l'imposer. Pour prendre un exemple familier, une société qui demeure neutre face à des conceptions rivales du bien est une société dans laquelle tous les citoyens seront protégés de l'usage de la force et de l'escroquerie, une société dans laquelle chrétiens, juifs, musulmans et athées seront tous également libres de mener leur

vie comme ils l'entendent. L'État ne laissera aucun groupe particulier persécuter un autre ou lui nuire, comme il ne favorisera aucun groupe particulier par rapport aux autres groupes. De manière générale, et idéale, la société doit être une arène neutre dans laquelle les individus peuvent mener la vie qui leur plaît, à la seule condition qu'ils permettent aux autres de faire de même.

Cette défense de la tolérance est étroitement liée à l'adhésion au pluralisme moral, car le raisonnement qui sous-tend l'entreprise de défendre la tolérance pour des motifs de neutralité consiste à dire que les individus sont tous différents et doivent être autorisés à vivre leurs différences de la manière la plus libre possible. Or cette adhésion au pluralisme moral se distingue nettement de la tolérance fondée sur le scepticisme moral.

Des problèmes sont toutefois liés au concept de neutralité et à la forme précise de tolérance qu'il implique. D'abord, ce que la neutralité requiert d'un État n'est absolument pas clair : l'État peut-il simplement se tenir à l'écart et laisser les individus mener la forme de vie qu'ils jugent être la meilleure, ou doit-il aider les individus à mener le type de vie qu'ils préfèrent ? Cette question se pose de façon particulièrement aiguë dans le cas des groupes minoritaires, car si la neutralité est considérée simplement comme le fait de laisser les gens tranquilles, il faudra alors s'attendre à ce que certaines formes de vie dépérissent et disparaissent. Le cas des personnes parlant une langue minoritaire est particulièrement instructif, car il peut s'avérer qu'une langue minoritaire ait justement besoin, pour s'épanouir, d'une aide et d'un soutien positifs de la part des pouvoirs publics. Mais une telle aide est-elle compatible avec la neutralité ? Certains affirment qu'elle l'est, car en aidant un groupe minoritaire l'État s'assure simplement que les membres de ce groupe ne sont pas désavantagés par rapport à la majorité. D'autres opposent à cela le fait qu'une telle interprétation de la neutralité engagerait d'énormes ressources : si, pour être neutre, il faut garantir les mêmes chances d'épanouissement à chaque groupe, on découvrira sans doute qu'il faut engager des sommes colossales en faveur des groupes minoritaires qui ne peuvent survivre sans aide.

En outre, et de manière très problématique, l'exigence de neutralité pourrait s'avérer impossible à satisfaire, car dans certains cas il apparaît que les États ne peuvent pas éviter de favoriser un mode de vie par rapport à un autre. L'exemple le plus évident dans ce cas est celui des lois qui régissent l'ouverture des commerces le dimanche. Si une société possède une réglementation qui interdit ou limite l'ouverture des commerces le dimanche, cette société est souvent considérée comme non neutre, car elle avantage certains croyants (parfois membres d'une tradition religieuse spécifique, tels que les chrétiens) par rapport à d'autres. Cependant, si la société n'impose aucune restriction concernant l'ouverture dominicale des commerces, elle peut être accusée de favoriser les non-croyants par rapport aux croyants. Dans les deux cas, un groupe est avantagé et il n'y a aucun moyen pour la société de se montrer authentiquement neutre face à des individus qui ont des conceptions concurrentes du bien.

C'est dans ce dernier point que l'on peut percevoir la nature problématique du rapport entre pluralisme et neutralité. En posant la question de savoir si un État qui souhaite agir avec neutralité devrait autoriser ou limiter l'ouverture dominicale des commerces, on s'aperçoit qu'il arrive parfois que les valeurs ne soient pas simplement plurielles, mais aussi antagonistes. Ainsi, dans l'exemple cité, il ne s'agit pas seulement d'individus différents qui ont des modes de vie différents, mais également du fait que ces différents modes de vie sont, du moins en partie, incompatibles entre eux. C'est pour cette raison qu'il n'existe peut-être aucune position neutre, aucun principe d'Archimède, qu'un État puisse adopter.

Toutefois, en dépit de ces difficultés, c'est là, dans une défense de la tolérance fondée sur la neutralité, que l'on discerne de la manière la plus claire le lien entre tolérance et pluralisme moral, car les problèmes qui ont été identifiés résultent précisément du fait d'admettre que les individus peuvent avoir des modes de vie nombreux et variés, tous dotés de réelle valeur, mais qui ne peuvent pas être tous simultanément poursuivis dans une même société, aussi tolérante fût-elle dans ses aspirations.

Ces réflexions sur la réalité du pluralisme et les exigences de neutralité peuvent susciter un certain pessimisme quant à la possibilité de maintenir une société véritablement tolérante. Définir ce que la neutralité exige de nous n'est pas la moindre de ces difficultés, et pour répondre à cette question il faut aller plus loin et tâcher de dégager les raisons pour lesquelles la neutralité est estimée comme un bien. La réponse à cette question se trouve dans la troisième et dernière défense que les Modernes donnent de la tolérance, la défense au nom de l'autonomie individuelle.

Tolérance et autonomie

Le concept d'autonomie constitue l'une des plus importantes défenses de la tolérance dans la philosophie de la fin du XXe s. Pris à la lettre, le terme « autonome » signifie « qui se donne sa loi à lui-même ». Quoique Mill n'utilise pas ce terme, il est néanmoins implicite dans sa défense de la tolérance (*De la liberté,* 1974, 3, 165) :

> Il suffit d'avoir une dose suffisante de sens commun et d'expérience pour tracer le plan de vie le meilleur, non pas parce qu'il est le meilleur en soi, mais parce qu'il est personnel. Les êtres humains ne sont pas des moutons ; et même les moutons ne se ressemblent pas au point qu'on ne puisse pas les distinguer.

Deux hypothèses sont implicites dans cette affirmation : la première est que les individus sont

différents (ont des idéaux et des aspirations différents, et différentes conceptions de la vie bonne). La seconde est qu'il est important qu'ils trouvent leur propre manière d'atteindre le mode de vie qui leur convient. Même s'il existait un seul mode de vie idéal, il est plus important que les individus le découvrent eux-mêmes plutôt qu'il ne leur soit imposé par autrui.

Ces deux hypothèses nous fournissent une justification de la tolérance au nom de l'autonomie. La réalité du pluralisme signifie que tout le monde ne trouve pas idéal le même mode de vie, et l'importance de l'autonomie individuelle exige que les États n'imposent aucune conception du bien aux individus. Même si une personne se trompe sur le mode de vie qui lui convient le mieux, il est préférable qu'elle reste maîtresse de son propre destin. De fait, il est erroné de supposer qu'il puisse exister un mode de vie unique qui convienne à tous. La défense de la tolérance au nom de l'autonomie suppose donc une adhésion au pluralisme, car elle repose sur la conviction que des personnes différentes seront attirées par des modes de vie différents, et met l'accent sur le fait que les individus doivent être autorisés à trouver leur propre voie pour atteindre leur idéal.

Cependant, comme nous l'avons déjà vu, la défense de la tolérance au nom du pluralisme présente de nombreuses difficultés : c'est tout aussi vrai de la défense qui se fonde sur l'autonomie que de celle qui se fonde sur la neutralité. Si les valeurs sont non seulement diverses mais antagonistes, il s'ensuit que les individus ne pourront pas tous tenter de réaliser leur conception du bien de façon compatible avec la réalisation par les autres de leur propre conception du bien. Dans le cas des défenses fondées sur l'autonomie, cette difficulté apparaît clairement dans l'exemple de la pornographie. On a l'habitude d'affirmer que les sociétés libérales doivent tolérer la pornographie car, quoique les ouvrages pornographiques soient déplaisants et de mauvais goût, en interdire la lecture serait une violation de l'autonomie individuelle. En réponse, toutefois, certaines féministes affirment que la prolifération des ouvrages pornographiques empêche les femmes de parvenir à l'autonomie. Une société dans laquelle la pornographie est largement et librement accessible est, de leur avis, une société qui amène les femmes, *en général*, à se sentir inférieures, et qui les prive donc des conditions nécessaires au développement de leur autonomie. Là encore, de même que pour la défense de la tolérance fondée sur la neutralité, il apparaît que le pluralisme compétitif pose des problèmes vis-à-vis de la tolérance.

Nous avons examiné trois défenses de la tolérance et défini les relations existant entre ces défenses et le pluralisme moral. De manière générale, la conclusion semble être que le pluralisme rend la tolérance à la fois nécessaire et impossible : elle est nécessaire dès lors que nous reconnaissons qu'il n'existe pas une seule façon idéale de vivre, mais elle est aussi impossible car les valeurs ne sont pas simplement plurielles mais également conflictuelles. La réalité de ce conflit entre les valeurs compromet toute tentative de justifier la tolérance au nom de la neutralité ou de l'autonomie. Cette difficulté nous ramène, par conséquent, au paradoxe énoncé au début de cet article : si la tolérance consiste à s'abstenir d'intervenir dans des choses que l'on désapprouve moralement, comment dans ce cas la tolérance peut-elle être une vertu pour les individus et un bien pour la société ? Comment peut-il être bon de permettre ce qui est mauvais ?

La réalité du pluralisme engendre ce paradoxe, certes, mais l'on dit aussi qu'elle en fournit la solution. Dans *The Morality of Freedom*, Joseph Raz affirme qu'un pluralisme compétitif, lorsqu'il est associé à une conception large de la tolérance, peut aider à résoudre ce paradoxe. Raz recommande d'appliquer la tolérance à ce qu'on n'aime pas, tout simplement, au lieu de l'appliquer à ce qui est moralement désapprouvé, car l'adhésion au pluralisme compétitif nous oblige, selon lui, à reconnaître que non seulement des valeurs différentes mais aussi des traits de caractères dotés de valeur ne peuvent pas tous se réaliser au cours d'une seule existence. Ainsi, pour prendre son propre exemple, une personne ne peut pas normalement mener à la fois une vie d'action et une vie de contemplation, bien que ces deux vies soient, chacune à sa manière, porteuses de valeur et admirables. En outre, certains modes de vie sont tels qu'ils tendent à provoquer l'intolérance vis-à-vis de certaines caractéristiques propres à d'autres modes de vie. Ainsi, une vie d'action n'aurait guère de tolérance pour la réflexion et la contemplation profondes. Cependant, la reconnaissance de ce type de pluralisme compétitif nous fournit une raison pour tolérer les caractéristiques des autres modes de vie, du fait qu'elles sont correctement perçues non comme des vices mais comme des restrictions sans lesquelles les vertus qui les accompagnent ne pourraient pas s'épanouir. Ainsi, le pluralisme compétitif reconnaît le besoin de tolérance tout en lui fournissant une justification, à condition que la tolérance soit comprise dans le sens large indiqué plus haut.

Qu'en est-il cependant de la tolérance des vices *tout court* [en français dans le texte *(N.d.t.)*] ? Là encore, Raz invoque le pluralisme et l'importance de l'autonomie individuelle, et affirme que le paradoxe de la tolérance repose sur une compréhension simpliste du conflit moral. Plus particulièrement, la question de savoir comment il peut être bon de tolérer ce qui est mauvais présuppose qu'il existe un jugement « tout bien considéré », et que la tolérance exige la clémence face à ce qui est, tout bien considéré, un mal. Toutefois, l'analyse du pluralisme moral compétitif, et l'accent mis sur le fait que certaines vertus ne pourraient exister

sans les restrictions qui les accompagnent, devraient nous faire prendre conscience que même lorsqu'une chose est, tout bien considéré, un mal, elle peut être néanmoins justifiée – et par conséquent tolérée. Raz associe cette interprétation du pluralisme moral à une défense de la tolérance fondée sur l'autonomie, en soulignant que le développement de l'autonomie demande la présence d'une variété d'options différentes. Tous les individus ne trouveront pas que la vie de contemplation, ou la vie d'action, est la vie idéale pour eux. Mais ces deux types de vie doivent être accessibles si l'on veut développer l'autonomie.

La tolérance est donc rendue nécessaire par la diversité des individus et par l'intérêt qu'ils ont à développer leur autonomie. Elle est problématique, car cette diversité n'est pas une diversité absolue mais une diversité compétitive ou conflictuelle. Mais elle devient moins problématique si l'on admet que le pluralisme moral compétitif nous permet de considérer certains vices comme des limitations sans lesquelles les vertus qui les accompagnent ne pourraient pas s'épanouir. Dans de telles circonstances, on comprend que la tolérance soit à la fois nécessaire et justifiée : c'est une condition nécessaire au développement de l'autonomie, et elle est justifiée lorsqu'on admet que toutes les bonnes qualités ne peuvent être harmonieusement conciliées au cours d'une seule existence.

● BAYLE P., *Pensées diverses sur la comète* (1683), éd. A. Prat, Paris, Nizet, 1984. — LOCKE J., *A Letter Concerning Toleration* (1689), éd. J. Tully, Indianapolis, Hackett Publ. Co., 1983 (trad. fr. J. Le Clerc, *Lettre sur la tolérance*, Paris, Flammarion « GF », 1992). — MILL J. S., *On Liberty* (1859), Harmondsworth, Penguin, 1974 (trad. fr. L. Lenglet, *De la liberté*, Paris, Gallimard « Folio/essais », 1990). — SPINOZA B., *Traité théologico-politique* (1670), in *Œuvres*, II, trad. fr. et comm. Ch. Appuhn, Flammarion « GF », 1965. — VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance* (1763), in *L'Affaire Calas*, Paris, Gallimard, 1975 ; art. « Tolérance », *Dictionnaire philosophique* (1764), Paris, Flammarion « GF » 1974.

► ACKERMAN B., *Social Justice in the Liberal State*, Yale, Univ. Press, 1980. — ARCHARD D. éd., *Philosophy and Pluralism*, Royal Institute of Philosophy Supplement 40, Cambridge Univ. Press, 1996. — BERLIN I., *Four Essays on Liberty*, Oxford, Univ. Press, 1969 (trad. fr., *Éloges de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1988). — DROIT R.-P. éd., *Jusqu'où tolérer ?*, Paris, Éditions du Monde, 1996. — HORTON & MENDUS S., *John Locke : A Letter Concerning Toleration in Focus*, Londres, Routledge, 1991. — KEKES J., *Pluralism in Philosophy : Changing the Subject*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 2000. — KING P., *Toleration*, Londres, George Allen & Unwin, 1976. — MENDUS S., *Justifying Toleration*, Cambridge, Univ. Press, 1988 ; *Toleration and the Limits of Liberalism*, Londres, Macmillan, 1989. — LECLER J., *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, 2 vol., Paris, 1955. — LUTZ H. éd., *Zur Geschichte der Toleranz und Religions Freiheit*, Darmstadt, 1977. — PIGEAUD J. éd., *La Tolérance*, Québec, Université Laval « Études Littéraires », 2000. — RAZ J., *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986. — SCANLON T. M., *The difficulty of tolerance : Essays in political philosophy*, Cambridge/New York, Cambridge Univ. Press, 2003. — THIERRY P., *La Tolérance. Société démocratique, opinions, vices et vertus*, Paris, PUF « Philosophies », 1997. — WALZER M., *La Tolérance*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1999. — WOLFF R. P., MOORE B. & MARCUSE H., *A Critique of Pure Tolerance*, Boston, Beacon Press, 1965 (trad. fr., *Critique de la tolérance pure*, Paris, Nizet, 1969). — Coll. : *Diogène*, « La tolérance entre l'intolérance et l'intolérable », n° 176, oct.-déc. 1996. — *La Revue des Deux Mondes, La Tolérance*, 1999.

Susan MENDUS

→ *Autonomie , Bayle ; Consentement , Droits , Impartialité , Kant ; Libéralisme ; Liberté d'expression ; Locke ; Mill ; Montaigne ; Pénalisation ; Relativisme moral.*

TOLSTOÏ Léon, 1828-1910

Bien que Tolstoï passe aux yeux des Européens pour ce qu'il y a de plus russe en Russie, les sources de sa philosophie morale doivent être cherchées en Occident.

À l'instar de la bonne noblesse russe, ce gentilhomme terrien restait assez fidèle aux idéaux des Lumières. Il n'aime pas l'absolutisme, ni l'Église, son soutien. Il se place au point de vue de l'individu et de son bonheur. Il croit aux vertus de l'instruction et, comme Helvétius, à une possible égalité des hommes une fois ceux-ci convenablement éduqués. Il vénère la raison, bien qu'à Iasnaïa Poliana, où il est né, ce ne pouvait être que de loin. Son auteur préféré, dont il tient le portrait auprès de lui, est Jean-Jacques Rousseau. Ainsi que le vicaire savoyard, il ne croit pas au péché originel et tient pour la bonté originelle de l'homme. Il rejette les miracles et tout ce qui, dans la religion chrétienne, s'oppose à la raison. Il estime que la conscience est le guide infaillible et suffisant : « L'homme possède un guide certain de sa conduite et c'est en lui obéissant qu'il sait ce qu'il doit et ne doit pas faire. » Son rationalisme religieux n'implique donc pas que le jugement de conscience, boussole instinctive et obscure, doive passer au crible de la raison. Tolstoï est fidèle à l'auteur de l'*Émile* dans sa conviction que la « civilisation », c'est-à-dire la vie sociale moderne, abaisse l'homme, le trompe sur ses vrais besoins, l'empêche de mener une vie bonne. Les Lumières de Tolstoï sont donc simultanément « progressistes » (la raison, l'éducation) et rétrogrades par sa nostalgie de la vie paysanne d'autrefois, un « autrefois » très lointain et partiellement imaginaire.

Tolstoï, qui se savait appartenir à la meilleure noblesse, garda une distance un peu dédaigneuse envers l'intelligentsia plébéienne des professeurs et des journalistes radicaux. C'est pourquoi il échappa en grande partie à cette forme simplifiée et déformée de philosophie allemande qui fit le fonds de la pensée russe de droite comme de

gauche pendant tout le XIX[e] s. Mais il en réinventa pour son compte, comme nous le verrons, quelques idées forces. Cependant, en 1816 il lit Schopenhauer avec un tel enthousiasme qu'il envisage de tout interrompre pour le traduire en russe. Le portrait de ce philosophe prit place à côté de celui de Rousseau. Cette nouvelle influence est moins explicite dans sa pensée morale et théologique que dans son œuvre artistique. Celle-ci est largement baignée par l'éthos du *Monde comme Volonté et comme Réprésentation.* On a attribué à un imaginaire « mysticisme russe » le sens de la pitié, qui est une valeur fondamentale de la morale schopenhauérienne. De même le sentiment de la Vie qui, indifférente, dominante, souveraine, transcende les destins individuels *(La Guerre et la Paix)*, l'inutilité de la volonté *(Anna Karénine)*, enfin la méfiance pour la sexualité et l'amour. La *Mort d'Ivan Illitch* orchestre tous ces thèmes. À Schopenhauer se rattache la composante quiétiste et pessimiste du moralisme tolstoïen.

Tolstoï était sujet à des crises morales périodiques. Celle de 1879-1880 se dénoua dans ce qu'il appela sa « conversion » : « La rive était Dieu ; les rames c'était la liberté qui m'avait été donnée de ramer vers la rive, de m'unir à Dieu. Et ainsi la force de la vie fut renouvelée en moi et je recommençai à vivre. » Cette crise mit fin sinon à la carrière d'écrivain de Tolstoï, du moins à sa carrière d'homme de lettres. De ce moment il prêcha dans un style « évangélique populaire » et les œuvres proprement littéraires vinrent seulement par surcroît. C'est donc aux années qui s'étendent entre 1880 et 1910 qu'il faut se référer pour connaître le système définitif de Tolstoï.

La théologie de Tolstoï

La morale de Tolstoï se déduit de sa théologie, c'est-à-dire de l'enseignement du Christ tel qu'il l'entend. Tolstoï se déclarait chrétien, et même seul vrai chrétien, et si l'Église orthodoxe russe se résigna à l'excommunier, malgré le scandale qu'une telle décision ne manqua pas de susciter, c'est qu'elle ne pouvait guère faire autrement, tant il mettait ses pas, sans trop s'en rendre compte, dans le chemin des vieilles hérésies classiques.

Le Dieu de Tolstoï est un dieu impersonnel. Il est un principe de vie, il est aussi la raison, mais une « raison supérieure », ce qui autorise un certain mysticisme et une intense religiosité. Cela n'empêche pas Tolstoï de nier le surnaturel et les miracles. Il ne croit pas dans la résurrection du Christ (c'est pourquoi il élimine cet article du Credo) ni proprement à l'immortalité de l'âme individuelle qui à la mort rejoint le grand Tout.

L'Ancien Testament raconte « une succession de crimes commis par le peuple hébraïque, par ses chefs et Dieu lui-même ». Les Évangiles sont contradictoires et falsifiés. Tolstoï recompose donc, à la façon de Marcion, un nouveau canon des Écritures qui élimine l'Ancien Testament, unifie et rationalise le Nouveau. Pour Tolstoï, qui a lu attentivement Ernest Renan et David Friedrich Strauss, le Christ n'est pas Dieu. Il est l'auteur d'un message dont le véritable sens se trouve dans l'Évangile épuré et commenté par Tolstoï. Puisqu'il n'a pas d'attache dans l'histoire du peuple juif, puisqu'il n'est pas le Verbe incarné, son message peut se retrouver aussi bien dans d'autres traditions, gréco-latines ou orientales. Le Jésus de Tolstoï, prenant la suite de Platon, d'Épictète, de Bouddha, de Lao Tseu, n'est pas très éloigné du Jésus « initié » que présentait E. Schuré dans un livre de la même époque qui fut une bible de l'ésotérisme (*Les Grands Initiés,* 1889). Toutefois Tolstoï ne prend pas la posture initiatique, ne cherche pas le sens derrière le texte, mais au contraire veut appliquer directement et littéralement le message évangélique dans la simplicité originelle qu'il pense avoir reconstituée.

La « vie en Dieu » selon Tolstoï consiste à accomplir des actions bonnes. Ceci est à portée de l'homme, car ignorant la grâce et admettant la liberté à la fois comme libre arbitre et comme faculté de faire le bien, Tolstoï est un parfait pélagien. La morale est donc au principe et à la fin du système tolstoïen, puisque la foi n'est pas autre chose que les œuvres.

Les hommes vivent mal parce qu'ils ont été déformés et sont devenus incapables du bien. « Voici ce que je veux dire à tous les hommes : il n'est pas possible de vivre comme ils vivent. Il faut se reprendre. » Pour cela il faut revenir à un état antérieur où l'homme avait une droite idée de la volonté divine, vivait conformément à la morale et selon ses vrais besoins. Pour vivre bien, il faut appliquer à la lettre les cinq commandements fondamentaux déduits du christianisme « naturel ». Ce sont l'humilité, la pureté, la piété, la douceur et l'humanité. Pratiquer ces vertus, c'est ouvrir dès ici-bas les portes du « Royaume de Dieu ». Le salut, selon Tolstoï, est immanent puisque, selon le titre d'un de ses livres les plus synthétiques, « le Royaume de Dieu est en vous ». Il est « à notre porte ». « Le temps viendra, et il vient déjà, où les principes chrétiens de la vie – fraternité, égalité, communauté des biens, non-résistance au mal par la violence – paraîtront aussi naturels que nous semblent aujourd'hui les principes de la vie familiale et sociale. »

Morale individuelle et sociale

La morale de Tolstoï est donc individuelle, et sociale. Individuelle, elle est ascétique, en particulier en matière sexuelle. Elle commande la chasteté et recommande l'encratisme. « L'amour charnel et le mariage constituent un culte de soi-même, et, par conséquent, forment un obstacle au service de Dieu et de l'humanité ; donc, du point de vue chrétien, c'est une déchéance, un péché [...] Un chrétien ne pourra se marier sans avoir la conscience de déchoir, de commettre le péché, que

dans le cas où il sera certain de la survie de tous les enfants qui existent déjà. » Sociale, cette morale est antisociale. Tolstoï condamne absolument la propriété, et avant tout la propriété foncière, « cause de tous les maux, en soi un péché ». Il propose divers moyens pratiques pour l'abolir. Sous la même condamnation tombent l'État, la justice d'État et le droit positif en vigueur, l'Église, le service militaire et, bien entendu, la guerre. Celle-ci est une accumulation de crimes. Tolstoï sentait venir la Grande Guerre et il avait lucidement dénoncé l'alliance franco-russe. En somme, la morale sociale tolstoïenne est une version d'allure évangélique de l'anarchisme. Il est notable que Tolstoï, presque seul en Russie, reste indemne de la passion nationaliste, du messianisme russe dont participent la plupart de ses contemporains de droite ou de gauche. Il rejette également l'impérialisme et le socialisme. Certes, il reprend une partie du programme socialiste (du populisme, du socialisme rural) mais il refuse de recourir à la violence pour le réaliser. Un trait fondamental du tolstoïsme est en effet que le « royaume de Dieu » ne peut venir que du progrès moral individuel, de l'expansion de la « vérité » dans les esprits et les cœurs, que de la non-violence, de la non-résistance au mal. Le trait de lumière qui révéla à Tolstoï la vraie doctrine sur Jésus fut en effet la lecture du sermon sur la Montagne : « Et moi je vous dis de ne point résister au mal. »

L'influence du tolstoïsme fut énorme. Sous sa forme concentrée, il devint une secte religieuse comme il y en avait beaucoup en Russie, c'est-à-dire millénariste, mais d'un millénarisme laïcisé, semi-rationnel, sans pourtant, comme les marxistes, prétendre s'appuyer sur la science positive à laquelle il ne croyait guère. Il demeure à mi-chemin entre la religion révélée et l'idéologie. Mais l'attrait qu'exerce l'anarchisme tolstoïen agit de manière diluée dans toute la société russe et fut un ferment très actif de la décomposition de l'Ancien Régime et de l'Empire. Lénine estimait que Tolstoï était un précieux auxiliaire pour ses plans de destruction générale.

L'Europe reçut avec enthousiasme le message tolstoïen, soit parce qu'en partie il venait d'elle, soit parce qu'il était paré du prestige d'un grand écrivain. La critique religieuse de Tolstoï, si directe et si sommaire, rejoignait la critique savante de Renan, de Loisy, de Harnack, du modernisme catholique et du libéralisme protestant. Elle consonne aussi avec le néo-spiritualisme qui succède à la fin du siècle au positivisme scientiste. Melchior de Voguë place Tolstoï au centre de son livre célèbre, *Le Roman russe*.

De nos jours le pacifisme, la condamnation de la propriété, de l'État, du droit et beaucoup d'autres thèmes tolstoïens entrent en composition avec le « progressisme », le « tiers-mondisme », la « libération » et autres courants du millénarisme chrétien.

● *Œuvres complètes*, éd. M. J. Bienstock, Paris, 28 vol., 1948. — *Journaux et Cahiers*, trad. fr. G. Aucouturier, Paris, 3 vol., 1979-1985. — *Socialisme et christianisme : correspondance Tolstoï-Birioukof*, Paris, Grasset, 1957.

▶ BERLIN I., *Le Bois tordu de l'humanité*, Paris, Albin Michel, 1992. — BESANÇON A., *La Falsification du bien, Soloviev and Orwell*, Paris, Julliard, 1985. — CHESTOV L., *L'Idée du bien chez Tolstoï et Nietzsche*, Paris, Vrin, 1949. — CIORAN E. M., *Tolstoï et l'obsession de la mort*, Paris, Plon, 1964. — GUSTAFSON R. F., *Leo Tolstoy. Resident and Stranger*, Princeton Univ. Press, 1986. — WEISBEIN, *L'Évolution religieuse de Tolstoï*, Paris, Libr. des Cinq continents, 1960 ; *Tolstoï*, Paris, PUF, 1968. — WILSON A. N., *Tolstoy*, New York, Fawcett, 1988. — Coll. : *Cahiers Léon Tolstoï*.

Alain BESANÇON

→ *Anarchisme ; Rousseau ; Schopenhauer , Weber.*

TORTURE → Terrorisme

TRADITIONALISME

Traditionalisme et conservatisme

La question première est une question de vocabulaire : que faut-il entendre par *traditionalisme* et par *conservatisme* ? Les deux mots sont généralement utilisés dans l'histoire des idées pour désigner le même courant de pensée né d'un refus radical de la Révolution française. Cependant le terme de *traditionalisme* ne convient ici qu'imparfaitement. Les penseurs contre-révolutionnaires et leurs successeurs sont certes traditionalistes en ce sens qu'ils plaident pour la tradition en tant que tradition mais en fait ils défendent avant tout *une* tradition, celle que l'histoire battait en brèche devant leurs yeux. Autrement dit ils ne sont pas traditionalistes jusqu'au bout, s'ils invoquent l'histoire, c'est d'une histoire qu'ils se réclament. En ce sens, le traditionalisme n'est qu'une composante du conservatisme et il en est la principale faiblesse.

Par *conservatisme*, on entend ici ce mouvement intellectuel et politique qui s'est constitué pour la défense de l'ordre politique et social des nations européennes par opposition à la Révolution française et, plus généralement, au projet politique moderne. Le conservatisme naît avec l'ère moderne. Cette famille de pensée n'est pas toujours aisée à délimiter mais son unité et son autonomie doctrinales tiennent pour l'essentiel à son opposition à la famille libérale et à la famille socialiste. L'une de ses caractéristiques fondamentales est d'insister sur la dimension morale de la vie sociale.

Le moment contre-révolutionnaire

La doctrine conservatrice est fille de l'événement. Elle est née d'une réaction contre la Révolution française, cet événement formidable

qui est apparu à Burke et à ses successeurs comme une déchirure dans le tissu de l'histoire européenne. Les premiers écrits du conservatisme sont des écrits de circonstances, des textes de combat en faveur de ce qui bénéficiait auparavant de l'autorité d'une tradition ininterrompue et que balayait la tempête révolutionnaire.

La doctrine conservatrice est donc née contre-révolutionnaire. Ce qualificatif doit être entendu dans un sens en quelque sorte radical : les conservateurs (Burke, Maistre, Bonald) ne condamnent pas seulement la pratique de la Révolution, ils récusent dès l'origine les principes dont elle se réclame, et qu'ils jugent contraires à la nature de l'homme social et moral. La pensée conservatrice s'oppose aux Lumières, aux Droits de l'homme, plus généralement au projet politique moderne. Si Burke est contraint par l'histoire de se porter au secours de l'héritage de l'histoire (*Réflexions sur la Révolution en France*, 1791) c'est qu'il a le sentiment aigu de la fin d'un monde, celui où règnent les valeurs qui lui sont chères. Avec une éloquence puissante où résonnent parfois des accents désespérés, il ne dénonce pas seulement la politique idéologique des révolutionnaires français, il offre la première réflexion approfondie sur ce qui deviendra l'un des thèmes dominants de la pensée sociale et politique du XIXe s. : l'opposition entre l'ordre social traditionnel et l'ordre social moderne.

Le moment contre-révolutionnaire est un moment déterminant dans l'histoire du conservatisme parce que c'est alors que sont élaborés et fixés les thèmes fondamentaux de la doctrine (et aussi parce que ces thèmes portent la marque des circonstances de leur naissance). Autrement dit, la pensée contre-révolutionnaire a défini les trois critiques fondamentales que la pensée conservatrice ne cessera de faire à la modernité : *1)* Une critique épistémologique : la raison juste est extérieure à l'individu. L'homme est limité, apte seulement aux choses concrètes et particulières. Les prétentions de la Raison moderne ne sont que la manifestation d'un orgueil insensé. La sagesse enseigne la modestie, la soumission à la volonté de la Providence ou/et à l'œuvre accumulée des siècles précédents. « L'individu est sot [...] mais l'espèce est sage » (Burke). *2)* Une critique politique : le juste pouvoir est extérieur aux individus. La démocratie sape la véritable autorité politique qui doit contenir, maîtriser les passions humaines – comment le pourrait-elle si son principe de légitimité ne la rend pas indépendante des volontés humaines ? La démocratie d'un autre côté libère le pouvoir, l'affranchit des règles et valeurs qui s'imposent à lui. Le juste pouvoir est avant tout un gardien, il n'a pas de rôle créateur, il est au service des valeurs traditionnelles incarnées dans les institutions et coutumes. En d'autres termes, le pouvoir légitime se rattache à une origine transcendante mais il est aussi soumis à des fins transcendantes. Nier cette transcendance, c'est ouvrir la voie à l'anarchie ou/et au despotisme. *3)* Une critique sociologique : la bonne société n'est pas un simple agrégat d'individus, elle est une communauté vivante et ordonnée. Les principes modernes méconnaissent la réalité humaine et sociale. L'homme n'est pas un individu autonome, il est profondément débiteur et dépendant de la société. L'ordre ne peut être fondé sur les seuls intérêts, il suppose des liens sociaux qui fassent droit aux hiérarchies naturelles, qui engagent le cœur et qui incitent à une conduite droite. L'individualisme moderne est inapte à fonder une société solide et il condamne les hommes à vivre sans attaches ni boussole.

À la racine de cette opposition fondamentale au projet moderne, il y a la conviction que l'homme est un élément de quelque chose qui le dépasse et qu'il doit se soumettre à l'ordre des choses et à la sagesse de l'histoire. Penser la société, le monde, à partir de l'individu, c'est s'affranchir de la condition humaine.

Cette pensée antimoderne se rattache dans une large mesure à la philosophie politique classique ou classique-chrétienne (Platon, Aristote, Cicéron, Thomas d'Aquin). Directement ou indirectement, les conservateurs sont pour une grande part des héritiers des Anciens dont ils retiennent en particulier la philosophie de l'ordre et la conception à la fois morale et aristocratique de l'ordre politique et social. Mais ils s'en distinguent aussi sur des points importants et ce notamment parce qu'ont joué les effets intellectuels de la réaction politique. Cette réaction a pris essentiellement deux formes : *1)* La réaction contre la prétention universaliste de la pensée révolutionnaire. Si la politique des contre-révolutionnaires est largement subordonnée à l'histoire, c'est par opposition à l'universalité des principes dont se réclamaient les révolutionnaires. En cela la pensée contre-révolutionnaire se détache de la tradition de la philosophie classique. Certes cette tradition accordait beaucoup d'importance aux considérations de prudence, à l'examen des particularités et des circonstances et en ce sens Burke et Joseph de Maistre retrouvent le point de vue classique. Mais ils l'exagèrent jusqu'à parfois le rendre méconnaissable. Cette tendance est beaucoup plus accusée chez Maistre que chez Burke. Ce dernier conserve malgré tout des attaches solides avec la nature, le premier tend à larguer en quelque sorte les amarres au profit de la particularité historique. Si l'on excepte l'universalisme théologico-sociologique de Louis de Bonald, la pente du conservatisme est de s'attacher aux particularités. *2)* La réaction contre la prétention rationaliste de la pensée révolutionnaire. Parce que le projet des Lumières était fondé sur la raison individuelle, les contre-révolutionnaires ont eu tendance à forcer la critique de la raison humaine. En cela ils se détachaient à nouveau de la philosophie classique. La philosophie des Lumières ne s'écartait ici de la pensée classique qu'en tant qu'elle étendait les

droits de la raison à tous les hommes. Elle substituait en quelque sorte à la raison aristocratique des Anciens la raison démocratique des Modernes. Les contre-révolutionnaires, Burke en particulier, se réfèrent parfois à cette raison aristocratique, la raison des sages, mais surtout ils se sont efforcés, parce que contre-révolutionnaires, d'abaisser la raison humaine tout entière. Cette tendance a pris sa forme extrême chez Bonald qui réduit la raison des hommes à une activité parasite.

Ainsi, parce que la Contre-Révolution a pris le contre-pied de la Révolution, la pente du conservatisme est de dévaluer la philosophie au profit de la sociologie et de l'histoire. Cette caractéristique se rattache évidement à ce qui est la raison d'être du conservatisme, au moins dans sa forme pure : la défense d'une tradition. La doctrine conservatrice n'est pas désincarnée. À la différence des philosophes grecs, les conservateurs ne définissent pas un régime idéal, ils défendent telle ou telle tradition particulière que met en péril la dérive présente de l'histoire. La doctrine générale du conservatisme est au service d'un traditionalisme incarné *hic et nunc.* Le conservatisme est intimement lié aux circonstances de sa naissance, il est pour une large part le fruit d'un moment historique, le moment contre-révolutionnaire.

Le conservatisme postrévolutionnaire

L'histoire du conservatisme postrévolutionnaire est pour l'essentiel l'histoire des héritiers de la pensée contre-révolutionnaire. Cette histoire a différentes facettes selon qu'il s'agit du conservatisme politique ou du conservatisme social. Le premier a été tributaire des situations historiques et des traditions nationales. Ainsi la Contre-Révolution anglaise (Burke) et la Contre-Révolution française (Maistre, Bonald) ont donné naissance à des traditions politiques conservatrices qui sont sensiblement distinctes. Le conservatisme anglais, dont le représentant le plus important au XIXe s. est Disraeli, est un conservatisme libéral et pragmatique, attaché à une tradition nationale qui a une composante libérale et a abouti à la monarchie parlementaire et limitée. Le conservatisme français, incarné dans l'ultracisme puis le légitimisme, puis sous une forme différente dans le maurrassisme, est un conservatisme réactionnaire et intransigeant, il arrête la tradition française en 1789 et s'oppose radicalement au libéralisme.

Le conservatisme social, dont les interprètes les plus éloquents ont été sans doute les penseurs anglais Carlyle et Coleridge, offre un front plus uni dans une opposition à une évolution qui n'a fait que lui donner de nouveaux sujets de condamnation : la révolution industrielle, l'urbanisation, la civilisation de masses, dont le point commun est de dénaturer les relations entre les hommes. Aux yeux des conservateurs, les deux révolutions qui affligent le XIXe s., la révolution individualiste et la révolution industrielle, ont en commun de saper les communautés naturelles, de substituer aux relations concrètes, proches, chargées de sentiments et d'obligations morales, des relations abstraites, froides et utilitaires. La société n'est plus ce système organique fait de familles, de communes, d'ordres, de corporations... qui attachait en quelque sorte aux positions sociales des sentiments de devoir, de loyauté, d'honneur, de bienséance, et où les hommes étaient guidés et rapprochés par la religion ; elle est de plus en plus un vaste ensemble impersonnel, quasi mécanique, composé d'électeurs, de commerçants, de travailleurs, d'acheteurs et de vendeurs, et régi par les seuls intérêts. Les relations qui faisaient droit aux inégalités naturelles et qui liaient les cœurs ont fait place à des rapports égalitaires et contractuels qui laissent les hommes étrangers les uns aux autres. Isolé, sans amarres ni boussole, l'homme moderne n'est plus que le souverain de son propre malheur, selon une expression de Lamennais. Le libéralisme engendre une société en miettes et par là même il ouvre la voie à sa propre négation. L'individualisme moderne, en disloquant la société, sème les germes du despotisme.

Au XIXe s., les conservateurs s'opposent aux libéraux et ils sont même généralement plus radicaux dans leur critique du capitalisme que ne le sont les socialistes. Alors que ceux-ci acceptent le capitalisme au moins dans la mesure où ils le considèrent comme une étape nécessaire entre le passé et l'avenir, les conservateurs tendent à le rejeter en bloc. À leurs yeux, le développement du capitalisme est un processus destructeur, il ruine progressivement toutes les normes, pratiques et institutions de la société traditionnelle et produit une société industrielle de masse qui en est la négation. Les conservateurs s'en prennent aux relations économiques que le capitalisme tend à établir ou à généraliser, ils s'en prennent également à ce que les socialistes acceptent dans le capitalisme, qu'il s'agisse du proprès technique ou des méthodes d'organisation et de l'urbanisation qui en résultent. Plus généralement enfin, ils s'attaquent – surtout en Angleterre et en réaction contre la philosophie de Bentham – à la conception utilitariste de la vie sociale.

Le capitalisme, disent les conservateurs, est étranger à tout sentiment d'honneur, de fidélité, de loyauté, de dévouement au bien public, il n'établit entre les hommes que des relations glacées et lointaines, régies par la seule préoccupation de son propre intérêt ; il abaisse les hommes et les isole les uns des autres. La science économique, c'est-à-dire l'économie des libéraux, n'est qu'une « science sinistre » *(dismal science)* selon le mot célèbre de Carlyle. Le nouveau système économique introduit le règne du calcul égoïste et d'une liberté déréglée et il est impropre à véritablement associer les hommes. Il défait des liens anciens et solides qui étaient des « liens d'attachement » (Southey) pour leur substituer des liens d'argent, c'est-à-dire des

liens impersonnels et utilitaires qui ne sont pas de véritables liens sociaux.

Dans le même sens, les conservateurs n'éprouvent en règle générale que méfiance ou aversion envers la propriété capitaliste et plus particulièrement envers ce type abstrait de propriété que représentent les actions achetées et vendues en bourse. À leurs yeux, cette propriété n'en est en fait qu'une forme dénaturée ; elle ne suscite aucun des sentiments qui font que dans le vieil ordre aristocratique et paysan la propriété enracine et attache les hommes : les sentiments d'attachement, de responsabilité, d'allégeance. Le capital financier est instable, impersonnel, il n'ancre pas les individus et ne les engage qu'à la recherche égoïste du meilleur rapport. Ceux qui pour les conservateurs symbolisent le mieux les vices du capitalisme, ce sont les spéculateurs, ces « nouveaux négociants » que vilipende Burke et qui incarnent une forme avilie de propriété, amputée de toute dimension morale et sociale. En outre, Burke et ses successeurs ont une claire conscience que le développement de la propriété capitaliste et de son pouvoir ne peut que défaire l'ordre social auquel ils sont attachés et qui repose sur la propriété foncière.

Les effets propres de la Révolution industrielle sont également des effets funestes. L'industrialisation déracine les hommes pour les asservir à la machine et elle les concentre et les isole à la fois au sein de la ville.

La société chère au cœur des conservateurs est la société rurale, celle du paysan, de l'artisan, de la communauté locale. Comment ne seraient-ils pas hostiles au travail en usine, à la mécanisation, aux concentrations humaines dans les villes industrielles ? L'usine apparaît à Bonald ou Coleridge comme l'archétype d'un embrigadement jusqu'alors inconnu en dehors des casernes et des prisons. Dans le même sens ils voient dans la machine le symbole du déclin de la pensée et de la culture.

L'ère de la machine est aussi celle de la ville. Or, l'urbanisation coupe l'homme de sa communauté traditionnelle et de la nature. L'homme perd l'expérience directe des rythmes naturels, de l'alternance de la lumière et de l'obscurité, de la succession des saisons..., il n'est plus soumis qu'aux pressions artificielles de la ville où il ne peut que se sentir déraciné, aliéné, isolé. Au contraire en effet de la société rurale, la ville sépare : « Les hommes, écrit Disraeli, se rassemblent dans les grandes villes par appétit du gain. Pour faire fortune, ils ne coopèrent pas mais restent isolés ; et pour tout le reste, ils ne se soucient point de leur prochain. Le christianisme nous enseigne d'aimer notre prochain comme nous-même, mais dans la société moderne nul n'est notre prochain » (*Sybil*, 1845). « Dans la société moderne, nul n'est notre prochain » – la formule résume l'essentiel du réquisitoire conservateur.

La théorie sociale conservatrice

Dans leur combat contre la société moderne, les conservateurs ont élaboré une théorie sociale, pensée d'abord comme la justification d'un modèle historique mais qui a une portée plus générale. Cette théorie s'appuie sur une sociologie ; or les conservateurs sont très généralement réticents ou hostiles à l'égard des sciences sociales modernes et particulièrement à l'égard de la sociologie moderne. Comment expliquer cet apparent paradoxe ? Pour les conservateurs, les sciences sociales modernes pèchent par leur prétention à la « scientificité », c'est-à-dire par leur culte de la méthode et leur volonté de neutralité axiologique : indifférentes par principe à la question du bien et du mal, inclinées par souci de méthode à laminer la conscience humaine, elles évacuent alors l'essentiel, la dimension morale des actions humaines. Il n'est donc pas étonnant que parmi les critiques les plus vigoureux de ces sciences sociales, l'on trouve des penseurs ou conservateurs ou ayant des affinités avec le conservatisme (notamment Erik Voegelin et Richard Weaver).

La sociologie des conservateurs est une sociologie nettement conservatrice, elle est au service d'une théorie de la bonne société. Cette théorie, fondée à la fois sur la nature et sur l'histoire (et donc sur l'idée que, sauf dérapages, l'histoire s'« accorde » avec la nature), a deux principales composantes : elle est une théorie du lien social et une théorie des obligations morales. Elle s'incarne dans le modèle de la communauté.

Présenter la théorie sociale du conservatisme, c'est bien entendu simplifier la réalité en gommant des différences ou des variantes. Mais ce n'est pas, nous semble- t-il, la trahir en raison de la cohérence d'ensemble de la vision conservatrice du social. Cette vision a pour modèle la communauté. L'opposition entre la communauté et la société, la *Gemeinschaft* et la *Gesellschaft*, a été fixée par Tönnies à la fin du XIXe s. (*Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1883). Mais sans que généralement elle soit exprimée en ces termes, cette opposition est au cœur de toute la pensée conservatrice. La bonne société des conservateurs, c'est-à-dire la société traditionnelle qu'ils défendent, est la société communautaire qui s'oppose trait pour trait à la « société » telle qu'elle est pensée par les Modernes et qu'ils n'ont cessé de honnir. Récapitulons les termes de cette opposition. La « société » est l'œuvre de la raison et de la volonté, elle est conçue à partir de l'individu présumé autonome et souverain ; la communauté est le fruit de l'histoire, elle est le produit d'une évolution sociale qui s'impose aux volontés individuelles. La « société » est une association d'individus, elle n'est pas davantage que la somme de ses éléments ; la communauté est un corps qui a sa vie propre et ne se réduit pas à l'addition de ses composantes (en d'autres termes, la perspective des

Modernes est individualiste, celle des conservateurs est holiste). La « société » associe des membres égaux qui entretiennent avant tout des relations utilitaires, contractuelles et impersonnelles, et qui dans ces relations n'engagent qu'une facette d'eux-mêmes (la « société » scinde l'homme en différents rôles sociaux, elle distingue le citoyen, le producteur, le consommateur...) ; la communauté est faite elle-même de corps et de communautés, elle unit ses membres à travers un réseau serré de liens personnels et hiérarchisés qui sont d'abord des liens affectifs et moraux et qui engagent l'homme dans sa totalité. En somme, les conservateurs voient la société humaine sur le modèle de la famille (l'archétype à la fois historique et symbolique de la communauté), les Modernes sur celui de l'association volontaire.

Pourquoi alors cette communauté est-elle seule conforme à la nature des choses ? Les raisons essentielles, c'est-à-dire les thèses fondamentales de la sociologie historique des conservateurs, sont les suivantes :

L'homme est un héritier. L'idée moderne d'un individu autonome est pure fiction. L'homme est débiteur de la société, il en reçoit beaucoup plus qu'il ne lui apporte. Loin de naître libre comme le prétendait absurdement Rousseau, il naît impuissant et dépendant. L'enfant d'homme a besoin des autres pour devenir un homme et il reçoit des autres (ses proches, ses contemporains mais aussi ses ancêtres), sa langue, ses mœurs, l'essentiel de son savoir. L'acte fondamental de la vie sociale est donc conforme au « modèle de la nature » : c'est la transmission. Par la transmission, l'homme trouve à sa naissance l'héritage accumulé des siècles précédents, héritage qu'il transmettra à son tour. Il est un maillon dans la chaîne des générations. Cet héritage est essentiel à l'homme parce que sa raison est faible et bornée. Les choses de la vie sociale sont compliquées et délicates, et la raison nue est inapte à les maîtriser. La sagesse consiste à accorder crédit à cette raison cachée que l'expérience et le temps ont engrangée dans les us et coutumes, dans les habitudes de pensée. Dans un passage célèbre des *Réflexions,* Burke entreprend de réhabiliter les idées reçues, les préjugés qui avaient été la cible principale de tout le XVIII^e^s. français. Entre autres vertus, les préjugés ont d'abord celle-ci : être porteurs d'une sagesse latente.

Respecter l'héritage du passé – jusqu'aux préjugés eux-mêmes – c'est donc faire œuvre de sagesse. Ce respect de l'héritage a de plus pour vertu de détourner les hommes de toute innovation aventureuse et de leur donner le sentiment des liens qui les unissent aux générations précédentes et aussi aux générations à venir. La communauté selon Burke et ses disciples ne lie pas que les vivants, elle lie les vivants, les morts et ceux qui sont à naître.

La communauté est l'œuvre de la sagesse incarnée dans l'histoire. Comment alors expliquer cette raison ou cette sagesse qui se forme et se développe au travers de l'histoire, alors que les hommes qui font cette histoire en sont si démunis ? Comment comprendre cette alchimie ? L'interprétation des conservateurs fait appel à la Providence ou à la sociologie, ou à l'une et à l'autre.

L'interprétation sociologique est la suivante. L'homme est limité tant en ce qui concerne ses capacités que son expérience propre, il est incapable de penser par lui-même la complexité du social. Mais il est mieux armé dès lors qu'il s'agit de problèmes particuliers dont il a une connaissance personnelle et concrète. De la myriade des actions concrètes des hommes, et du relais, et du filtre que constitue le temps, naissent alors une connaissance et une sagesse expérimentales qu'engrangent les us et les coutumes. L'histoire est à la fois sélection et agrégation, elle trie le bon grain de l'ivraie et accumule et transmet le bon grain. La tradition est le fruit de ce processus, elle est irremplaçable parce qu'elle est liée et adaptée aux caractères particuliers de chaque peuple, aux données concrètes de sa vie, aux circonstances de son histoire. Ce résultat, nulle réflexion abstraite ne serait capable d'y parvenir. Il résulte de cette révérence envers le processus historique qu'aux yeux des conservateurs il n'y a pas de formule abstraite et unique de la bonne société. Chaque peuple a en quelque sorte sa formule propre qui dérive de son caractère national, des événements de son histoire... Une nation n'est pas une machine dont les éléments sont séparables et interchangeables, elle est un tout organique qui a sa vie particulière.

Les conservateurs plaident ainsi à la fois pour une forme particulière de vie sociale (la communauté) et pour la soumission à l'histoire et à sa diversité. La cohérence de cette position implique que cette diversité soit en fait limitée, que l'histoire ne produise que des variantes de cette communauté (version conservatrice). C'est bien pourquoi l'histoire sur laquelle ils s'appuient n'est jamais qu'une histoire. L'histoire des conservateurs est bien entendu celle régie par la tradition – elle change de nature dès qu'elle dérape sous l'effet des prétentions de la raison. Mais, plus précisément encore, elle est celle régie par certaines traditions, voisines ou cousines – elle se confond très généralement avec l'histoire européenne prérévolutionnaire. Si l'histoire est sage, c'est parce qu'en Europe – mais *quid* au-delà ? – elle a produit cette communauté qui est conforme à la nature.

Seule la communauté peut amarrer solidement les hommes et satisfaire leurs besoins moraux. La société est chose fragile parce que l'homme est le siège de passions destructrices qui risquent de déchirer les liens sociaux. Pour l'ancrer dans la société, pour l'attacher aux autres, il faut des liens communautaires, ceux qui se créent au sein des

communautés naturelles, autrement dit ceux qui unissent les parents et leurs enfants, les maîtres et les compagnons, les fidèles à l'Église, les paysans à leur terre et à leur village, les Français ou les Anglais à leur patrie... (ou/et dans la version féodale de la communauté les paysans et leur seigneur, les vassaux et leurs suzerains...). Seuls ces liens ont la solidité nécessaire parce qu'ils sont consacrés par l'usage, chargés de sentiments et d'émotions, associés à des rites et à des symboles. Fonder la société sur un consentement rationnel et sur le libre jeu des intérêts individuels, c'est bâtir sur du sable. Comment, à l'extrême, assurer la défense de la patrie si chacun ne se soucie que de son intérêt personnel ? Et qui irait mourir pour les intérêts économiques de son pays ? Les hommes n'acceptent de risquer leur vie à la guerre que par adhésion à une communauté vivante, par attachement à des réalités charnelles, la terre, la famille, la patrie..., et à ce qui les symbolise, le clocher, le drapeau, les hauts faits de l'histoire familiale, nationale, etc. Ainsi, la communauté est forte d'une chaîne de solidarités naturelles ; la « société » qui ne connaît que l'individu et l'État est perpétuellement guettée par l'anarchie.

En un autre sens également, les liens communautaires sont facteurs d'ordre et d'unité. Ces liens sont différenciés et hiérarchisés, ils reflètent la diversité et l'inégalité qui sont dans la nature des choses et les consacrent de leur autorité. Par là même, ils fixent des limites aux désirs des hommes, ils bornent l'envie et les ambitions désordonnées. L'égalité est une fiction – « Ceux qui veulent niveler n'égalisent jamais » (Burke) – et, parmi ses conséquences funestes, il y a celle-ci : l'idée d'égalité lâche la bride à des passions envieuses et à des prétentions excessives. Tocqueville est dans la ligne de la pensée conservatrice quand il décrit l'homme moderne taraudé par la passion de l'égalité et condamné à être perpétuellement insatisfait.

La stabilité sociale est donc liée à la satisfaction des besoins intérieurs de l'homme. Rompre les liens communautaires, c'est le priver d'une nourriture vitale – de foi, d'attachement, d'admiration, d'affection... La rationalité moderne est sans âme et sans cœur, elle condamne l'homme à mourir de froid.

Ces besoins sont aussi des besoins moraux qui appellent des incitations et si nécessaire des contraintes. L'homme est pécheur, il doit être défendu contre lui-même, incliné à une conduite droite par la religion, les mœurs et les institutions. Les liens communautaires sont liés aux préceptes de la religion et ils forment un réseau dense de devoirs réciproques en même temps qu'ils impliquent des devoirs vis-à-vis de la communauté tout entière. Ou en termes plus sociologiques : au sein de la communauté, les hommes sont titulaires de rôles sociaux chargés de fortes obligations morales (et surtout ceux de ces rôles qui sont attachés aux positions élevées, aux « autorités sociales »). Il en résulte que la communauté est la forme de vie sociale qui est la plus favorable à la véritable liberté. Celle-ci ne saurait être en effet une liberté déréglée. Si, explique Burke, elle n'est pas contrôlée de l'intérieur, elle doit l'être de l'extérieur. Plus la communauté est prégnante, moins la contrainte est nécessaire.

Au sein de cette conception de la bonne société, la religion joue, comme nous l'avons vu, un rôle essentiel. Il faut ajouter que les conservateurs sont loin d'être tous des croyants ou des croyants fervents et que ce qui définit leur attitude commune, c'est l'insistance sur les fonctions sociales de la religion. Ils mettent en particulier l'accent sur le fait que l'Église est une autorité, maîtresse d'ordre et de respect de la tradition, et une communauté, forte de ses rituels, de ses cérémonies et de ses fêtes. Si le *Génie du christianisme* a tant séduit les cœurs conservateurs, c'est que Chateaubriand y souligne les aspects de la religion – la liturgie, les sacrements, les vêtements sacerdotaux – qui évoquent ou traduisent l'esprit communautaire de la pratique religieuse et sa dimension symbolique. Il en résulte que la religion dont le « génie » s'accorde avec les thèses conservatrices est bien entendu le catholicisme (et dans une moindre mesure l'anglicanisme). Dans la mesure où la religion protestante met l'accent sur la foi individuelle et fait peu de cas du rituel et de la liturgie, elle ne remplit plus cette fonction d'intégration sociale que les conservateurs confèrent à la religion. Pour nombre d'entre eux (Bonald, Lamennais, Maurras...), la Réforme a été un ferment destructeur dans l'histoire européenne, un jalon essentiel dans cette histoire funeste qui a conduit au monde moderne. La religion que célèbrent les conservateurs a, comme la tradition qu'ils défendent, des traits spécifiques et la pente du conservatisme ou d'un conservatisme est de la considérer avant tout en tant que religion civile.

Ainsi, en définitive, la communauté ne fait pour les conservateurs que traduire dans l'organisation sociale une série de subordinations qui dérivent de la nature et de l'histoire : l'homme subordonné à la société, la raison à la tradition, la liberté à la vertu, le consentement à la sagesse, l'ordinaire à l'excellence. En renversant ces hiérarchies naturelles, l'homme moderne a lâché la proie pour l'ombre.

Conservatisme et traditionalisme

Ainsi la pensée conservatrice est profondément enracinée dans l'histoire. Elle est d'abord une doctrine politique et sociale de réaction, née de la rupture d'une tradition et de la nécessité d'argumenter pour la défendre ou la rétablir. En ce sens elle est un « traditionalisme devenu conscient » selon l'expression de Karl Mannheim. Il en résulte que le conservatisme n'est pas seulement lié à un mouvement général de l'histoire occidentale, il est aussi subordonné en quelque sorte aux différentes histoires nationales. Si les conservateurs ont

confondu leur cause avec celle de la tradition, ils n'ont jamais plaidé que pour certaines traditions spécifiques, celles qui « devenues conscientes » ont incarné les valeurs conservatrices. Le traditionalisme conservateur n'a pu se développer que là où existait une tradition de ce type et, toujours dépendant de l'histoire, il a pris chaque fois une forme particulière, celle que lui imposait cette tradition. Ce sont là les raisons qui expliquent d'un côté l'absence d'une véritable doctrine et tradition du conservatisme politique aux États-Unis, et de l'autre les variantes des doctrines et traditions politiques conservatrices en Europe.

La distinction entre conservatisme et traditionalisme est importante pour rendre compte de la genèse du conservatisme, elle l'est également pour comprendre la suite de son histoire. Le traditionalisme fut en effet la grande faiblesse du conservatisme. Les conservateurs étaient acculés à des contradictions dès lors que la tradition dont ils se réclamaient était durablement interrompue et/ou qu'elle laissait la place à d'autres traditions (non conservatrices). Un temps sans doute, ce traditionalisme a fait leur force – ils pouvaient s'appuyer sur une longue histoire contre ceux qui la dévoyaient – mais à partir du moment où la continuité historique prenait un nouveau cours, ils étaient condamnés au rouet. Comment plaider l'histoire contre l'histoire ? Comment se réclamer de la tradition et récuser celles qui se formaient et se développaient au sein du régime moderne ? En France notamment, plus le temps passait, plus la contradiction s'accusait entre la référence à la continuité de l'histoire et la volonté de restauration de l'Ancien Régime. Les conservateurs ont été alors amenés à mutiler l'histoire, à figer la tradition. Mais la nécessité de ce tri ou de cet inventaire condamne le critère qu'ils essayaient par là même de sauver.

Ces contradictions expliquent, au moins pour une part, certaines oscillations de la pensée politique conservatrice (surtout en France), entre le fatalisme et un réformisme radical, entre la règle d'un État limité et l'appel à un État fort. Par principe l'État des conservateurs se doit d'être respectueux de la tradition, il est attaché à un ordre communautaire « hérissé de libertés » (Maurras), mais, par nécessité, cet État doit être fort pour rétablir justement cet ordre social largement disparu.

Cette faiblesse doctrinale n'est pas cependant la raison fondamentale de l'échec final du conservatisme. Celui-ci a été en définitive la victime du triomphe des idées modernes. C'est pour cette raison en particulier que le néo-conservatisme, bien que délesté du traditionalisme, a été impuissant lui aussi à peser durablement sur le cours des choses. Il n'y a plus aujourd'hui de véritable projet politique et social conservateur, ou, s'il en existe, il est cantonné dans les marges de la vie intellectuelle et politique.

Que reste-t-il alors du conservatisme ? De sa doctrine politique et sociale il subsiste surtout sa critique radicale et vigoureuse de la modernité qui n'a pas perdu toute influence intellectuelle et d'autre part un certain nombre de thèmes désormais orchestrées par des courants ou des doctrines qui ne sont pas à proprement parler conservateurs. Mais si le mouvement conservateur est toujours vivant, c'est avant tout en tant que conservatisme religieux (les fondamentalistes américains, les intégristes français) et si la pensée conservatrice est toujours active c'est principalement sous la forme d'un néo-conservatisme philosophique. La pensée conservatrice était essentiellement historique et sociologique, à l'époque contemporaine elle est surtout philosophique ou théologico-philosophique, attachée notamment à démonter et à dénoncer les abus du rationalisme (M. Oakeshott) ou le poison du subjectivisme (C. S. Lewis, R. Weaver). Le thème est si l'on peut dire classique – mais l'argumentation l'est moins : la raison philosophique a supplanté la raison historique. Les héritiers les plus conséquents du conservatisme ont en quelque sorte pris acte de la trahison de l'histoire.

● BONALD L. G. A. DE, *Théorie du pouvoir politique et religieux*, Paris, 3 vol., 1796, rééd. Genève, 1982 ; *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, Paris, 1818, rééd. Genève, 1982. — BURKE E., *Reflections on the Revolution in France* (1790), trad. fr. P. Andler, *Réflexions sur la Révolution de France*, Paris, Hachette, 1989. — CARLYLE T., *Past and Present*, Londres, 1843. — CHATEAUBRIAND F. R. DE, *Essai sur les révolutions*, 1797, éd. M. Regard, Paris, Gallimard « Pléiade », 1978. — COLERIDGE S. T., *The Constitution of the Church and State, According to the Idea of Each*, Londres, 1830. — DISRAELI B., *A Vindication of the English Constitution* (1835), in *Political Writings*, éd. W. Hutcheon, Londres, 1913. — LAMENNAIS F. R., *Les Progrès de la révolution et la guerre contre l'Église*, Paris, 1829 ; *Œuvres complètes*, éd. L. Le Guillou, Genève, Slatkine, 11 vol., 1981. — MAISTRE J. DE, *Considérations sur la France* (Paris, 1797), éd. crit. J.-L. Darcel, Genève, Slatkine, 1980 ; *Les Soirées de Saint-Petersbourg* (Paris, 1821), éd. G. Tradaniel, Paris, Éd. de la Maisnie, 1980 ; *De la souveraineté du peuple*, éd. J.-L. Darcel, Paris, PUF, 1991 ; *Œuvres complètes*, Genève, Slatkine, 1979-1980.

► AUERBACH M., *The Conservative Illusion*, New York, 1959. — BENETON Ph., *Le Conservatisme*, Paris, PUF, 1988. — GARGARELLA R., *The scepter of reason : Public discussion and political radicalism in the origins of constitutionalism* Dordrecht/Boston, Kluwer Academic, 2000. — GASPARINI E., *La Pensée politique d'Hippolyte Taine : entre traditionalisme et libéralisme*, Presses d'Aix-Marseille, 1993. — JOUVENEL B. DE, *De la politique pure*, Paris, Calmann-Lévy, 1977. — KIRK R., *The Conservative Mind*, Chicago, 1953 ; *The Portable Conservative Reader*, New York, 1982 (anthologie de textes conservateurs). — KRISTOL I., *Réflexions d'un néo-conservateur*, Paris, 1987. — LEWIS C. S., *Christian Reflections*, Londres, 1967, rééd. 1983. — MANNHEIM K., « Conservative thought », *Essays on Sociology and Social Psychology*, Londres, 1953, chap. II. — MOLNAR T., *La Contre-Révolution*, trad. fr., Paris, 1972. — NISBET R., *Conservatism : Dream and Rea-*

lity, Univ. of Minnesota Press, 1986. — OAKESHOTT M., *Rationalism in Politics and Other Essays*, New York, 1962, rééd. Liberty Press, 1991. — PILBEAM B., *Conservatism in crisis ? Anglo-American conservative ideology after the Cold War*, New York, Palgrave Macmillan, 2003. — RIALS S., *Révolution et contre-révolution en France au XIXe*, Paris, 1987 ; *Le Légitimisme*, Paris, PUF, 1983. — SCRUTON R., *The meaning of conservatism*, 3e éd., South Bend, Ind., St. Augustine's Press, 2002. — SPENGLER O., *Le Déclin de l'Occident*, Paris, Gallimard, 1948. — VOEGELIN E., *The New Science of Politics*, Chicago, 1951. — WEAVER R., *Ideas have Consequences*, Chicago, 1948.

Philippe BÉNÉTON

→ *Constant ; Politique ; Société ; Tocqueville.*

TRANSCENDANTALISME

Emerson, Thoreau et le transcendantalisme

Le renouveau américain de la philosophie morale et le plus récent « Emerson revival » sont jusqu'à présent deux phénomènes indépendants. Il est vrai que Ralph Waldo Emerson (1803-1882) et Henry David Thoreau (1817-1862), et plus généralement le courant appelé transcendantalisme, sont fort longtemps restés obscurs, voire refoulés par la philosophie américaine, que ce soit par le pragmatisme (qui malgré la présence de W. James, figure intermédiaire entre ces deux traditions, a souvent renié ses ancêtres transcendantalistes) ou par la philosophie analytique (importée par l'immigration européenne des années 1930, et devenue ensuite dominante grâce à des figures remarquables comme Carnap). Il n'est donc pas étonnant que la philosophie morale américaine d'inspiration analytique ait préféré oublier ses ancêtres, et chercher ses sources plus loin qu'en Nouvelle-Angleterre – c'est-à-dire en Grande-Bretagne, ou chez Aristote. Or, le plus surprenant dans ce refoulement, outre l'oubli injustifiable où il a laissé des penseurs dont Nietzsche se disait le disciple et qui ont joué un rôle capital dans l'histoire de la culture américaine (pensons par exemple à W. Whitman, N. Hawthorne ou Emily Dickinson, et à la place que tient la pensée d'Emerson chez les auteurs importants du cinéma américain, Frank Capra par exemple), est la manière dont a été négligé l'apport d'Emerson et de Thoreau dans la transmission de la tradition morale à la pensée américaine. Si Emerson a contribué à formuler ce que Stanley Cavell appelle le perfectionnisme moral, c'est qu'il se déclare l'héritier (et Cavell, qui est l'artisan essentiel de ce retour à Emerson, veut apprendre aux Américains à le reconnaître) de la tradition de la philosophie morale antique, et en propose une réappropriation inattendue par l'Amérique, terre nouvelle « encore inapprochable » où pourrait être réitérée l'invention grecque de la morale et de la politique. Le transcendantalisme a inauguré la philosophie américaine par une pensée qui est une philosophie morale, fondée sur l'idée de confiance en soi *(Self Reliance)*.

Philosophie et politique

Il faut donc se débarrasser de la fausse image d'Emerson penseur fumeux proche des prédicateurs puritains de la Nouvelle-Angleterre, ou de Thoreau pré-hippie à Walden. Certes, le mouvement transcendantaliste, né en Nouvelle-Angleterre dans les années 1830 dans les milieux unitariens de Boston attirés par la philosophie et la littérature allemandes et l'œuvre de Coleridge, eut son folklore : les réunions du Club Transcendantal chez G. Ripley et A. B. Alcott (père de Louisa May), l'utopie de la Brook Farm, la figure passionnée et romanesque de Margaret Fuller, créatrice de la revue *The Dial*, organe de diffusion des idées du Club au début des années 1840, la retraite de Thoreau au bord de l'étang de Walden – tout cela a plus contribué à la célébrité du mouvement que les *Essais* d'Emerson ou *Walden* de Thoreau. Il ne faut donc pas oublier qu'Emerson (et Thoreau dans une moindre mesure) est un philosophe, le premier philosophe américain. La philosophie du transcendantalisme ne s'est jamais conçue comme radicalement nouvelle. C'est cela (et guère plus, l'œuvre d'Emerson, en tout cas sur le plan moral, n'ayant guère à voir avec le kantisme) que veut dire aussi le nom de transcendantalisme : l'origine de la philosophie est européenne. Notre philosophie, notre pensée, notre langue est toujours héritée. Il est important de remarquer cela afin de ne pas faire d'Emerson et Thoreau des penseurs de la pureté originelle de l'Amérique : pour eux, cela n'existe pas (pas plus que la nature). Cela ne signifie pas cependant que l'Amérique n'ait rien à apporter, au contraire. L'Amérique est un pays d'immigration et d'intégration, non de racines mais de départ perpétuel, où l'homme se définit autant par ce qu'il quitte et abandonne que par ce qu'il possède, par ses possibilités que par ses qualités ; et où les droits, notamment (notamment le droit à la poursuite du bonheur, inscrit dans la déclaration d'indépendance) sont égaux pour tous : le combat de Thoreau et d'Emerson en faveur des Indiens et contre l'esclavage le montre. La philosophie morale d'Emerson et de Thoreau est donc d'emblée politique, mais n'a rien d'une exaltation des valeurs américaines. Une caractéristique de cette pensée politique est au contraire son refus de la société telle qu'elle existe – refus de la reconnaître comme *sienne*. C'est justement parce que sa société nie l'égalité, désobéit à sa propre constitution, que Thoreau revendique le droit de s'en retirer. « L'existence que mènent généralement les hommes est de tranquille désespoir *(quiet desperation)*. De la cité désespérée, vous passez dans la campagne désespérée, et c'est avec le courage du vison et du rat musqué qu'il vous faut vous consoler » (*Walden*, p. 12). Ce rejet implique ce que Thoreau

appelle la désobéissance civile, ou plus exactement la résistance au gouvernement civil. Son installation à Walden est une protestation contre la vie que mènent les hommes. Emerson veut dire la même chose lorsqu'il note à leur propos « chacun des mots qu'ils disent nous chagrine » *(Self Reliance)*.

Le transcendantalisme est une philosophie politique et *pratique*. Au début de *Walden*, Thoreau dit : « Lorsque j'écrivis les pages qui suivent, je vivais seul dans les bois, à un mile de tout voisin, dans une maison que j'avais construite moi-même sur la rive de l'étang de Walden près de Concord, Mass., et gagnais ma vie seulement *par le travail de mes mains.* » Ce passage à la pratique – « la transformation du génie en pouvoir pratique », dit Emerson – est une dimension majeure du transcendantalisme. Pour Thoreau et Emerson, comme pour Kant (et plus tard Wittgenstein), la véritable finalité de la raison est pratique. Mais cette fin n'a rien à voir avec la morale commune, ni la religion, ni la philanthropie, tant décriée par Thoreau comme par Emerson, ni avec la philosophie en tant qu'activité théorique. « Combien de temps resterons-nous assis à pratiquer des vertus oisives et moisies, que n'importe quel travail rendrait impertinentes ? Comme si l'on devait, commençant la journée avec longanimité, louer un homme pour sarcler ses pommes de terre ; et dans l'après-midi s'en aller pratiquer l'humilité et la charité chrétiennes » (*Walden*, p. 330). Cette position très particulière s'exprime aussi par ces mots d'Emerson dans *Self-Reliance* : « Et puis ne me parlez pas non plus de l'obligation où je suis d'améliorer la situation de tous les pauvres. Est-ce que ce sont *mes* pauvres ? Je te le dis, ô philanthrope stupide [...] vos diverses œuvres de bienfaisance populaires ; l'éducation d'imbéciles à l'université ; la construction de temples pour le but vain auquel servent à présent nombre d'entre eux ; l'aumône à des ivrognes ; et ces milliers de sociétés de secours ; – j'avoue à ma honte que j'y succombe parfois et que je contribue de mon dollar ; mais c'est un méchant dollar, que j'aurai sous peu l'énergie virile de refuser. »

Ce passage très typique démontre l'anticonformisme moral d'Emerson, et aussi ce qu'il entend par vertu : « Les hommes font ce qu'on appelle une bonne action comme une preuve de courage ou de charité, à peu près comme on paierait une amende [...]. Leurs vertus sont des pénitences. Je ne veux pas expier, mais vivre. » On a parfois taxé Emerson d'« égoïsme vertueux », et souvent d'individualisme. Mais lorsqu'Emerson dit du « méchant dollar » : « j'aurai sous peu l'énergie virile de le refuser », il dit qu'il veut vivre dans une société meilleure, où l'on n'aura pas besoin de se distribuer mutuellement l'aumône. Donc Emerson ne critique pas les pauvres, mais les favorisés, la classe intellectuelle. Citons *The American Scholar* : « Il [le savant] devra accepter la pauvreté et la solitude. Au lieu d'accepter les modes, l'éducation et la religion de la société, il porte la croix de se créer les siennes, ainsi bien sûr que le doute de soi, le cœur qui manque, l'incertitude fréquente et la perte de temps, chardons et ronces enchevêtrées qui bloquent la route de ceux qui comptent sur eux-mêmes et se dirigent eux-mêmes, et enfin l'état d'hostilité virtuelle dans lequel il paraît être par rapport à la société, particulièrement la société instruite. »

Ce qui définit la morale d'Emerson, c'est le refus de la *conformité*, rejet fondé sur le concept transcendantaliste central, la confiance en soi. Emerson affirme que s'il se retire comme il le fait (« Je rejette père et mère, femme et frère, quand mon génie m'appelle »), c'est aussi pour les pauvres. C'est donc, en dépit des apparences, un acte moral. Mais pour Emerson, toute pensée est un acte moral, car il faut d'abord oser penser par soi-même. « L'homme est timide, il se répand en excuses ; il n'est plus debout ; il n'ose pas dire "je pense", "je suis", sans citer un saint ou un sage. »

Emerson conçoit la confiance en soi comme la capacité qu'a chacun de juger du bien – ce qui fonde la démocratie, en tout cas comme aspiration, car pour lui elle n'est absolument pas réalisée. Lorsqu'il embrasse la cause abolitionniste, il dénonce moins les horreurs de l'esclavage que la corruption des principes mêmes de la constitution, celle des hommes politiques, représentants de la nation, eux-mêmes. Il recommande même de désobéir à la loi, comme le montre sa dénonciation de la loi sur les esclaves fugitifs : on peut refuser une loi, la société, si elle n'est pas bonne. Une découverte centrale du transcendantalisme, et qui en fait une voie originale et négligée entre utilitarisme et kantisme, c'est que la loi n'est pas forcément l'expression du bien commun. Thoreau de même dans la *Désobéissance civile* déclare : « Je souhaite refuser de faire allégeance à l'Etat, m'en retirer de manière effective », et « Je ne peux reconnaître ce gouvernement pour mien, puisque c'est aussi celui de l'esclave ». Je peux, disent Emerson et Thoreau, refuser de reconnaître la société comme mienne. C'est la leçon de la confiance en soi. « Ce que je dois faire, voilà toute ma préoccupation – et pas ce que pensent les gens. [...] Si vous contribuez à entretenir une église morte, que vous versez des fonds à une Société biblique morte, que vous votez avec un grand parti, que vous mettez la table comme une vulgaire ménagère – derrière tous ces paravents j'ai du mal à repérer quel homme exact vous êtes. Et c'est autant de force retirée de votre vie propre. »

Perfectionnisme et langage

Quand Emerson ordonne de nous faire confiance à nous-mêmes, de ne pas chercher la conformité, il se fonde sur une tradition morale : le perfectionnisme, le fait de chercher un meilleur moi *(Self)* et de se fonder sur soi plutôt que sur les autres. Pour le définir, on peut partir du lieu

où il s'ébauche sans doute dans la philosophie antique, vers la fin du *Timée* : « Les mouvements qui ont de la parenté avec le principe divin qui est en nous, ce sont ceux que chacun doit suivre... Il faut faire ressembler la partie intellectuelle de l'âme à ce qu'elle contemple, en conformité avec sa nature originelle, en atteignant ainsi, par cette ressemblance, la réalisation parfaite de la vie excellente proposée par les dieux aux hommes » (90 *c*). Passage dont on retrouve l'écho dans l'essai d'Emerson *Expérience* : « Quand je converse avec un esprit profond ou ai de bonnes pensées, je n'arrive pas immédiatement à des satisfactions, comme lorsque quand j'ai soif je bois de l'eau... non, mais je suis d'abord informé d'une nouvelle et excellente région de la vie. Quand je persiste à lire et à penser, cette région donne signe de vie supplémentaire, comme par des éclairs de lumière, par des aperçus soudains de sa beauté et de sa tranquillité profondes. » C'est là un moment étonnant, car c'est précisément dans ce texte qu'Emerson évoque la perte de son fils Waldo, et cet effort – de vouloir en un tel moment approcher « une nouvelle et excellente région de la vie » (ce qu'il nomme plus loin une « nouvelle Amérique inapprochable ») – reprend la forme de l'*exercice spirituel* (tel que Pierre Hadot l'a défini dans son livre *Exercices spirituels*). Cette recherche du meilleur moi, ce perfectionnement de soi est au fondement de la morale platonicienne et naturellement aussi du stoïcisme, souvent revendiqué chez Emerson. Mais apparaît avec Emerson et Thoreau l'idée nouvelle que ce changement, cette conversion philosophique au sens traditionnel peut et doit s'accomplir *dans* la vie quotidienne, par la contemplation et la compréhension de ce qu'est le quotidien, le terre-à-terre, la répétition des jours et des nuits.

Cette philosophie conduit à la fois à reconnaître la tradition et à l'annuler. La morale d'autrefois ne peut avoir de sens pour nous que si elle devient nôtre. Emerson écrit dans *Self-Reliance* ces mots qui définissent la confiance en soi : « Le principal mérite que nous attribuions à Moïse, à Platon et à Milton, c'est qu'ils ont tenu pour nuls les livres et les traditions, et qu'ils n'ont pas dit ce que pensent les hommes mais ce qu'ils pensaient, eux. » Il faut donc apprendre à lire la pensée d'autrui, mais pour y reconnaître la sienne. « Dans chaque œuvre de génie, nous reconnaissons nos propres pensées rejetées : elles nous reviennent avec une certaine majesté née de l'aliénation. »

Cette philosophie de la lecture, loin de dévaloriser l'écrit, le conçoit comme quelque chose d'essentiellement *vivant*. Bien lire c'est, dit Thoreau, re-naître. Nos mots, comme nos vies, ont perdu leur(s) sens, et il nous faut apprendre à les retrouver. C'est là la tâche, pédagogique et philosophique, que se donne *Walden* : « Notre lecture, notre conversation et notre pensée sont toutes d'un très bas niveau, seulement dignes de pygmées et de nabots. » Emerson dit dans un passage très nietzschéen : « Ce conformisme les rend non pas faux dans quelques cas, auteurs de quelques mensonges, mais faux dans tous les cas. Leur vérité jamais n'est tout à fait vraie. Leur deux n'est pas le véritable deux, leur quatre pas le véritable quatre ; de sorte que chacun des mots qu'ils disent nous chagrine, et nous ne savons par où commencer à les corriger. » L'enjeu de la vérité devient moral.

Il ne s'agit pas ici de découvrir une signification authentique des mots. Le langage est toujours là avant moi, il n'y a pas de recommencement ni de fondation. Je ne puis revenir aux origines, de la philosophie comme de l'Amérique : il est trop tard. Thoreau pense aux philosophes de l'Antiquité lorsqu'il affirme : « Les choses à présent inexprimables, il se peut que nous les trouvions exprimées ailleurs. Ces mêmes questions qui nous troublent se sont en leurs temps présentées à l'esprit de tous les sages ; et chacun y a répondu suivant son degré d'aptitude, par ses paroles et sa vie » (*Walden*, p. 107). La morale de Thoreau et d'Emerson prolonge en un sens l'oracle socratique : je sais que je ne puis savoir ce que personne ne peut savoir ; et je sais aussi que n'importe quel autre peut savoir ce que je sais, en sait autant que moi. C'est aussi, là encore, le fondement de la démocratie.

On retrouve le concept de confiance en soi, mais il est ici élargi. Se fonder sur soi-même, ce n'est pas de l'individualisme, c'est se fier à une nature universelle. Nous y accédons, dit Emerson, « quand nous cherchons la raison de la confiance en soi. À Qui se fie-t-on ? Quel est le Soi originel sur lequel on peut fonder une dépendance universelle ? [...] Cette sagesse première, nous la marquons comme Intuition, tandis que toutes les leçons postérieures sont des instructions *[tuitions]* ». La confiance en soi n'est donc pas de l'ordre de la connaissance active, et l'ensemble des connaissances *(tuitions)* se fonde sur un rapport antérieur, d'emblée moral, à la vérité *(intuition)*. « Nous reposons dans le sein de l'immense intelligence qui fait de nous les réceptacles de sa vérité, et les instruments de son activité. Quand nous discernons la justice, la vérité, nous ne faisons rien par nous-mêmes, nous laissons le passage à ses rayons. » Comme le montre *Experience*, le transcendantalisme est peut-être mal nommé car ce que proposent Emerson et Thoreau, dans leur reprise du transcendantal kantien et leur usage des catégories venues de l'expérience, est aussi une forme très particulière d'empirisme. Mes perceptions sont plus fiables que mes pensées, et sont le fondement de la confiance en soi. « La perception n'est pas capricieuse, elle est fatale. Si je vois un trait, [...] la perception que j'en ai est *quelque chose d'aussi réel que le soleil.* »

La conversion qu'exige la philosophie n'est donc pas le passage vers un autre monde. Ou plu-

tôt, le nouveau monde (la nouvelle Amérique) est déjà là. Le monde n'est pas tel qu'il devrait être. Mais ce n'est que dans *ce monde* que je puis changer (qu'il y a un sens à parler de changement). Ce caractère résolument (et paradoxalement) immanent de la pensée transcendantaliste apparaît chez Emerson : « Je sais que le monde avec lequel je parle dans la ville et dans les fermes n'est pas le monde que *je pense*. [...] Mais je n'ai jamais trouvé que l'on gagnât beaucoup à des tentatives manipulatoires pour réaliser le monde de la pensée. » Il y a un monde de la pensée, qui peut me montrer comment devraient être les choses. Mais il n'y a pas d'autre monde que celui « avec lequel je parle ».

Le prétendu pessimisme d'Emerson serait alors l'expression, non d'une nostalgie, mais du fait que nous pouvons aspirer à un état nouveau de nous-mêmes, un état où notre moi sera plus parfaitement exprimé, qu'il appelle « sur-âme » *(Over-Soul)*. C'est là ce que Cavell appelle le perfectionnisme émersonien, conception aujourd'hui méconnue, que ce soit chez Emerson et Thoreau (T. Hurka ne les cite pas dans son livre *Perfectionism*) ou même en tant que telle dans la morale antique, dont ce perfectionnisme est issu, et qui trouve son achèvement paradoxal chez Nietzsche. « Lorsque je demande, dit Cavell, si nous ne pouvons pas concevoir Emerson et Thoreau comme faisant partie de notre héritage de philosophes, je suggère que le fait d'être philosophiquement étrangers à ces auteurs [...] pourrait bien être justement le symptôme d'un appauvrissement de l'idée de philosophie, d'un éloignement des origines de la philosophie, de ce qui lui est natif. »

Confiance en soi et philosophie morale

Et qu'est-ce qui est natif à la philosophie ? Emerson, dans *Self-Reliance*, revendique le « Caprice » du départ. « Je rejette père et mère, femme et frère, quand mon génie m'appelle. Je voudrais écrire sur les poteaux et sur les portes : *Caprice*. J'espère qu'en fin de compte, il s'agit de quelque chose de mieux qu'un caprice, mais nous ne saurions passer la journée en explications. » Thoreau place d'emblée *Walden* sous le même signe du départ : « Je vécus là-bas deux ans et deux mois. » Ou encore : « Je quittai les bois pour une aussi bonne raison que j'y étais venu. » Cette irrationalité du départ (le philosophe comme étrange, *atopos*) existe dès la philosophie antique. On citera à ce propos Épictète : « Venez m'écouter lire mes commentaires [...] Je vous ferai l'exégèse de Chrysippe comme pas un, je rendrai compte de tout son texte entièrement [...] Et voilà donc pourquoi les jeunes gens quittent leur patrie et leurs parents, pour venir t'entendre expliquer des mots. » Dans un passage de *Walden*, Thoreau montre que son atopie suffit pour que tout le monde vienne se retourner, se convertir *(turn)* auprès de lui : « Il vous suffit de rester assis suffisamment longtemps dans un endroit attrayant dans les bois pour que tous ses habitants se présentent à vous tour à tour *[by turns]*. » La conversion, forme originelle de la philosophie, prend la forme du départ.

Car cette origine aussi est perdue. « Il y a de nos jours des professeurs de philosophie, mais pas de philosophes. Être philosophe ne consiste pas simplement à avoir de subtiles pensées [...]. Cela consiste à résoudre quelques-uns des problèmes de la vie, non pas en théorie seulement, mais en pratique » (*Walden*, p. 18). On peut encore penser à Wittgenstein (qui affirmait que s'il pouvait exister un véritable livre de morale, cela ferait taire tout le reste ; « ce livre, comme une explosion, anéantirait tous les autres livres de ce monde »). Mais Thoreau sait que les choses que nous croyons ineffables sont déjà dites, sont là à nos pieds. La contemplation de l'ordinaire est pratique du sublime. « Il est mille témoignages par lesquels nous pouvons juger nos existences : comme, par exemple, que le soleil qui mûrit mes haricots, illumine en même temps tout un système de terres comme la nôtre » (*ibid.*, p. 14).

Il donc faut apprendre à voir ce qui est devant nous, abandonner la lucidité pour la proximité au monde. « La lumière qui nous crève les yeux est pour nous de l'obscurité », dit Thoreau. Le seul monde à réaliser est ici – c'est là la clé du pessimisme et de l'optimisme d'Emerson, qui dit à la fin d'*Experience* : « Pourquoi ne pas réaliser votre monde ? [...] Ne t'occupe pas du ridicule, ne t'occupe pas de la défaite : relève-toi, vieux cœur ! – il y a encore une victoire pour toute justice ; et *le roman vrai que le monde existe pour réaliser, sera la transformation du génie en pouvoir pratique*. »

Voir le monde tel qu'il est, c'est le réaliser : c'est la valeur morale de la philosophie. Thoreau conclut *Walden* ainsi : « Il n'y a plus de jour à poindre. Le soleil n'est qu'une étoile du matin. » Ces mots résument le perfectionnisme, un projet philosophique qui, en un sens, radicalise et réinvente la sagesse antique (c'est clair dans la dernière phrase : voir le soleil comme *rien qu*'une étoile du matin, c'est aussi y sentir comme un pouvoir nouveau pour nous). « Si tu t'appliques seulement à vivre la vie que tu vis, c'est-à-dire le présent, tu pourras passer tout le temps qui te reste jusqu'à ta mort avec calme, bienveillance, sérénité » (Marc Aurèle, XII). On entend l'écho de cette pensée stoïcienne dans *Self-Reliance* (« il ne diffère pas sa vie, il la vit déjà ») et surtout dans une formule d'*Experience* : « Finir le moment, trouver la fin du voyage en chaque pas du chemin, vivre le plus grand nombre de bonnes heures, c'est la sagesse. » Cette image renouvelée du cheminement par lequel on se perd et se trouve est constamment présente chez Emerson. « Où nous trouvons-nous ? » sont les premiers mots d'*Experience*. Thoreau répond : « Ce n'est que lorsque nous

sommes perdus, en d'autres termes lorsque nous avons perdu le monde que nous commençons à nous trouver, que nous comprenons où nous sommes, et l'étendue infinie de nos relations. »

Au centre de la morale perfectionniste, il y a, on l'a bien vu, l'idée de confiance en soi : croire que je puis me fonder sur moi-même, que c'est moi et non la communauté des hommes ou la convention sociale qui dis ce qu'il faut penser et faire. « Croire votre propre pensée, croire que ce qui est vrai pour vous dans l'intimité de votre cœur est vrai pour tous les hommes, c'est là le génie. » La redécouverte du perfectionnisme d'Emerson et Thoreau pourrait ainsi faire redécouvrir le *daimon* de la philosophie antique. Car la philosophie morale ou politique américaine semble s'être centrée sur l'éternel débat entre utilitarisme et kantisme. Mais n'a-t-elle pas renoncé trop vite à réinventer une morale de type platonicien ou stoïcien, et choisi de fait une morale aristotélicienne de l'*accord* communautaire (on peut penser entre autres à la philosophie politique de Rawls) qu'Emerson et Thoreau auraient volontiers taxée de conformisme ? La véritable sagesse philosophique est conversion, « l'aversion de la conformité » – c'est-à-dire la confiance en soi, principe moral dont il faut apprendre à relire le sens chez Emerson.

● EMERSON R. W., *The Complete Works*, éd. E. W. Emerson, Boston, Houghton Miffling, 12 vol., 1903-1904 ; *Essays, First and Second Series*, éd. J. Porte, Vintage Books, The Library of America, 1983 (en particulier les essais : *Self Reliance*, *Friendship*, *Prudence*, *The Over-Soul*, *Experience*, *Character*, *Manners*. Une sélection d'essais a paru en 1995 chez Aubier, trad. C. Fournier). — THOREAU H. D., *Walden, or Life in the Woods* (1854), Vintage Books, The Library of America, 1991 (trad. fr. L. Fabulet, Paris, Gallimard « L'imaginaire », 1990).

▶ ALLEN G. W., *Emerson, a Biography*, New York/Londres, Viking Press / Routledge, 1986. — BERCOVITCH S., *The Rites of Assent*, New York, Univ. of Chicago Press, 1993. — CAVELL S., *The Sens of Walden*, San Francisco, North Point Press, 1981 ; *In Quest of the Ordinary*, Chicago, 1988 ; *This New Yet Unapprochable America*, Living Batch Press, 1989 (trad. fr., *Une nouvelle Amérique encore inapprochable, de Wittgenstein à Emerson*, Combas, L'Éclat, 1991) ; *Statuts d'Emerson, Constitution, philosophie, politique*, trad. fr., Combas, L'Éclat, 1992 ; *Conditions nobles et ignobles. La constitution du perfectionnisme d'Emerson*, 1988, trad. fr., Combas, L'Éclat, 1993. — DELEDALLE G., *La philosophie américaine*, 3e éd., Bruxelles, de Boeck, 1999. — IMBERT C., « Au-delà du scepticisme », *Archives de philosophie*, oct.-déc. 1994. — LAUGIER S., « Conversation et démocratie, Emerson, Thoreau, Rawls », *Futur antérieur*, n° 21, 1994 ; *Recommencer la philosophie, la philosophie américaine aujourd'hui*, Paris, PUF, 1999. — MATHIESSEN F. O., *American Renaissance*, New York, Oxford Univ. Press, 1941. — PACKER B., *Emerson's Fall*, New York, Continuum Publ. Co., 1982. — RICHARDSON R. D., *Emerson : The Mind on Five*, Univ. of California Press, 1995. — Coll. : *La Nouvelle Angleterre*, numéro spécial de *Critique*, dir. C. Chauviré, n° 541-542, juin-juil. 1992. — *Cahiers de l'Herne, H. D. Thoreau*, dir. M. Granger, 1994. — *The Cambridge Companion to R. W. Emerson*, J. Porte & S. Morris éd., Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1999. — « Emerson, philosophe américain », numéro spécial de la *Revue française d'études américaines*, Paris, Belin, 2000.

Sandra LAUGIER

→ *Antiquité ; Blâme et approbation ; Esclavage ; Perfectionnisme ; Pragmatisme.*

TRANSPLANTATION D'ORGANES

En 1964, Jean Hamburger, pionnier de la transplantation de rein en France, qualifiait les problèmes moraux soulevés par cette intervention comme « les plus graves qu'il lui ait été donné de rencontrer [...] dans un domaine que l'homme n'avait jusqu'à ces dernières années jamais pénétré » (1964). Éminemment graves, ces problèmes lui paraissaient néanmoins solubles au regard du droit français comme de la philosophie morale. Hamburger érigeait le respect de la personne individuelle et de sa vie en commandement absolu, devant guider la conduite des praticiens et les décisions des profanes. Il y avait à ses yeux obligation pour les médecins de porter secours à toute personne en danger mortel, sans que des considérations d'utilité sociale ou de coût pour la collectivité interviennent. « Nous n'avons pas à philosopher [...] Le médecin ne doit pas se laisser distraire de l'objet clair et simple de son action : prolonger et guérir l'individu qui se confie à lui » *(ibid.)*. Vladimir Jankélévitch, titulaire de la chaire de philosophie morale à la Sorbonne, lui confiait son embarras devant les cas de conscience que pose aux praticiens l'accroissement de leur pouvoir : « Le choix du médecin souffre d'une tare originelle, il porte sur des données incommensurables de nature différente. Choisir entre le risque encouru par le donneur de greffe et le prix de la vie du receveur, entre la vie de l'enfant qui va naître et le risque auquel est exposée la mère, entre le danger de mort d'une action audacieuse et la promesse à terme d'une lente agonie, aucun de ces choix n'est par définition un problème de morale. La casuistique médicale est d'une nature telle que les principes de la morale ne suffisent pas, dans la plupart des cas, à dicter la décision du médecin. Bref, la morale, telle que nous la concevons aujourd'hui, ne peut rien pour vous » (cité par J. Hamburger, 1990, 138).

Trente ans plus tard, la greffe de rein est devenue un acte thérapeutique courant qui permet de sauver des centaines de milliers d'hommes hier condamnés par la défaillance irréversible de leur organe. La transplantation est possible pour la plupart des organes nobles : cœur, poumon, foie, hormis le cerveau que Jean Hamburger, expressément, excluait du futur. Le projet du médecin ne semble plus si simple, ni si clair. Le développe-

ment de la transplantation, qui apparaît comme la saine conséquence du droit à la santé affirmé par l'OMS et la plupart des constitutions politiques des États contemporains, a entraîné un certain nombre d'effets pervers. Il a révélé ou accentué les inégalités entre individus et entre nations et créé la possibilité d'un véritable marché d'organes, caractérisé par certains journalistes comme les prémisses d'un « ordre cannibale » où la fourniture de prothèses servant à remplacer les parties malades d'un individu se substituerait à la médecine de soins. La philosophie morale spontanée de la profession médicale est donc prise en défaut, et les praticiens se tournent à la fois vers le législateur qui doit encadrer leurs décisions et vers les moralistes, pour tenter une reconstruction qui s'impose.

La philosophie morale qui est actuellement en plein renouveau y trouve à son tour une opportunité légitime, en répondant aux questions émanant des sociétés contemporaines à l'égard de la santé publique, d'exprimer sa contribution à la crise de la modernité scientifique.

Du mythe à la réalisation des transplantations d'organes

Dans la plupart des civilisations anciennes on trouve des témoignages du rêve de l'homme de modifier son corps en empruntant certaines parties à d'autres espèces animales : centaures, sirènes, Minotaure. Dès le XX[e] s. avant notre ère, l'illustre médecin chinois Pien Siao, qui était doué du pouvoir magique de percevoir les viscères internes, se disait capable d'enlever un cœur et d'en remettre un autre. Plus près de nous, au XV[e] s. de notre ère, les peintres du Quattrocento ont représenté le miracle des deux frères chirurgiens saint Côme et saint Damien qui transplantèrent à leur sacristain, dont la jambe était dévorée par un chancre malin, une jambe prélevée sur le cadavre d'un Éthiopien récemment enseveli et, suprême délicatesse, qui retournèrent au cimetière pour restaurer l'intégrité du corps du défunt.

En France, c'est en 1952 que Jean Hamburger se lance dans l'aventure des transplantations d'organes en demandant aux chirurgiens de greffer au jeune Marius Renard – un charpentier de quinze ans dont le rein unique avait éclaté à la suite d'une chute – un des reins de sa mère. Cette date marque le début d'une série de premières historiques : en 1959, succès complet de deux greffes rénales entre des frères non jumeaux, réalisées à quelques semaines d'intervalle par l'équipe de l'hôpital Necker, et par celle de John Merrill et Joseph Murray à Boston ; 1962, transplantation rénale entre deux frères jumeaux non génétiquement identiques, par l'équipe de Necker ; deux ans plus tard, transplantation par la même équipe d'un rein provenant d'un cadavre – la jeune femme qui en bénéficia est toujours en vie trente ans après. En 1967, c'est cette fois la première greffe d'un cœur humain par Christian Barnard à Cape Town.

On imagine mal aujourd'hui le déchaînement de passions que suscita initialement le prélèvement d'organes, en vue de greffe, sur des êtres humains cliniquement morts. Il fallut plaider auprès des réanimateurs la limitation de l'acharnement thérapeutique chez des sujets dont les centres nerveux étaient irréversiblement détruits et obtenir que les autorités civiles et religieuses se rangent explicitement à cette manière de voir. En 1969 la mise en place d'une organisation puissante chargée de la coordination des prélèvements et de la répartition équitable des organes donna, en France, une impulsion décisive au développement des transplantations à partir d'organes de cadavres (France-Transplant, devenue en 1994 l'Établissement français des greffes).

Problèmes moraux au début des transplantations

En même temps qu'elle réalisait un rêve d'hier, la technique de la transplantation allait soulever des problèmes philosophiques et moraux sans précédent, impliquant d'abord le donneur et le receveur.

La volonté de guérir et de survivre du receveur comme le devoir de soigner apparaissaient comme des évidences. Chez un sujet pour qui l'absence de greffe signifiait la mort, le risque physique (lié au rejet de la greffe, ou à la transmission par le greffon d'un agent contaminant) était jugé négligeable. Certains moralistes évoquaient la possibilité d'un traumatisme psychique : modifications graves de la personnalité par atteinte de l'image de soi, ou sentiments de culpabilité envers le donneur. L'idée était alors profondément ancrée qu'une intervention n'est acceptable que sur un malade et non sur un sujet sain. La déclaration d'Helsinki stipule que « lors du traitement d'un malade, le médecin doit être libre de recourir à une nouvelle méthode diagnostique ou thérapeutique s'il juge que celle-ci offre un espoir de sauver la vie, rétablir la santé ou soulager les souffrances » (Association médicale mondiale, 1964). En osant remplacer un viscère malade par celui d'un autre individu, la médecine se mêlait de modifier les règles normales gouvernant la mise en place des structures du corps humain, et il fallait des circonstances exceptionnelles pour franchir le pas.

Les problèmes moraux semblaient se concentrer sur le donneur et différaient selon qu'il s'agissait d'un donneur vivant ou décédé. Chez le donneur vivant, seul se concevait le don d'organes régénérables ou dont le prélèvement ne saurait engendrer un préjudice sévère. La validité morale était assurée par l'obtention d'un consentement libre et éclairé du donneur potentiel, qui devait être parfaitement informé du risque qu'il courait, si minime soit-il, et des possibilités d'échec de la transplantation. Le prélèvement d'organe chez un individu mineur ou juridiquement protégé n'était pas jugé acceptable, à l'exception des prélèvements de tissus régénérables

(moelle osseuse) et de rein chez les jumeaux homozygotes.

Prélever des organes sur un cadavre ne semblait pas soulever dans les pays occidentaux de problème moral aussi difficile, une fois codifiés les critères de mort cérébrale. (Dans d'autres contextes culturels, comme au Japon, les croyances relatives à la mort faisaient au contraire prohiber les prélèvements d'organes de cadavres.) Le décès devait être constaté par deux médecins étrangers aux équipes de transplantation, pour éviter tout intéressement suspect des équipes chirurgicales.

Pour augmenter le nombre d'organes disponibles, la loi Caillavet de 1976 autorisa en France des prélèvements sur « le cadavre d'une personne n'ayant pas fait connaître de son vivant son refus d'un tel prélèvement ». C'est ce qu'on appelle le consentement présumé. Bien qu'un tel consentement soit mis en œuvre dans les circonstances ordinaires de la vie, le recours à cette forme de consentement pour la mutilation du cadavre constitue aux yeux de certains juristes une entorse grave aux principes d'un droit contractuel. Dans d'autres pays, par exemple au Canada, le prélèvement *post-mortem* n'était permis qu'à la condition que le donneur ait explicitement fait connaître de son vivant qu'il acceptait cette éventualité.

Problèmes philosophiques et moraux actuels

L'amélioration de la survie a eu pour conséquence l'essor spectaculaire du nombre des greffes : 3 500 greffes rénales en France en 1990, par exemple. Une situation de pénurie d'organes est alors apparue dans la plupart des pays, par rapport à la demande, entraînant des problèmes de décision médicale où il ne s'agissait plus de respecter des absolus mais de classer des priorités par rapport à des critères hétérogènes d'utilité sociale, de probabilité de survie, etc. On discuta sur l'opportunité d'une limite d'âge pour les candidats à la greffe rénale, sur les conditions auxquelles un alcoolique peut prétendre à une greffe de foie. La nécessité d'une telle casuistique mit les médecins dans une situation ressentie par nombre d'entre eux comme intolérable. La profession médicale jugea indispensable de recourir à l'avis de comités d'éthique et de surveillance pour garantir le caractère éthique de décisions dont elle voulait désormais partager les responsabilités avec d'autres instances. Ainsi, pour dissiper de fâcheuses équivoques, le Comité consultatif national d'éthique français, dans l'avis qu'il rendit sur l'expérimentation sur les sujets en état de mort cérébrale, bannit l'expression ancienne de « coma dépassé » (que l'on confondait avec « coma profond ») et rappela les cinq critères devant être réunis dans l'état de mort cérébrale autorisant le prélèvement d'organes (la perte de toute conscience, de tout réflexe issu du tronc cérébral, l'absence de toute autonomie respiratoire, l'immobilité absolue des globes oculaires et surtout l'observation d'un électro-encéphalogramme plat, pratiqué à six heures d'intervalle, davantage pour les jeunes enfants et les sujets intoxiqués).

Les médecins, revenant sur les critères qui les avaient guidés dans les premières années, éprouvèrent les insuffisances de leurs premières analyses et des législations qui avaient encadré le travail des pionniers.

En ce qui concerne le donneur vivant, il n'existe toujours pas de consensus sur les modalités de son consentement ni sur l'identité des personnes autorisées à le donner, hormis le cas des mineurs, dont on s'accorde à penser que le consentement ne suffit pas à autoriser un prélèvement. Le don d'un rein (et plus récemment d'un lobe de foie ou de poumon) était à l'origine réputé éthiquement acceptable si le donneur était apparenté au receveur, et cela se justifiait par le bon pronostic des greffes dites compatibles (similitudes dans le système tissulaire appelé HLA, analogue au système des groupes sanguins pour la transfusion). Avec l'apparition de puissants immunosuppresseurs comme la ciclosporine (1978), la possibilité d'utiliser des organes de donneurs vivants sans similitudes génétiques privilégiées conduisit à reconsidérer le problème : les liens affectifs entre deux êtres peuvent incontestablement inciter à la générosité d'un don, en dehors de toute relation de consanguinité. Simultanément se fit jour aussi l'éventualité de contrats de vente, illégaux au regard du droit, et dont il est toujours difficile de faire la preuve.

La loi Caillavet n'a pas eu en France les effets escomptés pour résoudre la pénurie d'organes de cadavre. Ce semi-échec amène à faire intervenir une dimension jusque-là occultée : l'engagement moral de la collectivité qui entoure receveur et donneur et sa conception du rapport entre les vivants, et entre les vivants et les morts. Devant les résistances implicites du corps médical et de la société, la loi Caillavet fut atténuée par une circulaire recommandant au médecin de consulter la famille en l'absence de déclaration explicite des intentions du défunt avant sa mort, ce qui freina considérablement les prélèvements et déconcerta les médecins, divisés sur la valeur de l'avis familial et l'opportunité de sa consultation. On a également proposé pour atténuer le malaise que chaque individu dispose d'un moyen simple pour exprimer sa volonté après avoir été clairement informé sur la législation en cours. Plusieurs pays ont adopté une procédure liant la déclaration d'intention à un acte de la vie civique, rendant compte de la nouvelle dimension collective intervenue dans la décision.

Ces nouveaux problèmes manifestent une difficulté occultée au cours des années pionnières. On ne saurait ramener la greffe à la relation du donneur et du receveur. Le geste fait intervenir la communauté ou la société tout entière qui fournit le cadre juridique et institutionnel, le support

financier et aussi une justification idéologique empruntée aux théories du don, dont Marcel Mauss a jadis fait la synthèse. D'autres valeurs morales doivent être prises en compte que les simples valeurs liées à l'individu, qui permettront peut-être de lever les apories auxquelles la généralisation de la transplantation nous a confrontés.

Le débat s'est d'abord engagé sur le terrain de l'inviolabilité du corps humain, support de la personne. Le législateur soulignait à cet égard la nécessité d'une restitution de l'aspect extérieur du cadavre. Avec l'extension des prélèvements multiples, on est amené à évoquer la disparition du cadavre et de l'indispensable substrat charnel du deuil. La question était déjà présente dans le christianisme primitif du statut du corps, prison-réceptacle ou au contraire temple d'origine divine, participant ou non à la définition de l'individu, longtemps avant que l'individualité soit énonçable en termes biologiques. Cette question réapparaît et impose de donner des limites à l'action chirurgicale, entrant en contradiction avec l'impératif de soin. Le dogme de la résurrection, dans les trois grandes religions en Occident, accorde une dignité certaine à l'intégrité du corps qui participe à la définition de la personne. Cependant, les représentants les plus autorisés de ces religions ont dans l'ensemble admis l'atteinte à l'intégrité du cadavre, compte tenu du devoir de solidarité avec les malades et du contexte d'urgence, et étant donné que la résurrection est celle d'un corps immatériel « glorieux », délivré des infirmités passées.

La loi Caillavet stipulait que le don d'organe est anonyme et gratuit. L'anonymat est destiné à protéger à la fois le donneur (par l'intermédiaire de sa famille) et le receveur de toute exigence ultérieure. La dette peut être considérée comme insolvable puisque le don est celui de la survie. D'abord exigée pour les dons de sang en France, la gratuité a été ensuite étendue dans ce pays à tous les produits et organes du corps. L'être humain tout entier, de ses organes nobles à ses éléments les plus ténus, comme ses cellules, est exclu des échanges commerciaux – il n'est pas une marchandise. Ces principes louables (réaffirmés en France par les lois du 29 juillet 1994) laissent subsister des interrogations sur la réalité sociale, nationale et internationale de la transplantation. Il existe une grave contradiction entre le devoir inconditionnel du médecin envers son patient et la reconnaissance tacite des inégalités manifestes qui subsistent entre groupes de malades. Ces inégalités, à l'échelle de la planète, ont provoqué de véritables trafics d'organes au mépris des législations prohibant ces trafics. L'inégalité entre pays industrialisés et pays en voie de développement peut avoir pour conséquence une division entre pays donneurs et receveurs et aggraver les disparités économiques d'un scandale humanitaire sans précédent.

Devant l'augmentation de la demande qui apparaît quasiment illimitée (transplantations itératives, remplacements d'organes multiples, à la limite greffes proposées comme remède au vieillissement), et devant l'existence de fait d'une population de donneurs potentiels dont le dénuement autorise toutes les tractations, deux positions extrêmes se dessinent, toutes les deux enracinées dans des philosophies morales qui ont leur cohérence et qui ont en commun de faire intervenir le corps social comme juge et arbitre des opérations médicales.

La première consiste à maintenir l'héritage des principes moraux jusque-là mis en œuvre et la valeur inconditionnelle de la vie et de la personne. Elle a le mérite de donner au médecin tous les moyens pour remplir ses obligations vis-à-vis de son malade, receveur potentiel. La deuxième consiste à envisager d'emblée les conséquences collectives des choix engagés et à rechercher, au-delà du bien individuel, un état du monde qui optimise l'utilisation des organes disponibles. La théorie de la décision permet de formaliser le problème et, passant en revue les critères de choix, de suggérer une hiérarchie des urgences en matière de greffes. On évite ainsi les dilemmes tragiques dans lesquels la profession médicale s'est débattue, et qui sont étroitement liés à la situation de pénurie des ressources rares. Par cette pénurie, il ne faut pas seulement entendre la pénurie d'organes, mais aussi celle des moyens matériels nécessaires à la poursuite des transplantations, devant l'inflation permanente des coûts médicaux.

La recherche d'une moralisation de l'entreprise médicale et de sa prise en charge par la collectivité impose de poser la question de l'identité du sujet moral qui pourrait élaborer une vision globale de la répartition de la santé. Ce sujet moral est-il l'État, ou un corps de sages, un conseil suprême dont il reste à définir les modalités de sélection et de fonctionnement ? En l'absence d'autorité tutélaire, un courant relativiste tend à renvoyer les décisions à des choix locaux, effectués par des individus ou des collectivités élaborant pour leur compte personnel des guides de décision. Il existe également un courant qui envisage de remettre en question certains principes de droit, comme le caractère extra-patrimonial et non inaliénable du corps humain, qui admet par conséquent de fixer un prix dans certaines conditions pour la cession d'organes et donne un rôle régulateur aux États ou aux organisations internationales. La moindre moralité de cette solution aurait pour contrepartie un réalisme plus grand et éviterait le reproche de la belle âme fait souvent aux éthiciens. Cette dernière position est condamnée par la plupart des pays mais elle a trouvé aux États-Unis et dans certains pays en voie de développement un certain écho.

Une dernière éventualité serait le développement de la xénotransplantation. Malgré les échecs des premières tentatives de xénogreffe chez l'homme, les progrès accomplis dans la connais-

sance des mécanismes d'induction de tolérance des xénogreffes expérimentales, et l'émergence des possibilités d'humaniser » des organes animaux par transgénèse (transfert de gènes afin de limiter leur reconnaissance par le système immunitaire), permettent d'envisager à l'avenir de pouvoir pallier la pénurie d'organes humains par le recours à des organes d'autres espèces animales. La xénotransplantation, si elle se développe, aurait le mérite d'éviter le décès de nombreux receveurs potentiels mais soulèverait des problèmes moraux d'une autre nature et notamment celui de la disponibilité de l'animal pour l'homme.

En conclusion, la transplantation d'organes pose des problèmes difficiles mais, dans la mesure où l'on ne dispose pas d'autres recours pour certaines affections, il serait moralement contestable de freiner le développement de cette thérapeutique. Or, il est bien vrai qu'aucune autre intervention médicale n'opère une alliance aussi audacieuse entre les vivants et les morts. Les garanties par lesquelles les équipes protègent le donneur, qu'il soit vivant ou mort, et les principes d'anonymat, de gratuité et de consentement libre exigés avant tout prélèvement, sont une stratégie pour éviter que la dignité humaine n'apparaisse violée. Dans la mesure où chaque année des milliers de patients dans le monde (et plus de la moitié sont des enfants) meurent faute de greffons, la médecine, en l'état actuel de ses connaissances, tient qu'elle a besoin de la transplantation d'organes, et elle fait en sorte qu'elle « sauve » le receveur sans léser le donneur. Ainsi se développe une solidarité qui lie les vivants et les morts par un don aussi intime qu'essentiel. Il est important que le public soit éduqué à cette forme unique de service rendu, et notamment les jeunes générations, qu'il faut sensibiliser à ces nouveaux aspects de la médecine, en stimulant une réflexion personnelle et, le cas échéant, une libre acceptation du prélèvement. Ainsi la mort d'un être humain, au-delà du désespoir où elle jette ses proches, maintient en sauvant d'autres individus une sorte de foi positive et une solidarité sans laquelle, en effet, la vie ne subsiste pas. La philosophie de la greffe pourrait tenir en deux mots simples : espérance, fraternité.

● DESCAMPS B., « Transplantations d'organes. Nouveaux problèmes éthiques », *Actes du colloque Biologie et devenir de l'homme* (1976), Univ. de Paris (MURS), McGraw-Hill, 23-24. — HAMBURGER J., « Réflexions sur la transplantation du rein chez l'homme », *Bruxelles-Médical,* 1961, 40, 1405-1410 ; *La Puissance et la fragilité. Vingt ans après,* Paris, Flammarion, 1990 ; « L'aventure de la transplantation rénale », *Bioéthique,* 1991, 2, 6, 9. — HAMBURGER J., CROSNIER J. & DORMONT J., « Problèmes moraux posés par les méthodes de suppléance et de transplantation d'organes », *Revue française d'Études cliniques et biologiques,* 9, 1964, 587-591.

▶ ARNOUX I., *Les Droits de l'être humain sur son corps,* Bordeaux, Presses Univ. de Bordeaux, 1994. — BAUD J.-P., 1993, *L'Affaire de la main volée. Une histoire juridique du corps,* Paris, Le Seuil, 1993. — CHERRY J. M., *Persons and Their Bodies - Rights, Responsibilities, Relationships,* Dordrecht, Kluwer, 1999. — DESCAMPS-LATSCHA B., « Les dons d'organes », *L'Homme et la Santé.* Paris, Le Seuil, 1992, 300-303. — ELSTER J. & HERPIN N., *Éthique des choix médicaux,* Arles, Actes Sud, 1992. — ENGELHARDT Jr. H. T., « Shattuck lecture - Allocating scarce medical resources and the availability of organ transplantation », *New England Journal of Medicine,* 311, 5 juil. 1984, 66-77. — FAGOT-LARGEAULT A., *L'homme bio-éthique,* Paris, Maloine, 1985 ; « Problèmes d'éthique médicale posés par de nouvelles techniques thérapeutiques : greffes d'organes, de tissus et de cellules », *in* LIVET P., *L'Éthique à la croisée des savoirs,* Paris, Vrin, 1996. — FEUILLET-LE MINTIER B., *Les Lois « bioéthique » à l'épreuve des faits,* Paris, PUF, 1999. — GUNMANN R. D., « Facing organ allocation issues », *Ethics, Justice and Commerce in Organ Replacement Therapy,* Munich, Springer-Verlag, 1990. — KREIS H., « Réflexions sur l'éthique de la transplantation d'organes », *Bioéthique,* 2, 1991, 10-16. — MOULIN A. M., « Body parts. The modern dilemma », *Transplantation Previews,* 1993, 25, 33-35. — QUÉRÉ F., *L'Éthique et la vie,* Paris, Odile Jacob, 1990. — SCOWEN Sir E., « The human body - whose property and whose profit ? », *Dispatches, 1 (1),* 1-3 (Centre of Medical Law and Ethics, Londres, King's College). — SHELTON W. éd., *The ethics of organ transplantation*, Amsterdam ; New York, Elsevier Science, 2001. — SNOW N. E. éd., *Stem cell research : New frontiers in science and ethics*, Notre Dame, Ind. Univ. of Notre Dame Press, 2003. — TEN HAVE H. A. & WELIE J. V., *Ownership of the Human Body,* Dordrecht, Kluwer, 1998. — THORNE E. D., « Tissue transplants : the dilemma of the body's growing value », *Public Interest,* 98, 1990, 37-48. — VEACH R. M., « The ethics of xenografts », *Transpl. Proc.* 18, 1986, 93-97. — YOUNGNER S. J., ANDERSON M. W. & SCHAPIRO R. éd., *Transplanting human tissue : Ethics, policy, and practice*, Oxford/New York, Oxford Univ. Press, 2004. — Coll. ; Comité Consultatif National d'Éthique pour les sciences de la vie et de la santé (CCNE, 1993), *Xᵉ anniversaire. Les avis de 1983 à 1993,* INSERM-CDIE, 71, rue Saint-Dominique, 75007 Paris. — *Éthique et transplantation.* 5ᵉ séminaire du Club de la transplantation, Cilag, Abbaye des Vaux de Cernay, 1993. — CCNE, « Éthique et xénotransplantation », in *Les Cahiers du Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé,* n° 21, Paris, CCNE, 1999.

Béatrice DESCHAMPS-LATSCHA
France QUÉRÉ
Anne-Marie MOULIN

→ *Bioéthique ; Clonage ; Gènes , Judaïsme rabbinique ; Médicale (Éthique) , Vie et mort.*

TRAVAIL

Propriété, richesse, travail

Le travail serait une invention moderne. Locke en fait l'origine de la propriété, Smith fonde la richesse sur la valeur d'échange créée par le travail. Marx, enfin, affirme le travail pour lui-même, comme l'essence de l'humanité. La propriété qui jusqu'alors, était une catégorie principalement juridique devient une catégorie morale ; l'enrichissement, désir classiquement condamné, est consi-

déré comme une conduite rationnelle et honorable. Décrié par la philosophie antique, associé, dans la tradition chrétienne, à la peine et à la souffrance, signe d'exclusion, le travail est hautement valorisé : ce qui était une punition, devient puissance de création.

Le développement de la vision économique du monde met au centre du débat moral des catégories qui jusque-là lui échappaient, ou étaient qualifiées négativement. Y a-t-il eu, pour autant, invention de valeurs nouvelles ? Marx ne peut promouvoir le travail comme valeur centrale de son système social qu'en reprenant, contre la propriété et l'enrichissement privés, les critiques traditionnelles : comme celles-ci il n'y voit qu'égoïsme et intérêt particulier destructeur du lien social. Mais le travail lui-même peut-il prétendre à qualifier l'humain ? Toute une critique contemporaine, d'inspiration heideggérienne, considère que cette philosophie du travail n'est que la réduction des activités humaines aux seules nécessités de la conservation de l'existence, et en appelle, pour caractériser la dimension véritablement morale de la vie humaine, à une reprise des qualifications et des distinctions antiques.

Celles-ci avaient-elles véritablement disparu ? La critique contemporaine a montré, en effet, que ce qui, dans la modernité, prétend à une nouveauté radicale, l'invention du travail, peut être saisi à l'aide de catégories élaborées dès l'Antiquité : la matière et la forme, la production et l'action, l'échange et l'usage, le travail et le loisir... C'est ce paradoxe qu'il faut expliquer.

Les catégories substantielles de l'analyse

Il n'existe pas, dans l'Antiquité grecque et latine, de terme qui permette d'appréhender le travail comme une fonction unique, à la fois unifiante et spécifique. On trouve, soit une désignation des métiers séparés, soit des termes généraux pour qualifier l'activité, qu'elle soit ou non accompagnée de dépense physique. Le travail ne se saisit pas comme une généralité indépendante, il est subordonné à une série d'oppositions.

Activité servile, le travail fait partie de la vie domestique, celle de l'*oikos* / οἶκος, séparée de la vie publique de la cité, de la *polis* / πόλις, seul lieu de complète qualification morale, à l'époque classique. Sans doute, les morales hellénistiques, stoïcienne, épicurienne, ou sceptique, disjoignent-elles moralité et citoyenneté, et le statut d'esclave n'interdit plus d'avoir accès à l'excellence morale, mais celle-ci s'atteint dans un état de paix et de repos, à l'opposé de toute activité : la moralité continue d'être liée au loisir, à la quête intellectuelle que sa disponibilité rend possible. Simple dépense de force physique, tout entier tourné vers la satisfaction de besoins privés, le travail servile ne peut être vecteur d'aucune moralité.

Les artisans exercent leurs activités en dehors de l'*oikos*, au service d'un public, de la communauté, non d'un individu particulier. Mais, si le destinataire change, le travail artisanal, comme celui des esclaves, fait partie des « tâches indispensables », pourvoit aux nécessités de l'existence, dans une société qui lie la liberté au loisir. Aussi les activités des artisans ne suffisent-elles pas à les qualifier pour la vie de la cité. Les techniques spécialisent et séparent, elles sont du domaine de l'intérêt privé et du besoin, hors du domaine de la citoyenneté, qui est celui d'une vie menée en commun, dans l'amitié. L'exercice des métiers manuels est socialement déprécié : ils abîment l'âme et le corps, mettent ceux qui s'y livrent dans la « bassesse ».

Cependant, l'importance morale de la peine, de l'exercice et du travail est une idée fréquente chez les sophistes. Prodicos développe, dans le mythe d'Héraclès, le thème de la vertu choisissant la route de l'effort pénible : « De ce qui est véritablement beau et bon les dieux ne donnent rien aux hommes, si ce n'est au prix de peines et de soins diligents » (Xénophon, *Les Mémorables*, II, I, 27). Dans une telle conception de l'action, qui ne se limite pas aux rapports entre l'homme et la nature, mais engage aussi les rapports politiques et religieux, le succès vient récompenser la capacité à tirer, dans un monde mouvant, la réussite à soi, à force d'énergie et parce que l'on a su saisir le moment favorable. Cette vision est conforme à la distinction sophistique entre *physis* / φύσις et *nomos* / νομός : dans une nature mécanique, se transformant de façon continue, l'art humain n'introduit que tardivement une configuration précaire et accidentelle : si du bois d'un lit enfoui en terre quelque chose pouvait repousser, selon Antiphon, ce ne serait pas un lit, mais du bois. En faisant du travail une relation heureuse avec les hommes, les dieux ou la nature, la conception sophistique maintient une indistinction qui laisse ouverte la possibilité d'une qualification morale du labeur ou de la besogne. Platon et Aristote mènent, sur les plans ontologique et éthique, une critique qui dissipe cette confusion et fixe les catégories dans lesquelles vont être pensés le travail et son rapport à la moralité : selon la matière et la forme, la production et l'usage.

Dans le *Timée*, Platon montre que créer, c'est produire selon un modèle : « Toute œuvre dont l'ouvrier aura fixé son regard sur ce qui se conserve toujours identique, utilisant un tel objet pour modèle, afin d'en reproduire l'essence et les propriétés, cette œuvre sera belle nécessairement » (28 *a*). Cette vision démiurgique de la cosmogonie fournit le paradigme de la fabrication des objets par l'art humain : c'est le regard tourné vers la forme que l'artisan produit son objet. Chaque œuvre doit être faite suivant son modèle propre. Cela permet à Platon d'opposer, à l'idée sophistique d'une technique universelle applicable à toute situation, celle d'une spécialisation des tâches correspondant à la diversité des besoins. Il développe ainsi l'idée d'une unité organique de la société, où chacun fait ce qu'il a à faire, sans se

mêler de ce que font les autres. De cette hiérarchie des spécialités, la richesse n'est pas la mesure, au contraire : elle brouille les catégories et efface les distinctions en faisant croire à celui qui a obtenu quelque succès dans son entreprise, que l'argent lui donne accès à d'autres fonctions. L'appétit des richesses détourne l'individu de l'unité commune, laissant s'établir un foisonnement indistinct de désirs, dans une égalité nivelante. Richesse et juste exercice du pouvoir sont incompatibles : la vertu des gardiens doit être mise à l'écart de la contamination corruptrice des richesses. C'est ce qui justifie la propriété collective et la vie communautaire des gardiens.

L'homme de métier dispose d'un savoir, mais ce savoir n'est pas un savoir moral : une chose est le savoir propre à la réalisation d'un objet, autre chose est celui qui concerne son utilisation. Celui qui fabrique la lyre ne sait pas en jouer, le médecin ne sait que maintenir une vie qu'il s'agit d'orienter vers le bien : reprenant la distinction, présente chez les sophistes, entre production et usage, Platon en fait une séparation qui met du côté de l'usage une régulation morale qui échappe au producteur. La distinction que fait Aristote entre *poiésis* / ποίησις (production), moyen au service d'une fin, et *praxis* / πρᾶξις (action), qui contient sa fin en elle-même, subordonne la première à la seconde, et désigne l'usage comme le domaine où peut s'apprécier la fin naturelle d'un objet ; ce n'est pas le producteur, mais l'utilisateur, destinataire de l'objet produit, qui en est juge et peut bien en user. D'où la supériorité de l'œuvre, qui dure, sur l'activité qui l'a produite. D'où, surtout, la primauté de l'usage sur l'échange : celui-ci n'existe qu'en vue de l'usage, aussi Aristote condamne-t-il la chrématistique, la recherche de l'enrichissement pour lui-même, comme une activité qui, ayant promu un moyen au rang de fin, est nécessairement illimitée. Le commerce d'argent, ou le prêt à intérêt, est, de ce point de vue, doublement condamnable, puisque, l'argent n'étant qu'un moyen d'échange, c'est du moyen d'un moyen que l'on fait une fin.

C'est également dans la distinction entre *poiésis* et *praxis*, que se fixe le statut de l'esclave et du travail qu'il accomplit. Du point de vue de la *poiésis*, l'esclave est un « instrument animé », semblable et substituable à d'autres instruments, animaux ou machines. Quand Aristote évoque le temps où les navettes fonctionneraient toutes seules, et où l'on n'aurait plus besoin d'esclaves (*Pol.* I, 4, 1253 *b*), il n'anticipe pas un progrès technique libérateur, mais il affirme la nature instrumentale de l'esclave, c'est-à-dire la neutralité du travail, considéré comme un moyen : l'activité productrice ne qualifie pas celui qui s'y livre, elle ne permet pas de faire la différence entre l'esclave et l'homme libre, entre l'ouvrier et le citoyen. Ce qui qualifie l'esclave comme tel, c'est le rapport entre celui qui commande et celui qui est commandé, rapport qu'il faut définir d'après une finalité morale, celle de la famille : « La vie est action et non production, c'est pourquoi l'esclave est un exécutant parmi ceux qui sont destinés à l'action » (*Pol.*, I, 4, 1254 *a*).

La subordination de la production et de l'échange à l'usage, la primauté de la finalité morale sur l'instrumentalité technique conduisent à soumettre les rapports entre les choses aux rapports entre les hommes. L'égalité de valeur entre des choses, des souliers et une maison, par exemple, qui s'établit dans l'échange, n'est que la médiation d'un rapport entre des personnes : c'est entre les producteurs, et pas seulement entre les produits, qu'il doit y avoir « rapport proportionnel » : la maison doit être aux souliers, « comme un architecte est à un cordonnier », car cette « réciprocité entre les rapports fait subsister la cité » (*Eth. Nic.* V, 8, 1133 *a*). L'individu est moins étroitement subordonné au tout qu'il ne se trouve inséré dans une série hiérarchisée de distinctions morales et sociales. Aristote critique l'idée platonicienne d'une communauté des biens en arguant que « les individus s'occupent principalement de ce qui leur est propre et moins de ce qui leur est commun » (*Pol.* II, 3, 1261 *b*). Il ne s'agit donc pas pour lui d'étendre à la cité tout entière l'unité de la famille, mais de bien ordonner les distinctions entre *oikos* et *polis*, *poiésis* et *praxis*, travail et loisir, entre activités indispensables, soumises à la nécessité, et activités tendant au bien. Les catégories aristotéliciennes resteront, jusqu'au XVIII[e] s., celles qui permettent d'articuler les activités individuelles orientées vers le profit et le souci de l'intérêt commun : la prospérité avec la puissance, l'initiative et l'enrichissement privés avec l'administration de la justice sociale.

Ce maintien des catégories aristotéliciennes a été d'autant plus aisé que, si le christianisme apporte, dans le monde antique, des principes éthiques nouveaux, ceux-ci ne remettent pas fondamentalement en cause, en ce qui concerne le travail et la richesse, les distinctions antérieures. La référence au péché originel viendrait plutôt les renforcer. Saint Augustin voit dans la convoitise de l'argent et des biens l'un des trois grands péchés de l'homme déchu, et le droit médiéval condamne le prêt à intérêt. Le travail continue à caractériser la condition naturelle de l'humanité mais, qu'il s'agisse d'une humanité déchue conduit à insister sur la fatigue, le caractère pénible d'un travail, que son étymologie rattache au nom d'un instrument de torture *(trepalium)*. Qui dit sort commun ne dit pas cependant pas condition universelle, et le travail reste lié à l'indignité sociale : la conception hiérarchique de la société médiévale, qui distingue entre trois ordres, fait que le gros de ceux qui travaillent permet aux autres de prier ou de faire la guerre pour le salut commun. Mais cette vision unitaire désigne à la charité ceux qui, par leur pauvreté et leur souffrance, témoignent pour toute

l'humanité. En effet le travail, précisément parce qu'il est pénible et décrié, peut avoir un rôle de rédemption. Les moines, qui, par humilité, s'obligent à travailler, contribuent à donner une valeur au travail, sans que celui-ci change de nature. D'autre part, la fusion, dans la théologie chrétienne, de l'enseignement biblique et de la philosophie gréco-latine, conduit à interpréter la Création, non plus comme la conséquence de la parole divine, mais, en termes démiurgiques, comme une œuvre. Entre l'activité dégradante, le labeur physique des humbles et l'acte divin, se maintient la dualité du travail et de l'œuvre. La modernité va tenter d'y mettre fin.

Propriété

L'entrée en scène philosophique d'une conception positive du travail se fait chez Locke. La question est de savoir ce qui peut justifier que l'on passe de la jouissance commune de la terre, accordée par Dieu aux hommes, à son appropriation privative par un seul individu, à l'exclusion de tous les autres. Locke prend l'exemple de la cueillette, pour montrer que l'appropriation finale, la consommation, suppose une acquisition première, le geste élémentaire qui détache le fruit. Le travail est ainsi présenté comme une activité physique, mouvement animal au service du mouvement vital, qui vise à la conservation de l'existence. L'usage est avant tout consommation de l'objet retiré, par le travail, de la matière indivise. Au « travail de mon corps », Locke joint « l'œuvre de mes mains » (2ᵉ t., § 27) : ce qui fonde la propriété comme droit, c'est que la chose créée est dans la dépendance de celui qui l'a faite. Locke transfère de Dieu à l'homme l'argument théologique du *workmanship*, du droit du fabricant sur son ouvrage. La comparaison entre Dieu et l'homme sépare celui-ci du reste de la nature, à laquelle il s'oppose et qu'il peut s'approprier. C'est le *maker's argument* : comme Dieu, l'homme connaît ce qu'il a fait parce qu'il l'a créé selon un archétype, le travail n'est pas seulement une forme imposée à la matière, il crée un nouvel objet, qui est la chose de celui qui l'a faite. Le travail est source de valeur : « c'est bien le travail qui donne à toute chose sa valeur propre » (2ᵉ t., § 40).

Cette conception extrêmement générale du travail, qui en réunit deux aspects jusque-là séparés, met sur le même plan le faire et l'agir, et engage, du physique au moral, l'individu tout entier : Locke place dans une série continue, celle de la vie, de la liberté et des biens, l'unité de la personne, sujet juridique et moral ; le « propre », alors, s'entend de l'identité personnelle, comme de la propriété des choses. La justification de la propriété par le travail affirme la rationalité des conduites d'acquisition. Locke dit ainsi la supériorité morale de « l'homme d'industrie et de raison » sur « l'homme querelleur et chicanier qui satisfait son caprice et sa cupidité » (2ᵉ t., § 34). Cela ne suffit pas cependant à rendre moral l'enrichissement illimité : la consommation, qui justifie l'appropriation, en fixe aussi les limites ; il est exclu que la propriété conduise au gaspillage, ou se fasse au détriment des autres hommes. L'invention de la monnaie lève ces restrictions, mais n'échappe pas aux règles de l'usage. Locke présente la monnaie, de façon très aristotélicienne, comme un intermédiaire des échanges, qui est le résultat d'une convention entre les hommes, non un rapport entre les choses. Son développement provoque des conflits qui rendent nécessaire l'institution des sociétés politiques. La société civile reste donc une communauté politique, ordonnée au souci de la liberté, et les rapports entre les hommes ne s'analysent pas comme des rapports entre les choses.

Richesse

C'est en intégrant le travail dans la relation d'échange qu'Adam Smith peut montrer que le désir d'enrichissement est socialement bénéfique. Ce faisant, il apporte une réponse à une autre question que celle à laquelle Locke avait donné solution : non pas la justification de la propriété mais la réponse au problème moral que pose la richesse de quelques-uns dans une société marquée par la pauvreté.

En publiant, en 1714, la *Fable des abeilles*, Mandeville avait fait scandale. Il y montrait comment une ruche, livrée à la corruption et au désir des richesses, était prospère et puissante, alors que la nostalgie qui la ramenait à la vertu n'induisait que misère, paresse et dépopulation. Il semblait ainsi, au rebours de Platon, prendre parti pour la corruption contre la vertu. La querelle du luxe, qui s'ensuivit, montre l'enjeu du débat : en proposant de définir le luxe comme tout ce qui excède les strictes nécessités de la subsistance, Mandeville banalise le luxe et avance une conception unifiée de la richesse où s'annule la hiérarchie traditionnelle des besoins, entre le nécessaire, l'utile et le superflu. Mais, en même temps, sont exclus de la richesse tous ceux qui sont réduits à la subsistance, les pauvres, contraints à travailler. La réflexion de Mandeville s'inscrit dans une société marquée par la dualité sociale et la subordination ; son argument central est en effet que la dépense des riches salarie les pauvres et leur permet de vivre. Tel est le « bénéfice public » des « vices privés ». Mandeville n'avance pas de nouvelles valeurs, il continue à lier la richesse à la cupidité et à la corruption et, à sa suite, Hume considère que « cette avidité d'acquérir des biens pour nous-mêmes et nos amis les plus proches est insatiable, perpétuelle, universelle et directement destructive de la société » (*Traité de la nature humaine*, III, II, II, p. 92) : son jugement reprend celui de Platon. Ce qui l'en sépare c'est la façon de maintenir le lien social : non pas par la frugalité et la modéra-

tion, mais en trouvant comment « réguler » et « contenir » cette passion. Cela conduit à un déplacement de la rationalité morale de la détermination des motifs à l'appréciation des effets. Cette rationalité est celle de la « main invisible » qu'Adam Smith, dans la *Théorie des sentiments moraux* (p. 212), montre à l'œuvre dans la dépense des riches : « Une main invisible semble les forcer à concourir à la même distribution des choses nécessaires qui aurait eu lieu si la terre eût été donnée en égale portion à chacun de ses habitants ; et ainsi, sans en avoir l'intention, sans même le savoir, le riche sert l'intérêt social et la multiplication de l'espèce humaine. »

En analysant dans *Les Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations [RDN],* le mécanisme qui lie la dépense ostentatoire du riche à la consommation du pauvre, Smith fait apparaître le rapport, interne à la production, qui lie le capital au travail. Il ne montre pas seulement que l'accumulation momentanée de richesses ne se fait pas au détriment des pauvres, il explique surtout comment cette accumulation peut se reproduire. Ce n'est donc pas directement la dépense des riches mais l'investissement du capital qui accroît la capacité à salarier. L'échange fondamental ne se fait pas entre les pauvres et les riches mais entre salariés et capitalistes. Il obéit aux lois générales de l'échange qui font du travail la mesure de la valeur réelle. Avec Adam Smith s'impose la vision économique du monde. Le travail, dégagé des fonctions sociales dans lesquelles il s'insérait, devient une grandeur abstraite, en même temps qu'une représentation unifiante. La théorie de la valeur-travail rapporte directement les marchandises les unes aux autres. L'échange n'est plus cet intermédiaire transitoire entre des biens singuliers qui trouvent leur spécificité dans l'usage. L'argent n'est qu'un bien parmi d'autres, et les biens sont des marchandises, chacune représentant sa valeur dans la série illimitée des autres. La possession ne s'accomplit plus seulement dans l'usage, la richesse est pouvoir, pouvoir d'acheter ou de commander des valeurs équivalentes, « droit de commandement sur tout le travail d'autrui, ou sur tout le produit de ce travail existant alors au marché » (*RDN*, I, 5, t. I, p. 100). Le capital apparaît ainsi comme la forme par excellence de commandement sur le travail d'autrui.

La relation entre le capital et le travail est une relation inégale, mais c'est une relation interne à la production. Du « travail productif », Smith distingue « le travail improductif », opposant le revenu immédiatement consommé qui entretient des domestiques, salariés improductifs, et l'investissement du capital qui entretient des salariés productifs. L'industrie et la frugalité des villes manufacturières prennent la place de la fainéantise qui prévaut dans les villes de cour. La réhabilitation du désir d'enrichissement illimité passe par une théorie de l'accumulation, que justifient les valeurs ascétiques de l'épargne. À « la passion pour les jouissances actuelles » qui porte à dépenser, mais reste « en général passagère et accidentelle », Smith peut opposer le « désir d'améliorer notre sort, désir qui est en général, à la vérité, calme et sans passion, mais qui naît avec nous et ne nous quitte qu'au tombeau » (*ibid.*, II, 3, t. I, p. 429), désir commun à tous les hommes. L'homme économique est celui que des besoins toujours renaissants poussent à travailler continûment.

Dans cette association de la jouissance et du travail, les représentations anciennes demeurent. Smith n'abolit pas la dualité de l'œuvre et du travail. La division du travail, condition de l'accroissement de la productivité, n'est pas un projet conscient, mais un résultat involontaire. Elle se développe par la décomposition du procès de travail en unités de plus en plus simples. Le travail reste, chez Smith, « toil and trouble », dépense pénible de force physique, condition naturelle de l'humanité identique à travers les âges. Aussi est-ce « l'homme aux écus », le capitaliste qui a su épargner, qui témoigne des progrès de l'humanité. Le travail salarié rappelle plutôt ce qui, dans les sociétés modernes, tient encore de la nature. Smith déplore l'abrutissement et la déshumanisation des masses laborieuses auxquels conduit l'intensification de la division du travail. La vision économique du monde n'invente pas, avec le travail, un principe éthique nouveau. Elle tend seulement à l'uniformité, en faisant, de la condition commune de l'humanité, une condition universelle. Dans l'*Encyclopédie*, le travail est défini comme « l'occupation journalière à laquelle l'homme est condamné par son besoin, et à laquelle il doit en même temps sa santé, sa subsistance, sa sérénité, son bon sens, et sa vertu peut-être ». C'est toujours la conception chrétienne, mais la vision juridique moderne, celle de l'égalité des droits, en rejette la réalisation hiérarchique. L'égalité prend le relais de l'humilité pour faire du travail une nécessité individuelle. Médecin et moraliste, Cabanis affirme, en 1795 : « le travail honore l'homme : il ennoblit, il consacre toutes ses jouissances. Nul ne peut secouer ce joug imposé par notre condition sans se dégrader et sans perdre sa liberté » (*Rapports du physique et du moral de l'homme*, 1795, 2e éd., Paris, 1805, 2 vol., 1, p. 30). Le travail n'est pas la nouveauté de l'économie moderne, il est au contraire ce qui demeure des catégories anciennes, donnant une assise substantielle à ce qui, sinon, ne serait que le calcul formel de la rationalité des intérêts.

Travail

Marx rejette toute justification téléologique de la rationalité morale : il n'y a pas de compromission possible avec « les eaux glacées du calcul égoïste ». L'économie politique bourgeoise se contredit, elle fait du travail la source de toute valeur et de toute richesse, tout en mettant la propriété,

non le travailleur, au centre de la société. Aussi méconnaît-elle la vérité du travail. Marx reproche à Smith de conserver la vision chrétienne du travail, vision négative, qui en fait un sacrifice, alors qu'il s'agit d'« une activité positive, créatrice » (*Œuvres,* II, p. 292).

Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel avait déjà tiré de Locke la conséquence qui s'impose : dès lors que l'usage n'est plus que consommation, le travail l'emporte sur la jouissance. Dans les deux cas, il s'agit d'un rapport à la nature qui vise sa destruction. Mais la jouissance du maître est destruction immédiate de l'objet, alors que le travail de l'esclave diffère la destruction, le temps d'une transformation : l'esclave impose sa forme à la matière et s'y reconnaît. Le travail, ainsi assimilé à l'œuvre, est pour Hegel cet intermédiaire qui permet à l'homme de se rapporter à lui-même en s'extériorisant. C'est ce qu'il nomme culture, qu'il oppose à la nature, montrant que le travail, par lequel l'homme se libère de la naturalité immédiate, se fait dans le temps, et difficilement, créant un monde qui est celui de l'Esprit. La dimension universelle de l'Esprit ne se saisit pas dans le travail : celui-ci reste une habileté particulière. Contre l'idéalisme hégélien, Marx pose la dimension naturelle du travail, « acte qui se passe entre l'homme et la nature », sans que l'homme s'en distingue : « L'homme y joue lui-même, vis-à-vis de la nature, le rôle d'une puissance naturelle », c'est une manifestation de la vie qui met « en mouvement » les « forces » du corps humain, ce que Marx désigne comme « un processus d'échanges organiques », un « métabolisme ». Cependant, lorsqu'il définit le caractère spécifiquement humain du travail, il fait intervenir le *maker's argument,* celui de l'archétype selon lequel on agit : « Ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. Le résultat auquel il aboutit préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur. » Cela en fait une œuvre entièrement nouvelle : « Ce n'est pas qu'il opère seulement un changement de forme dans les matières naturelles, il y réalise du même coup son propre but dont il a conscience » (*Le Capital*, livre I, 3ᵉ section, chap. 7, p. 139).

Marx généralise ainsi à toute l'activité humaine le modèle du *workmanship* ; non seulement nous ne pouvons connaître que ce que nous avons fait, mais la connaissance elle-même est un résultat de ce que nous faisons, dont le modèle est le travail généralisé, c'est-à-dire l'industrie : « L'industrie est le rapport historique réel de la nature – donc des sciences de la nature – avec l'homme » (*Œuvres*, II, p. 86). L'insistance matérialiste de Marx sur la résistance et l'extériorité de la nature, dont il faut respecter les lois, l'amène à mettre en avant la dimension instrumentale et productive d'une raison technicienne, qui est en même temps une raison sociale. Le travail est un rapport entre l'homme et la nature qui passe par les autres hommes, car il est l'activité qui, séparant l'homme de la nature, le distingue des animaux et l'installe dans l'histoire, c'est-à-dire dans une dimension collective et sociale. La production est considérée comme le rapport social fondamental, en lequel se résout toute la diversité des formes sociales : « La religion, la famille, l'État, le droit, la morale, la science, l'art, etc., ne sont que des modes particuliers de la production et tombent sous sa loi universelle » (*Œuvres*, II, p. 80). L'humanité se produit elle-même en produisant les choses : c'est parce que la *poiésis* est auto-poiétique, qu'elle a valeur de *praxis*. En réalisant l'essence humaine, le travail devient action qui contient sa propre fin.

Mais la capacité du travail à créer le monde de l'homme n'est vraie que dans la dimension collective, ou générique, de l'humanité. Dans les sociétés où la socialisation du travail se réalise au travers de l'appropriation privée et du marché étendu à la vente de la force de travail, la réalité du travail, pour les individus, n'est pas sa liberté mais son aliénation. Loin d'être, conformément à son essence, une activité de domination de la nature, où l'humanité trouve sa liberté, la production devient soumission à des rapports sociaux, dans lesquels les hommes entrent nécessairement, et qui s'imposent à eux comme une loi naturelle. L'aliénation inverse le naturel et le social : le moment où s'effectue l'exploitation (l'appropriation par le capitaliste de la plus-value créée par le travail de l'ouvrier) est celui où s'efface la différence entre le travail actif de l'ouvrier (producteur de valeur) et le travail incorporé dans la machine ou la matière première (qui est simplement transmis à l'objet produit). Dans l'esprit du capitaliste, le travailleur n'apparaît plus que comme une force naturelle, une simple « force de travail vivante », non comme un sujet, « l'individualité douée d'une âme n'est qu'un vivant appendice solidaire de la machine » (*Œuvres,* II, p. 287-288). Le développement du collectif se fait au détriment de l'individuel, la grande industrie pousse à son point extrême la séparation de l'œuvre et du travail, elle met face à face toute la puissance technique et scientifique unifiée et concentrée dans la machine et le travailleur parcellarisé, « individu morcelé, porte-douleur d'une fonction productive de détail » (*Le Capital*, I, 4ᵉ section, chap. XV, p. 350).

Mettre fin à l'aliénation, c'est construire un système social, où les rapports sociaux n'ont plus l'opacité et l'extériorité d'une nature. Dans la communauté des « travailleurs librement associés », les produits du travail ne se présentent plus sous la forme-valeur de la marchandise, où se dissimule, dans l'appropriation privée, la nature sociale du travail. L'utopie de Marx est un système du travail d'où la richesse monétaire dispa-

raît pour apparaître sous sa forme directe d'abondance matérielle : la règle de distribution ne sera plus « à chacun selon ses mérites » mais « à chacun selon ses besoins ». Le travail alors devient conforme à son essence, maîtrise commune de la nature, où se réconcilient l'individuel et le collectif : « Les producteurs associés – l'homme socialisé – règlent de manière rationnelle leurs échanges organiques avec la nature et les soumettent à leur contrôle commun au lieu d'être dominés par la puissance aveugle de ces échanges ; et ils les accomplissent en dépensant le moins d'énergie possible, dans les conditions les plus dignes, les plus conformes à leur nature humaine » (*Œuvres,* II, p. 1487). C'est la fin de l'exploitation dans les rapports sociaux. Mais ce système du travail continue à être pris dans la sphère de la production matérielle et, pour cette raison, soumis aux contraintes de la nécessité naturelle. Marx affirme donc que « le règne de la liberté commence seulement à partir du moment où cesse le travail dicté par la nécessité et les fins extérieures », c'est le règne du « libre épanouissement de l'individu », seul moral, car c'est là que, vraiment, la *poïésis* se fait *praxis*, que « commence l'épanouissement de la puissance humaine qui est sa propre fin » (*ibid.*, p. 1488). Alors seulement s'affirme le principe éthique de la positivité du travail. La logique de la production de la vie matérielle est celle de l'œuvre, de la dualité du travailleur et de son produit, dans une nature extérieure et résistante. Le travail est contrainte, effort, il n'est pas « attrayant », il est soumission à la nécessité dans laquelle il s'insère : « L'œuvre exige pendant toute sa durée, outre l'effort des organes qui agissent, une attention soutenue, laquelle ne peut elle-même résulter que d'une tension constante de la volonté » (*Le Capital*, I, 3e section, chap. VII, p. 140). La logique d'une productivité humaine libérée des nécessités de la production naturelle est une logique de l'expression, d'une expansion de la puissance, qui ne rencontre pas de limite et ne passe pas par l'extériorisation d'une œuvre séparée de son producteur. Marx y rompt ici avec toute éthique du devoir ou de l'ascèse, pour affirmer un perfectionnisme moderne, celui de la pleine affirmation de soi de l'individu, d'un individu « intégral », ou « total ».

La fin du travail ?

Mais du moment où le travail n'est plus contraint, faut-il encore l'appeler travail ? Paul Lafargue, gendre de Marx, dénonce l'« étrange folie [qui] possède les classes ouvrières des nations où règne la civilisation capitaliste [...], l'amour du travail, la passion moribonde du travail, poussée jusqu'à l'épuisement des forces vitales de l'individu et de sa progéniture » et réclame « le droit à la paresse ». Cela fait apparaître l'ambiguïté de la distinction entre travail libre et travail aliéné. Comme elle se fait au sein d'une même catégorie, elle permet une défense humaniste du travail, qui, tout en dénonçant son aliénation, maintient sa positivité, en montrant que, même dans l'acte le plus contraint et le plus mécanique, subsiste une part de liberté et de créativité. En opposant au travail imposé non le travail libre mais le droit à la paresse, Lafargue évite toute reprise d'une éthique ascétique et fait bien voir que la question n'est pas seulement de libérer le travail (le libre jeu des forces productives), mais de se libérer du travail (le passage de la nécessité à la liberté). Cependant, il ne sort pas du domaine défini par Marx. Tous deux se placent dans la perspective de la réduction de la durée de la journée de travail. Le temps ainsi gagné est, dans le système capitaliste, « droit à la paresse », échec à l'appropriation privée du surtravail ; dans l'utopie communiste cela devient du temps socialement disponible, au service de tous, pour l'épanouissement de chacun. Dans une telle perspective, le développement du machinisme et l'augmentation de la productivité du travail rendent le loisir possible, mais si celui-ci est toujours lié au travail, c'est que l'individu, même libéré des tâches les plus contraignantes, reste défini comme un travailleur.

Est-ce comme travailleur, même à temps très partiel, que l'on est qualifié pour participer à une société de loisir ? H. Arendt pose ainsi qu'il ne suffit pas de se libérer du travail, il faut encore savoir jouir de sa liberté : « C'est une société de travailleurs que l'on va délivrer des chaînes du travail, et cette société ne sait plus rien des activités plus hautes et plus enrichissantes pour lesquelles il vaudrait la peine de gagner cette liberté » (*La Condition de l'homme moderne*, p. 11). La conception de Marx lui paraît contradictoire qui, à la fois, fait du travail l'activité la plus naturelle et postule une société où l'on n'en aura plus besoin. En affirmant la valeur du travail, on ne fait qu'universaliser les nécessités naturelles de la conservation de l'existence, on n'atteindra jamais une excellence éthique qui se situe dans d'autres sphères.

La critique d'H. Arendt peut se réclamer de la dénonciation heideggérienne d'une modernité fondée sur la rationalité technique, l'« arraisonnement de la nature » et la montée du subjectivisme. Mais Heidegger se situe essentiellement sur un plan ontologique, celui de l'oubli moderne de l'être, il parle ainsi de « la monstruosité du travail pour le travail qui, tout à son affairement, n'ajoute que le vide sur le vide » (Heidegger, *Le chemin de campagne*), alors qu'H. Arendt situe le travail dans un contexte politique et moral. Activité liée aux nécessités de la conservation de l'existence (celle des individus comme celle de l'espèce), le travail est ce qui témoigne de notre animalité et ne se conçoit que dans la sphère privée : affaire d'*oikos*, non de *polis*. L'idée moderne de société civile, la promotion de l'économique à la dimension publique, est, pour H. Arendt, une aberration. Si les catégories grec-

ques sont toujours pertinentes, c'est que la vision économique du monde n'a rien inventé, elle s'est contentée de rabattre toute la vie sociale sur les seules nécessités de la conservation de l'existence, réduisant la vie active à la seule production de l'œuvre, et celle-ci au travail, ne voyant dans l'homme qu'un *animal laborans*. H. Arendt reproche à Marx d'être impuissant à sortir du naturalisme : elle voit dans la valorisation du travail la réduction de l'histoire à un processus vital, indéfiniment répété. Le travail comme expression de soi n'est plus qu'une fonction biologique : de Milton, Marx écrit qu'« il a produit *Paradise lost* ainsi qu'un ver à soie produit la soie : comme une manifestation de sa nature » (*Œuvres*, II, p. 393).

Dans une étude plus compréhensive de la philosophie de Marx, Habermas lui reproche cependant sa « réduction de l'acte d'autocréation de l'espèce humaine au travail » (*Connaissance et Intérêt*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1976, chap. III, p. 174). De l'activité productive, qui est un rapport à la nature, Marx fait le paradigme de tous les rapports sociaux, qu'il conçoit de façon instrumentale et mécaniste. La critique de H. Arendt et celle d'Habermas convergent dans l'affirmation de l'impossibilité d'appréhender la dimension publique de la vie humaine à l'aide des rapports économiques, de la production et du travail. H. Arendt veut restituer comme lieu authentique de l'excellence éthique la dimension publique de la *polis*, l'espace civique, comme lieu d'affirmation et de rencontre dans le langage, de la pluralité humaine. Habermas insiste sur la dimension symbolique des rapports entre les hommes, qui ne peut s'appréhender en termes de production et d'instrumentalité. Ce faisant, il conserve l'idée marxiste d'*auto-poïésis*, la recentrant à l'intérieur de rapports humains irréductibles à des rapports naturels.

Mais la critique de la rationalité économique n'engage pas seulement une réévaluation des rapports entre les hommes, prenant en compte leur dimension symbolique, elle conduit également à un réexamen des rapports entre l'homme et la nature. À la différence de H. Arendt qui voit dans l'économisme de Marx une naturalisation de l'humain, H. Jonas s'attaque à l'utopie techniciste du marxisme, celle d'une humanisation de la nature qui signifie la destruction de celle-ci. Contre le paradigme industriel qui, affirmant la neutralité morale de la nature, la rend instrumentalisable à merci, H. Jonas en appelle à une éthique de la responsabilité vis-à-vis de la nature, qui fasse de celle-ci l'objet d'un souci éthique. On peut reprocher en effet au travail, conçu comme activité créatrice, d'être impuissant à qualifier la nature à laquelle il a rapport. Il a moins rapport à la nature qu'aux « choses » qu'il retire de la nature ; en les transformant, il en fait des marchandises, comparables et substituables à d'autres. Se donner les moyens de qualifier les choses c'est, de l'échange, revenir à l'usage, aux objets qui nous entourent et avec lesquels nous avons des rapports spécifiés et durables. Comme le montre H. Arendt, les œuvres se définissent par leur usage et composent un monde, dont le sens s'appréhende par une description phénoménologique, non dans une simple maîtrise instrumentale. La production, comme domination de la nature, a rapport à la réalité abstraite d'un monde mathématisé, l'usage vise la réalité sensible du monde vécu. Un monde dans lequel l'homme s'insère, et non s'oppose, un monde avec lequel il est dans un rapport de coévolution. C'est dans ce retour à l'usage que s'achève la critique de l'éthique du travail : alors que le travail productif se justifie d'être *auto-poïésis*, autocréation de l'homme dans sa séparation d'avec la nature, le monde de l'usage s'appréhende comme *oiko-poïésis*, capacité à faire de la terre une demeure habitable.

► ACKERMAN B. A. éd., *Economic Foundations of Property Law*, Boston, Little Brown, 1975. — ALEXANDER G. S., *Commodity and Property*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1998. — ARENDT H., *Condition de l'homme moderne* (1958), Paris, Calmann-Lévy, 1961. — ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959 ; *Les Politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion « GF », 1990. — BECKER L. C., *Property Rights : Philosophical Foundations*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1977. — BISHOP J. D., *Ethics and capitalism*, Toronto, Univ. of Toronto Press, 2000. — DUMONT J.-P. éd., *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1988. — DUMONT L., *Homo æqualis, genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977. — GORZ A., *Métamorphoses du travail. Quête du sens*, Paris, Galilée, 1988. — HANN C. M., *Property Relations*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998. — HARRIS J. W., *Property Problems*, Dordrecht, Kluwer, 1998. — HEGEL G. W. (1807), *Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. et éd. G. Jarczyk & P. J. Labarrière, Paris, Gallimard, 1993 ; *Principes de la philosophie du droit* (1821), trad. Derathé, Paris, Vrin, 1975. — HEIDEGGER M., *Die Technik und die Kehre* (1948), publ. en 1949 in *Recueil pour Kreutzer*, tirage à part en 1956 (trad. fr. *Le Chemin de campagne*, 1948, in *Questions*, III, Paris, Gallimard, 1966) ; « La question de la technique » (1953), *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958. — JONAS H., *Le Principe responsabilité*, trad. fr., Paris, Le Cerf, 1990. — LAFARGUE P., *Le Droit à la paresse* (1880), Paris, Maspero, 1965. — LOCKE J., *Deuxième traité sur le gouvernement civil* (1690), trad. fr. et éd. J. F. Spitz, Paris, PUF, 1993. — MANDEVILLE B., *La Fable des abeilles*, 1re partie (1714), 2e partie (1729), trad. fr. et éd. P. & C. Carrive, Paris, Vrin, 1985 et 1991. — MARX K., *Le Capital* (1867), livre I, Paris, Flammarion « Champs », 1985 ; *Œuvres* (1844-1878), Économie II, Paris, Gallimard « Pléiade », 1968. — MUNZER S. T., *A Theory of Property*, New York, Cambridge Univ. Press, 1990. — PLATON, *Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres (*Charmide*, t. II ; *Protagoras*, t. III ; *Euthydème*, t. V; *La République*, t. VI-VII ; *Le Timée*, t. X ; *Les Lois*, t. XI-XII). — ROSS S. D., *The gift of property : Having the good : Betraying genitivity, economy and ecology, an ethic of the earth*, Albany, State Univ. of New York Press, 2001. — RYAN A., *Property and Political Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1984. — SMITH A., *Théorie des sentiments moraux* (1759), Paris,

Guillaumin, 1860 ; *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776), 2 t., Paris, Flammarion « GF », 1991. — TULLY J., *A Discourse on Property : John Locke and his Adversaries,* Cambridge, Univ. Press, 1980. — VERNANT J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs,* II, Paris, Maspero, 1965. — WALDRON J., *The Right to Private Property,* New York, Oxford Univ. Press, 1988. — WEBER M., *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1920), Paris, Plon, 1964. — Coll. : *Le Travail, quel avenir ?,* Paris, Gallimard « Folio », 1997.

Catherine LARRÈRE

→ *Aristote ; Économie ; Égoïsme ; Entreprise , Ingénieur , Locke ; Mandeville ; Marx ; Nature , Platon ; Rationalité , Smith ; Technique.*

U

UTILITARISME

L'utilitarisme enseigne qu'une action ne peut être jugée moralement bonne ou mauvaise qu'en raison de ses conséquences bonnes ou mauvaises pour le *bonheur* des individus concernés. Parce qu'il fut perçu comme la morale par excellence de l'*homo œconomicus* moderne, libéré des tabous religieux et moraux traditionnels et soucieux avant tout de la maximisation de ses avantages personnels, l'utilitarisme de Jeremy Bentham et de John Stuart Mill a été l'objet de critiques et d'attaques passionnées qui ont dissimulé sa véritable nature et en ont laissé une image caricaturale. Il s'agit, cependant, de la philosophie morale qui a dominé la pensée anglophone depuis plus de deux siècles et qui, comme telle, représente un effort remarquable pour répondre aux questions fondamentales posées à toute philosophie morale concernant le *summum bonum*, l'articulation entre les normes morales et la motivation, la structure de l'action et la possibilité de l'universalisation de la règle morale. Rejetant toute conception transcendante du bien moral, l'utilitarisme a tenté une entreprise symétrique quoique inverse de celle de Kant : énoncer, à partir du seul sujet humain et de ses besoins, un critère universel pour répondre à la question : Que dois-je faire ? Il a eu des conséquences révolutionnaires, par exemple en matière de justice : la peine doit, comme l'enseignent Beccaria et Bentham, être proportionnée au tort commis, non au besoin de vengeance de la victime et de la société ; elle doit avoir des conséquences qui maximisent le bien-être du plus grand nombre (principe d'utilité de Bentham). Rendre justice à l'utilitarisme est donc une tâche importante, ne serait-ce que parce que sa discussion occupe une place centrale dans les philosophies morales contemporaines les plus importantes, de John Rawls à Amartya Sen ou à Bernard Williams et Charles Taylor.

Définition de l'utilitarisme

L'utilitarisme est une théorie morale qui permet de coordonner de manière précise l'évaluation et l'action morales. Il possède *trois* dimensions essentielles : un critère du bien et du mal *(welfarisme)*, un impératif moral : maximiser ce bien *(prescriptivisme)*, une règle d'évaluation de l'action morale grâce à ce critère *(conséquentialisme)*.

En premier lieu, comme par exemple l'épicurisme, c'est une conception du *summum bonum* qui le définit par une valeur unique, le bonheur ou le bien-être *(welfare)* des individus, le terme utilité devant donc être considérablement élargi à tout ce qui procure une satisfaction sans être nécessairement « utile ». Trois séries de difficultés apparaissent alors. La première concerne la définition de ce bien unique. Selon la conception adoptée, on aura plusieurs versions de l'utilitarisme, *hédoniste* si le bien est assimilé au plaisir en un sens quantitatif (Bentham, *Principes*, IV), *eudémoniste* si le bien est le bonheur (J. S. Mill, *Utilitarisme*, II), *idéal*, enfin, si l'on inclut dans le bonheur des idéaux « désintéressés » (G. E. Moore, *Principia Ethica,* 1903, III). La version hédoniste de l'utilitarisme a été abandonnée car, en traitant l'utilité comme un état mental expérimenté par l'individu, elle ne permet pas d'opérer les calculs élémentaires sans lesquels l'utilitarisme n'a plus de sens. Au contraire, si l'on définit l'utilité par des comportements objectifs, c'est-à-dire à partir des préférences exprimées par les individus de manière ordinale et non pas cardinale, dans leurs choix et leurs décisions, l'on a une version de l'utilitarisme dans laquelle le concept de bonheur n'a pratiquement plus de rôle. La seconde difficulté est de savoir si l'utilitarisme est une doctrine purement *descriptive*, comme chez Hume, c'est-à-dire une conception de la motivation humaine, ou une éthique *impérative*, comme chez Bentham, Mill ou Sidgwick, qui, comme telle, doit prouver son critère. La question de la « preuve » de l'utilitarisme ou du caractère axiomatique du principe d'utilité a été une source constante de discussions et a été vue par de nombreux philosophes, utilitaristes et anti-utilitaristes, comme résultant d'une confusion logique entre le fait et la norme ; c'est le sens de la critique faite par G. E. Moore du « sophisme naturaliste »

(naturalistic fallacy). La troisième difficulté est de savoir si l'impératif moral concerne l'utilité individuelle ou l'utilité totale, calculée comme un solde net des satisfactions par rapport aux désavantages, chacun comptant également et étant traité de manière impartiale.

À cela le second trait important de l'utilitarisme apporte une réponse : il s'agit d'un *prescriptivisme* qui demande une universalisation de la maxime individuelle. L'action moralement justifiée est celle dont les conséquences doivent produire le « plus grand bonheur pour le plus grand nombre » (Bentham, *A Fragment on Government*, préface, 3). Cette maximisation n'est pas naturelle au sens d'innée ; la preuve en est que des sanctions l'accompagnent, elles-mêmes s'appuyant sur le principe d'utilité pour être efficaces.

En troisième lieu, l'utilitarisme est un *conséquentialisme* qui s'oppose à l'intervention de critères *a priori* pour juger l'action. Il critique une morale de type déontologique (celle de Kant, en particulier) dans laquelle c'est le respect de principes indépendants qui donne son caractère moral à l'acte. Le problème qui se pose, alors, est de savoir de quel type est l'action dont on évalue les conséquences. Si l'action est comprise comme une action particulière, quelle qu'elle soit, l'évaluation morale doit prendre à chaque fois pour objet ses conséquences pour notre bien-être *(utilitarisme de l'acte)*, ce qui peut conduire à accepter comme moralement justifiés des actes utiles, mais contraires aux intuitions morales courantes, comme de mentir, de ne pas tenir sa promesse, etc. C'est pourquoi, l'utilitarisme contemporain a développé des stratégies indirectes, la plus connue étant celle de l'*utilitarisme de la règle*, pour tenter de remédier à ce problème. L'action se comprend, dans cette conception, par rapport à une règle qu'elle cherche à respecter sans faire d'exception et les conséquences à évaluer sont celles de l'adoption de cette règle générale, non de l'acte singulier.

Pour mieux éclairer ces différentes versions de l'utilitarisme et examiner leur cohérence, il semble indispensable de procéder, tout d'abord, à un rapide parcours historique des sources de l'utilitarisme.

Les précurseurs de l'utilitarisme

L'histoire de l'utilitarisme, dont l'apogée se situe entre 1740 et 1870, se confond avec l'histoire de la philosophie morale britannique et, même si les emprunts à la France, comme dans le cas de l'influence d'Helvétius sur Bentham, sont réels, il s'agit plutôt de retrouvailles avec la tradition de Hobbes et de Hume que de véritables facteurs externes à la tradition insulaire. L'utilitarisme est donc inséparable de l'empirisme, de ce que Mill appelait « l'école de l'expérience et de l'association » ou encore « la doctrine des circonstances » par contraste avec les grands systèmes métaphysiques de l'époque (Mill, *Autobiographie*, 153). Ses caractères principaux sont l'associationnisme psychologique – un « Newtonisme moral », note Élie Halévy (*La Formation du radicalisme philosophique,* I, 16-17) qui est porteur d'une véritable « géométrie morale » (Shaftesbury, *An Inquiry Concerning Virtue or Merit*, 261) –, et l'individualisme, combinés à un naturalisme moral.

La doctrine utilitariste s'est constituée, au XVIIIe s., autour de *quatre problèmes majeurs* de la philosophie morale anglaise de l'époque auxquels elle a tenté d'apporter des solutions : les rapports entre la loi naturelle et la vertu, l'égoïsme et l'altruisme, l'association des idées et les habitudes et motivations morales, et, enfin, le lien entre la philosophie morale et les réformes politiques et sociales.

La doctrine utilitariste possède une forte dimension téléologique en raison du lien qu'elle établit entre la recherche naturelle du plaisir, la répulsion à l'égard de la peine et la moralité. La question qui préoccupe les auteurs du XVIIIe s., à la suite de Cumberland et de sa critique de Hobbes, c'est-à-dire Hume et les théologiens de Cambridge, John Gay et surtout William Paley, est celle, très large, des rapports entre la nature et la vertu. À la suite des jurisconsultes du XVIIe s., de Grotius en particulier et de son fameux *etiamsi daremus* (« même si nous accordions qu'il n'y a pas de Dieu », *De jure belli ac pacis,* 1625, § XI), il n'est plus possible d'accepter le divorce entre la loi de la nature, qui est celle de l'intérêt, et les *diktats* moraux. On peut trouver des prémisses de cette position chez Platon, dans la célèbre discussion du *Protagoras* où Socrate semble proche d'un hédonisme à la Bentham (351 *b* - 359 *a*), ou encore chez Aristippe de Cyrène ou Épicure, c'est-à-dire dans la figure de l'hédoniste rationnel. L'idée que le bien a un fondement naturel, après avoir été bannie par l'ascétisme chrétien, fait son retour dans la philosophie morale avec Hobbes qui, cependant, n'est pas utilitariste, puisque, pour lui, le *summum bonum* est pour chaque individu la préservation de sa propre vie, non l'utilité publique. C'est le critique de Hobbes, Richard Cumberland, qui pose, le premier, le principe d'utilité comme fondement de la loi naturelle, mais sous une forme teintée de religiosité ; les lois de la nature, dit-il, sont « les moyens du bonheur commun de tous dans lequel le plus grand bonheur de chacun est contenu » (*De legibus naturae*, 1672, 107-108). L'idée d'utilité, individuelle et sociale, et celle de bonheur public deviendront rapidement des thèmes centraux de la philosophie des Lumières (R. Mauzi, *L'Idée du bonheur... au XVIIIe s.,* 1979, 255-268) et ce n'est pas là qu'il faut rechercher l'originalité de la doctrine utilitariste. C'est à Hutcheson que l'on attribue la première formulation du principe d'utilité (*Recherches sur l'origine de nos idées de la beauté...*, 178-192). Mais, comme Shaftesbury, Hutcheson ne s'intéresse qu'à la question de la motivation humaine et il ne remet pas en question l'identité de

la vertu et du bonheur. Hume, au contraire, cherche une explication à cette identité, rebaptisée par Halévy « principe de la fusion des intérêts », qu'il trouve dans la *sympathie* dont il propose des explications variées dans le *Traité* et dans l'*Enquête*. L'émotion naturelle que nous éprouvons face au bonheur ou au malheur d'autrui sert de guide à l'action morale et à son approbation. « On nomme vertueuse chaque qualité de l'esprit qui procure du plaisir par sa seule contemplation, de même que l'on appelle vicieuse chaque qualité qui produit de la douleur » (*Traité,* III, iii, 1, 214). Mais Hume lui-même ne peut pas être considéré pleinement comme un philosophe utilitariste parce qu'il emploie le terme utilité de manière imprécise, comme toute l'époque d'ailleurs (voir l'*Enquête sur les principes de la morale*, 1751, sect. 5). Mais, surtout, la tâche de la philosophie morale, pour lui, n'est pas d'indiquer ce que l'on *doit* faire, mais ce qui *est*. Le principe d'utilité ne représente pas une *norme* de l'action morale, mais un fait d'observation (*Traité,* III, i, 1), ce qui le différencie de l'entreprise utilitariste classique. Cependant, les textes de Hume sur la justice (*ibid.*, III, ii, 1) préfigurent bien la doctrine utilitariste en ce que la vertu de justice y est conçue comme non pas naturelle, mais comme une « vertu artificielle », dérivée de notre impulsion naturelle à la bienveillance *(benevolence)*. Ce sont les institutions sociales et politiques qui, comme le dira plus tard Mill (*Utilitarisme,* V), moralisent cet instinct naturel grâce à la sympathie et à l'approbation qu'il suscite. Ce qui est moralement juste est donc bien dérivé du *télos*, c'est-à-dire de la fin de notre action, et non pas posé antérieurement à elle comme dans les doctrines déontologiques.

Mais Hume ne lève pas l'ambiguïté fondamentale de la sympathie : s'agit-il d'une émotion altruiste ou égoïste ? Il admet certes qu'en politique il vaut probablement mieux suivre Hobbes et poser que l'égoïsme est la tendance prédominante de la nature humaine. Or cette thèse n'est-elle pas contradictoire avec « l'identité naturelle des intérêts » (Halévy, *op. cit.,* I, 26) qui a probablement permis la survie de l'humanité ? Comment s'articulent donc égoïsme et altruisme s'il est vrai que les comportements individuels sont mus par l'intérêt personnel ? Hobbes et Mandeville (*La Fable des abeilles*, 1723) sont les deux représentants de la thèse que les utilitaristes vont avoir à détruire, à savoir que les vices privés sont les sources du bien public. Pourquoi parler encore de vices et ne pas dire que toute action, même apparemment égoïste, dont les conséquences sont à l'avantage du plus grand nombre est moralement bonne ? C'est ainsi que l'on débouche sur la thèse, centrale pour l'utilitarisme *et* pour l'économie politique naissante, de l'identité naturelle des intérêts. Mais si cette thèse est vérifiée en économie politique (« la main invisible » d'Adam Smith), pourquoi est-elle contredite en politique ? Tel est le point faible des précurseurs de la doctrine utilitariste auquel Bentham essaiera de remédier.

Curieusement, c'est un théologien, John Gay (*Preliminary Dissertation*, 1731), qui peut être considéré comme le véritable inspirateur de Bentham et de la doctrine utilitariste quand il met en question cette identité naturelle et qu'il pose le problème central de « l'identification artificielle des intérêts » (Halévy, I, 27). Il écrit que « la plupart des hommes approuvent la vertu, ou plutôt les actions vertueuses, sans être capables de donner aucune raison de leur approbation, et aussi que certains la recherchent sans savoir qu'elle tend à leur propre bonheur privé et qu'ils la suivent même quand elle paraît incompatible avec leur bonheur ». Il suppose alors qu'une association régulière entre l'idée de notre propre intérêt et celle de l'intérêt public peut être créée et il continue en disant que « la vertu est la conformité à une règle de vie qui dirige les actions de toutes les créatures raisonnables en ce qui concerne le bonheur des uns et des autres » (*op. cit.*, 462). On voit alors pourquoi l'utilitarisme ne peut pas être assimilé à l'égoïsme éthique même s'il reconnaît la réalité de l'égoïsme psychologique.

L'important, ici, est la création d'une association stable entre l'intérêt personnel et l'intérêt public. Le principe d'association des idées occupe la place du principe newtonien de l'attraction universelle en expliquant la connexion entre les idées de plaisir et de peine qui se fait de manière différente chez les hommes ainsi que la disjonction entre l'intérêt personnel et l'intérêt public. Telle est la thèse de John Gay, reprise et amplifiée par David Hartley, par Hume, bien entendu, et par Joseph Priestley (*Essay,* 1768). C'est de Hartley que Bentham tire l'idée que le bonheur est une somme de plaisirs simples, unis par association, ce qui prépare la voie du calcul utilitariste tel qu'il sera utilisé dans l'économie du bien-être. C'est l'associationnisme qui suggère la conception utilitariste de l'action comme résultant de l'anticipation d'un plaisir et de la peur d'une peine. Mais c'est chez Hume que se trouve l'utilisation la plus fine et complexe de cette loi d'association quand il examine la nature des sentiments moraux (*Traité,* III, iii, 1).

Deux lecteurs de Hume, Beccaria et Helvétius, transformeront le principe d'utilité en instrument critique de la moralité ordinaire et des lois et anticiperont ainsi sur le radicalisme social et moral de Bentham et, dans une moindre mesure, de Mill. Pour Helvétius (*De l'esprit*, 1758, en particulier *Discours,* III, chap. XIII), les lois et les institutions ne sont justes que si elles servent le plus grand bonheur de tous, l'utilité publique et l'intérêt général. Paroles révolutionnaires en un temps de privilèges ! Beccaria, lui, demande que « la peine ne soit pas la violence d'un seul ou de plusieurs contre un citoyen particulier, elle doit être essentiellement publique, prompte, nécessaire, la plus

faible possible dans les circonstances données, proportionnée aux délits et fixée par les lois » (*Des délits et des peines*, 1764, chap. 42).

L'utilitarisme classique

La doctrine utilitariste dite classique trouve son expression la plus pure chez William Godwin (1756-1836). Mais c'est Jeremy Bentham (1748-1832) qui est le véritable fondateur de l'utilitarisme comme doctrine et comme mouvement politique et social.

Reconnaissant sa dette à l'égard du matérialisme français (« j'ai bâti entièrement sur le fondement de l'utilité mise en place telle quelle par Helvétius », *Correspondance*, II, 117), Bentham a su unifier toutes les idées de ses prédécesseurs pour en faire un instrument radical de critique des institutions de la société anglaise de son temps, de ce qu'il appelle les « sophismes » de toutes sortes, économiques, politiques et philosophiques (Halévy, III, 1-3), qui font obstacle au bonheur des hommes et à la justice des sociétés. Ainsi, le « radicalisme » de Bentham a transformé de manière révolutionnaire la conception de la justice pénale et du rapport entre les délits et les peines en lui donnant comme seul guide l'utilité sociale, et non le désir de vengeance. De même, la justification morale de la démocratie par l'utilité n'a pas manqué d'avoir des conséquences radicales comme les progrès du suffrage universel amorcé par le *Reform Bill* (1832) et la conception développée par Bentham dans son *Code constitutionnel* du contrôle des gouvernés sur les gouvernants.

De descriptive, il a transformé la doctrine utilitariste en une théorie normative. « La différence entre Hume et moi, écrit-il, est l'utilisation du principe d'utilité qui, pour lui, portait sur ce qui est et, pour moi, sur ce qui devrait être » (Mss UC 10-129). Le souci pratique l'emporte chez Bentham, ce qui explique que la philosophie morale comme telle ne soit pas centrale chez lui et que son œuvre porte essentiellement sur des questions de réformes judiciaires et constitutionnelles (il rédigea des constitutions pour de nombreux pays sans compter son *Code constitutionnel*) ainsi que sur des problèmes économiques. C'est ce qui fait la différence avec les utilitaristes de la fin du XIXe et du XXe s., plus préoccupés par la question d'une éthique individuelle. Sa philosophie morale est contenue dans deux textes, *A Fragment*, et *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, auxquels on peut ajouter sa *Deontology* où il traite plus particulièrement de la morale privée. Il entend par « morale » la théorie normative qui indique à l'homme en général, mais surtout au législateur, quelles sont les fins à rechercher en s'appuyant sur une connaissance scientifique des ressorts du comportement humain : « La nature a placé l'humanité sous l'empire de deux maîtres, la peine et le plaisir. C'est à eux seuls qu'appartient de nous indiquer ce que nous devons faire comme de déterminer ce que nous ferons. D'un côté, le critère du bien et du mal, de l'autre, la chaîne des effets et des causes sont attachés à leur trône. Ils nous gouvernent dans tous nos actes, dans toutes nos paroles, dans toutes nos pensées... Le *principe d'utilité* reconnaît cette sujétion et la prend pour fondement de ce système dont l'objet est de construire l'édifice de la félicité au moyen de la raison et du droit » (*Principes,* I, 1). La version normative que Bentham propose de l'utilitarisme pose un problème : est-il ou non coupable du « sophisme naturaliste » ? Pour répondre par la négative, il faut comprendre que Bentham n'a jamais confondu l'observation des comportements humains avec l'élaboration d'un principe d'action. Il a, au contraire, soigneusement distingué entre « le principe du plus grand bonheur pour le plus grand nombre comme la seule fin universellement désirable » et « le bonheur de chaque homme qui est sa seule fin réelle *(actual)* » (Mss UC 158.61). C'est la confusion entre ces deux sens, l'un normatif et collectif, l'autre descriptif et individuel, du principe d'utilité qui est à la source des malentendus (Harrison, *Bentham*, 109). La critique très sévère qu'il fait de la notion de droits de l'homme (Bentham, *Sophismes anarchiques*) est fondée sur la dénonciation de cette confusion ainsi que sur l'inutilité de tels droits quand le principe d'utilité produit les mêmes effets sur une base beaucoup plus solide. La véritable critique que l'on peut adresser à la philosophie de Bentham consiste, en réalité, non pas à l'accuser de dériver une norme d'un fait, mais d'avoir mal cerné la manière *indirecte* dont fonctionne le principe d'utilité et c'est John Stuart Mill qui corrigera le simplisme de la psychologie benthamienne sur ce point.

L'autre élément problématique de la doctrine de Bentham est son hédonisme, c'est-à-dire sa définition du *summum bonum* par le plaisir. On connaît sa remarque provocatrice, « à quantité de plaisir égal, le jeu de poussette a autant de valeur que la poésie » (J. S. Mill, *Essay on Bentham*, 1838, 123). Les critiques n'ont pas manqué d'une vision aussi tronquée de l'être humain, d'une réduction des sentiments à une mécanique aussi simpliste. Mais là encore, il faut bien comprendre les objectifs de Bentham qui ne sont pas de proposer une éthique individuelle, mais de découvrir une « arithmétique morale » qui permettra au Législateur d'atteindre son objectif en utilisant les ressorts de la machine humaine. Le « calcul félicifique » est, tout d'abord, le calcul que chacun fait pour soi, pour maximiser sa satisfaction et minimiser ses peines (*Principes*, IV). La valeur d'un plaisir ou d'une peine dépend, selon lui, des conditions suivantes : intensité, durée, certitude, proximité, fécondité, pureté, extension. Ainsi l'on pourra évaluer le plaisir ou la peine procurés par une activité en multipliant le nombre qui représente son intensité par celui qui représente sa durée, puis en multipliant ce produit par les deux fractions représentant la certitude et la proximité.

À cela s'ajoute la distinction entre plaisirs et peines simples et complexes (*ibid.*, V). Mais pour pouvoir être coordonnées, nos actions ont besoin de « sanctions » (*ibid.*, III) de diverses sortes qui régulent cette recherche du plaisir en produisant une peine proportionnelle : sanctions externes, physiques, politiques, morales et religieuses, et sanction interne de la conscience. Ce calcul est ensuite celui du Législateur ou du juge quand ils promulguent des lois ou prennent des décisions de façon à atteindre le plus grand bonheur pour le plus grand nombre. De la sorte, comme le faisait remarquer Michel Foucault (*Surveiller et punir*, 1975, 210), « Bentham définit un procédé de subordination des corps et des forces qui doit majorer l'utilité du pouvoir en faisant l'économie du Prince ». Cette quantification des plaisirs sera affinée par John Stuart Mill, mais elle sera en même temps un concept central de l'économie politique naissante et, ensuite, de l'économie normative qui suivra à la lettre l'indication de Bentham, à savoir qu'il y a « une seule mesure commune que fournit la nature des choses, la monnaie » (Mss UCL 27). C'est à Vilfredo Pareto (*Manuel d'économie politique*, 1906) que reviendra l'abandon de cette conception cardinale de la mesure de l'utilité (marginale) pour la remplacer par une mesure ordinale : l'ordre des préférences entre les différentes combinaisons possibles de biens.

La faiblesse de la position de Bentham se situe, en définitive, dans son associationnisme et dans son atomisme social, défauts qui, comme les critiques modernes l'ont bien montré, affectent tous les représentants de l'utilitarisme classique. Son projet est social, mais, étant donné qu'il conçoit la société comme une simple addition d'atomes individuels de plaisir et de peine et la justice sociale comme un traitement égal des préférences individuelles en en ignorant les aspects distributifs, il néglige aussi bien la personne et ses droits que la nature spécifique du social. Bentham a certes, avec ses amis Jean-Baptiste Say, Thomas Ricardo, David Malthus et James Mill, créé le champ homogène des données quantitatives, les « utilités », qui sera celui de l'économie politique, c'est là certainement son mérite le plus considérable. Il a rêvé de calculer l'utilité publique. Mais, ce faisant, il aura affaibli les prétentions de l'utilitarisme à être une véritable philosophie morale.

Curieusement, malgré son éducation « utilitariste » sous la tutelle de son père, James Mill, et de Bentham, et bien qu'il fût l'auteur du manifeste de la doctrine, *L'Utilitarisme* (1863), John Stuart Mill (1806-1873) a développé dans son œuvre, en particulier dans *De la liberté* (1859), une philosophie personnelle infiniment plus riche et complexe que celle de son père et de ses amis. Une question très importante est donc celle de la cohérence de la position de Mill, de l'accord entre son libéralisme et son utilitarisme. Deux autres questions centrales pour l'avenir de la philosophie morale demandent à être abordées. Tout d'abord se pose la question de la « preuve » de l'utilitarisme. D'autre part, le sens que Mill donne au souverain bien, le bonheur, est très différent du « calcul félicifique » de Bentham. Peut-on encore parler d'utilitarisme quand le caractère unique du critère tend à disparaître ?

Mill serait donc, comme Bentham, un naturaliste et commettrait le même sophisme naturaliste en parlant d'une « preuve » du principe d'utilité comme s'il s'agissait d'une constatation de fait. En réalité, quand on compare *L'Utilitarisme* au *Système de logique*, on voit que si Mill demande des « preuves » pour le principe d'utilité, c'est dans le cadre de son combat contre l'intuitionnisme, de William Whewell en particulier (*Lectures on the History of Moral Philosophy*, 1852), au nom de la rationalité en éthique, et non parce qu'il confondrait les jugements de la science et ceux de l'éthique. Justifier une action, qu'elle soit d'ordre moral, prudentiel ou esthétique, c'est pouvoir subsumer cette action sous une règle plus générale au nom d'un principe universel sans cesse confirmé par « la pratique réfléchie » *(reflective practice)*. « Le principe général auquel toutes les règles de la pratique devraient se conformer est qu'elles doivent conduire au bonheur de l'humanité ou, plutôt, de tous les êtres doués de sensibilité ; en d'autres termes la promotion du bonheur est le principe téléologique ultime » (*Logique*, VI, xii, 7). Deux conséquences, au moins, de cette interprétation sont à noter. Tout d'abord, l'accusation de naturalisme faite à Mill comme à Bentham est erronée si elle s'adresse à son éthique et à sa psychologie ; elle ne concerne, en effet, que son épistémologie. Mill distingue assez clairement entre le simple désir et l'action volontaire, entre une action faite directement par plaisir, comme la générosité spontanée, et une action véritablement morale, dans laquelle la satisfaction est un des motifs à côté d'autres éléments dont l'ensemble constitue le bonheur. Il réussit à se démarquer de l'égoïsme psychologique de Hume et de Bentham. C'est ainsi qu'il refuse de réduire le bien-être au plaisir quantitatif et qu'il introduit l'idée de plaisirs plus élevés que d'autres (*Utilitarisme*, II). Mais dans quelle mesure reste-t-il encore partisan de la valeur unique de l'utilité et n'est-il pas un pluraliste éthique (Isaiah Berlin, *Concepts and Categories*, 1978) ?

En traitant l'éthique comme une discipline indépendante de tout fondement métaphysique, Henry Sidgwick (1838-1900) tente d'apporter une réponse aux principales difficultés rencontrées par Bentham et Mill, en particulier celles qui concernent la « preuve » du principe d'utilité et la confusion entre égoïsme psychologique et éthique. Partant des principes éthiques du sens commun, Sidgwick montre (*The Methods of Ethics*, 1874) qu'on peut les ramener à trois « méthodes » compatibles entre elles : l'intuitionnisme, l'utilitarisme et l'égoïsme éthique, sans faire intervenir la sanc-

tion religieuse. Ces méthodes, distinctes à première vue, renvoient aux mêmes évidences morales : *1)* ce que l'on juge bon pour soi doit l'être également pour quiconque se trouve dans la même situation ; *2)* on doit accorder la même importance au futur et au présent ; *3)* la satisfaction d'une personne est aussi importante que celle d'une autre, quelle qu'elle soit ; *4)* un être rationnel doit, en général, rechercher le bien. Toutes ces évidences montrent qu'il existe un principe général de bienveillance *(benevolence),* terme cher à Hume, que le sens commun reconnaît comme règle déterminante en cas de conflit. Mais c'est également le principe de base de l'utilitarisme ; le sens commun, sans être toujours utilitariste, dit Sidgwick, reconnaît que le principe à appliquer en dernier ressort est bien celui de l'utilité pour le plus grand nombre. Les intuitions morales peuvent donc être ramenées à ce principe premier. Enfin, l'égoïsme éthique lui-même reconnaît ces évidences sauf la dernière puisque, bien que rationnels et recherchant le bien, nous avons besoin de sanctions pour agir moralement. Sidgwick en conclut qu'il existe une contradiction insoluble de la raison pratique et une limite de la philosophie morale. Telle est donc sa démonstration du principe utilitariste comme principe de bienveillance généralisée.

Mais Sidgwick se démarque de ses prédécesseurs en ce que son épistémologie n'est ni naturaliste ni empiriste. Il évite le sophisme naturaliste en refusant une définition simple du bien par le bonheur ou le plaisir. Et, surtout, il rejette l'égoïsme psychologique et l'associationnisme qui étaient les outils de la conception utilitariste de la motivation depuis Hume. Enfin, il rompt le lien qui existait depuis John Gay et Bentham entre une théorie morale descriptive et une théorie normative et qui faisait de l'utilitarisme une vue radicale sur la société et la vie politique. À partir de Sidgwick, l'utilitarisme devient indépendant aussi bien d'un projet métaphysique que politique ou social.

Les débats contemporains

L'utilitarisme contemporain est le résultat des nombreuses critiques qui ont été adressées à la version dite « classique ». La doctrine a connu un renouveau remarquable depuis le milieu du XXe s. et elle a été profondément remaniée dans de nombreuses directions parmi lesquelles trois sont particulièrement importantes : la définition de l'utilité par les préférences et non par l'hédonisme psychologique, l'utilitarisme de la règle et l'universalisation des maximes de la prudence (David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism*, 1965). Mais, malgré ces remaniements, des critiques fondamentales demeurent, centrées essentiellement autour du traitement par l'utilitarisme de la question de la personne et de la justice.

Une des questions les plus débattues par l'utilitarisme contemporain a été la critique de l'hédonisme et la définition du principe d'utilité en des termes qui se prêtent à la fois à l'évaluation quantitative et à la prescriptivité universelle. On peut décrire le bien-être, en suivant Bentham, comme *l'état mental* que nous expérimentons lors de la satisfaction de certains choix et qui nous fait rechercher certains objets. À cette définition de l'utilité comme état mental, Nozick (1974, 42-45) a opposé la critique suivante. Si une « machine » nous permettait de passer notre vie en ressentant sans cesse les états les plus agréables que nous puissions imaginer, l'utilitarisme ne nous recommanderait-il pas cette sorte de vie comme la plus valable ? C'est pourquoi l'utilitarisme contemporain, à la différence de Bentham et de Mill, préfère définir l'utilité par un critère plus objectif que l'état mental, par la satisfaction des *préférences* supposées représenter le bien-être de l'individu selon un modèle behavioriste. On peut logiquement déduire, sans en être certain, que les « préférences exprimées » correspondent à un état mental de bien-être. Mais, aussitôt cette définition posée, se pose le problème de la prescriptivité universelle. Pourquoi faudrait-il maximiser ces satisfactions, quelles qu'elles soient ? Il faut aussitôt spécifier que ces préférences ne doivent être ni inconscientes ni irrationnelles ni contraires à notre intérêt « objectif », mais « informées » et prudentielles. On en vient donc à changer le sens même du terme « préférence ».

L'utilitarisme de la règle correspond, lui, à un effort pour mettre en accord les résultats de l'utilitarisme et les intuitions morales ordinaires, comme l'exemple de la promesse le montre. Un utilitariste ne sera justifié à respecter sa promesse que s'il peut calculer qu'ainsi il maximise directement son utilité au sens prudentiel, ce qui semble en contradiction avec la notion même de promesse ou d'un engagement moral quel qu'il soit. D'autre part, la promesse, comme les autres engagements, établit une relation particulière de confiance avec les autres dont le calcul utilitariste ne peut rendre compte qu'indirectement en disant que tenir sa promesse va augmenter le bien-être général. Ce sont des arguments de ce genre qui ont amené à la stratégie indirecte de l'utilitarisme de la règle. Pour ce dernier, l'action morale est celle qui se comprend par rapport à une règle qu'elle cherche à respecter (R. Brandt, 1979). On dira que l'action est moralement bonne si l'on peut prouver que les conséquences de l'adoption de la règle sont meilleures que celles d'une autre règle générale. Bentham, Sidgwick sont des utilitaristes de l'acte, alors que Mill peut, selon certains, être considéré comme un utilitariste de la règle. Cette dernière position n'est guère éloignée du kantisme si le terme « règle » est compris comme une règle possible, non pas réelle. L'impératif catégorique peut vouloir dire « Agis seulement selon la maxime que tu aimerais (et non que tu veux) voir établie comme une loi universelle », si nous remplaçons la

volonté, au sens de Kant, par l'hypothèse utilitariste de la bienveillance comme source des sentiments moraux. Mais si nous comprenons par règle, une règle utile, opérant dans la société, nous avons un résultat bien différent. L'utilitarisme de la règle semble, donc, éviter les apories de l'égoïsme éthique. Il semble représenter une solution plus satisfaisante de ce point de vue. La critique principale à l'égard de cette tentative est qu'il n'est pas clair que les conséquences de l'utilitarisme de l'acte et celles de l'utilitarisme de la règle puissent être distinguées et que, donc, il s'agisse de deux conceptions différentes. En effet, si ce sont des conceptions différentes, nous devrions suivre une règle même si ses conséquences ne sont pas utilitaristes, ce qui est absurde.

Même si l'abandon de l'hédonisme et l'apparition de l'utilitarisme de la règle semblent être des progrès par rapport à la doctrine classique, le problème du domaine d'application de l'utilitarisme demeure. Est-ce une doctrine universaliste, et en quel sens ? En effet, en raison de l'usage que la théorie du choix rationnel fait du terme utilité, on en est venu, comme le montre Rawls (*Théorie de la justice,* 1971, § 5), à assimiler le comportement moral à celui de l'individu ; par exemple, un consommateur qui cherche à maximiser sa satisfaction en oubliant la dimension collective et sociale qui demande que l'on prenne en compte le bonheur du plus grand nombre. La doctrine utilitariste classique était, certes, porteuse d'une difficulté majeure, à savoir la tension entre un principe normatif d'action collective et un individualisme méthodologique, le bonheur collectif étant défini comme l'addition des utilités individuelles grâce aux sanctions sociales et politiques. Mais jamais la confusion entre les deux n'avait été commise par l'utilitarisme classique, en particulier par Bentham qui distinguait clairement entre l'égoïsme psychologique et le principe d'utilité comme norme du législateur. L'usage fait aujourd'hui des termes *utilité* et *utilitarisme* a tendance à négliger la dimension collective et morale de l'utilitarisme et à se contenter, comme Hume, de généraliser les choix rationnels de l'individu.

C'est à l'économiste Harsanyi (1976) et à sa conception d'un utilitarisme moyen que l'on doit un essai de retour à la question de la décision collective qui est traitée comme une décision individuelle en situation d'incertitude. Ainsi, pour Harsanyi, l'individu aurait *deux* fonctions d'utilité, l'une personnelle, l'autre morale. Mais une telle thèse montre bien l'étendue des difficultés rencontrées par une tentative pour allier rationalité prudentielle et prescriptivité universelle. Il est donc nécessaire de comprendre comment se fait le passage de l'une à l'autre. C'est là que la théorie de Hare représente une amélioration (1981). Il faut, dit-il, préciser que les désirs en question sont des « assentiments donnés à des prescriptions ». On dira, alors, que la moralité peut avoir une base prudentielle dans le respect des intérêts et des désirs si *1)* ces désirs sont parfaitement informés et « prudents » et, *2)* s'ils peuvent conduire à une prescription universelle. Sinon, l'utilitarisme n'est pas en mesure de donner les indications précises nécessaires au calcul qu'il recommande. D'autre part, il faut distinguer *deux* niveaux de la pensée morale. Le premier est « intuitif », c'est celui du code moral ordinaire ou de l'utilitarisme de la règle. Le second est le niveau « critique » où nous pouvons procéder aux calculs utilitaristes dans toute leur complexité et en déduire les principes universels les plus appropriés pour le premier niveau. L'obligation morale n'est donc pas le résultat d'une motivation psychologique particulière, mais de principes utilitaristes qui modèlent notre jugement et notre caractère. Ainsi Hare échappe au psychologisme et introduit l'universalité sans laquelle les calculs utilitaristes seraient sans pertinence morale.

Mais Hare n'est pas capable de défendre l'utilitarisme contre une critique beaucoup plus grave encore, à savoir que, si le juste est évalué à partir de la maximisation des préférences, il n'existe pas de moyen de s'opposer à la tyrannie de « fanatiques rationnels » quand leurs préférences sont majoritaires. « Il peut être juste d'accorder du poids à des désirs condamnables » (« Ethical theory and utilitarianism », 1976, 29). Comme on le voit ici, c'est sur la question de la *justice* qu'achoppe l'utilitarisme. Une réaction critique de la part de la philosophie morale s'est produite rapidement et la recherche d'une synthèse entre rationalité prudentielle et prescriptivité universelle est devenue le thème dominant de la philosophie morale contemporaine dans le monde anglophone.

Le sens général du débat est bien connu. Il suffit de rappeler que le reproche fondamental qui met en doute la capacité de l'utilitarisme à être une philosophie morale porte sur son traitement de la *personne* humaine. L'agent moral est considéré comme un support de l'utilité et les liens entre celle-ci et les autres composantes de l'identité morale sont absents. En particulier, les projets, les engagements personnels qui constituent l'intégrité de la personne (J. J. C. Smart et B. Williams, 1973) et qui ne peuvent être mesurés en termes de conséquences socialement utiles sont bannis par la perspective neutre et impersonnelle requise par l'utilitarisme. Ils doivent pouvoir, à chaque instant, être sacrifiés pour le plus grand bonheur du plus grand nombre. Comme le dit Rawls (1971, 219), « le défaut de l'utilitarisme consiste à confondre l'impartialité avec l'impersonnalité ». À cela, les utilitaristes donnent deux réponses. La première (Parfit, 1984, chap. 15) est que le concept de l'identité personnelle qui est utilisé par ce raisonnement est très problématique. Et la seconde est que cette critique sous-estime l'utilité de certains engagements et des qualités qu'ils supposent

pour le bonheur du plus grand nombre, utilité qui, bien sûr, ne peut être qu'indirecte.

Mais c'est surtout le caractère distinct et unique de chaque personne qui est négligé par l'utilitarisme (Rawls, 1971, § 5 et 30). En effet, il traite les satisfactions, qu'elles soient celles d'un seul individu au cours de sa vie ou celles d'individus distincts au sein d'une collectivité, comme pouvant être échangées entre elles : « De même que le bien-être d'une personne est constitué par la série des satisfactions expérimentées à certains moments, de même le bien-être de la société est constitué par la satisfaction des systèmes de désirs des nombreux individus qui en font partie... La façon dont la somme totale des satisfactions est répartie entre les individus ne compte aucunement... On traite toutes les personnes comme une seule... La pluralité des personnes n'est donc pas prise au sérieux par l'utilitarisme » (*ibid.*, § 5). Seules comptent l'intensité des préférences exprimées et leur somme totale. Cela entraîne plusieurs conséquences difficiles. Tout d'abord, l'utilitarisme implique la possibilité de réduire ou même de sacrifier des libertés et des droits fondamentaux si cela augmente le bien-être total. Ainsi, il peut autoriser l'esclavage ou le servage et d'autres infractions à la liberté individuelle (*ibid.,* 198). Or, aucun être rationnel, soucieux de son bien-être, ne pourrait accepter un tel sacrifice (*ibid.,* 40). La réponse des utilitaristes consiste à dire que l'utilité qui résulterait de tels sacrifices serait gommée par la diminution du bien-être total, étant donné la nature de la société (rôle de l'information, etc.). C'est le caractère socialement destructeur de telles institutions, leur désutilité qui les condamne et qui constitue leur injustice. Mais cela laisse la question des droits et de leur dérivation à partir du principe d'utilité dans une position très faible. Si l'on examine, avec Rawls, la question de l'égalité des droits, on voit que, là aussi, l'argument utilitariste est faible. L'utilitarisme semble pouvoir se dispenser de faire appel à des « droits » naturels pour arriver à la justice et à la correction des inégalités. Le plus grand bonheur du plus grand nombre est mieux réalisé si l'on redistribue équitablement les ressources à ceux qui en ont moins et dont ainsi l'utilité s'accroît plus considérablement que celle des plus riches en raison de « l'utilité marginale décroissante ». L'utilitarisme serait capable de fonder la justice sociale sur une constatation rationnelle et universalisable, pas sur des droits moraux fictifs et contestables. Mais la demande d'égalité et de justice reste fondée sur des calculs empiriques. Elle n'implique aucune référence à « l'inviolabilité de la personne humaine ». Elle n'a aucune priorité sur les impératifs du bien-être et elle trahit donc nos intuitions fondamentales en matière de justice, quelles que soient les corrections apportées par l'utilitarisme de la règle ou la prise en considération des préférences « révélées » à la place des préférences irrationnelles. Le risque demeure toujours qu'une majorité de « nazis rationnels » impose ses préférences au reste de la population en recourant aux arguments utilitaristes.

On ne saurait oublier une dernière attaque contre l'utilitarisme, qui est étroitement liée à l'accusation formulée par Rawls. C'est celle qui concerne la question du *pluralisme* des valeurs. De même que les utilitaristes ne prennent pas au sérieux la pluralité irréductible des personnes et leur singularité, de même ils ne posent pas la question de la pluralité des valeurs, puisque l'introduction d'un critère unique de la valeur est, pour eux, un progrès. Si l'on pose, comme Isaiah Berlin (1978), qu'il existe une pluralité de valeurs, incompatibles entre elles, on ne pourra se laisser entièrement convaincre par les efforts des utilitaristes contemporains (Parfit, 1984, appendix I ; et Griffin, 1986) pour fournir une lecture pluraliste de l'utilité.

L'intensité de ces critiques pose la question de savoir s'il existe une alternative à l'utilitarisme qui en conserverait tous les avantages. Ceci est problématique. En fait, l'utilitarisme est la doctrine morale qui continue, indirectement et de manière de plus en plus sophistiquée, à influencer nos décisions pratiques, que ce soit en matière de conflits juridiques ou de choix politiques et économiques. Elle est surtout importante pour les décisions en éthique appliquée, qu'il s'agisse de l'euthanasie, de l'avortement, des droits des générations futures, de l'environnement ou des animaux. Le fait que les croyances traditionnelles et les différences culturelles qui aggravent les dilemmes au lieu de les résoudre soient définitivement exclues par le raisonnement utilitaire pour laisser la place aux seuls faits observables est un progrès sur lequel aucun agent moral ne peut revenir. L'exemple de la justice pénale reste aussi convaincant aujourd'hui qu'à l'époque de Bentham. En définitive, l'effort de l'utilitarisme pour relier la rationalité prudentielle à des normes morales universelles demeure au centre des préoccupations de la philosophie morale contemporaine, sous une forme ou sous une autre. Même les théories qui lui sont hostiles reconnaissent que là est bien l'enjeu essentiel. Pas plus que les doctrines déontologiques, comme celles de Kant ou de Rawls, ne se contentent d'affirmer le caractère *a priori* de quelques tabous traditionnels ou religieux, mais reconnaissent l'importance des impératifs de la prudence, pas plus l'utilitarisme ne saurait se confondre avec l'hédonisme généralisé et continuer à ignorer le respect des droits de la personne.

● (Les pages indiquées dans le texte renvoient aux traductions françaises quand elles existent.) BECCARIA C., *Des délits et des peines* (1764), Paris, Garnier-Flammarion, 1991. — BENTHAM J., *A Fragment on Government* (1776), trad. fr., *Fragment sur le gouvernement, manuel de sophismes politiques,* Paris, LGDJ, 1996 ; *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), éd. W. Harri-

son, Oxford, Blackwell, 1948 ; *Tactiques des assemblées parlementaires*, t. II, *Les Sophismes anarchiques*, éd. É. Dumont, Paris, 1816 ; *Constitutional Code* (1830), éd. F. Rosen & J. H. Burns, Oxford, Clarendon Press, 1983 ; *Correspondence*, 2 vol., New York, Athlone Press, 1968. — GODWIN W., *Enquiry Concerning Social Justice*, 1793, IV, chap. 11, Londres, Penguin, 1976. — HALÉVY É., *La Formation du radicalisme philosophique* (1901), 3 vol., Paris, PUF, 1995. — HARRISON R., *Bentham*, Londres, Routledge, 1983. — HELVÉTIUS C.-A., *De l'esprit* (1758), Paris, Arthème-Fayard, 1988. — HUME D., *A Treatise of Human Nature* (1740), éd. L. A. Selby-Brigge, Oxford, Clarendon Press, 1888 (trad. fr., *Traité de la nature humaine*, t. III, Paris, Garnier-Flammarion, 1993) ; *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1777), éd. L. A. Selby-Brigge, Oxford, Clarendon Press, 1893 (trad. fr., *Enquête sur les principes de la morale*, Paris, Garnier-Flammarion, 1991). — HUTCHESON F., *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725), trad. fr., *Recherches sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, Paris, Vrin, 1991. — MANDEVILLE B., *The Fable of the Bees* (1714), éd. F. B. Kaye, Oxford, Clarendon Press, 1923 (trad. fr., *La Fable des abeilles*, Paris, Vrin, 1990). — MAUZI R., *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe s.*, Paris, Albin Michel, 1979. — MILL J. S., *Autobiography*, 1873, Londres, Penguin, 1989 (trad. fr., *Autobiographie*, Paris, Aubier, 1993) ; « Essay on Bentham » (1838), in *Dissertations and Discussions*, éd. M. Warnock, Londres, Fontana, 1986 ; *Utilitarianism* (1863), éd. M. Warnock, Londres, Fontana, 1986 (trad. fr., *L'Utilitarisme*, Paris, PUF, 1996) ; *On Liberty* (1859), éd. M. Warnock, Londres, Fontana, 1986 (trad. fr., *De la liberté*, Zurich, Grand Midi, 1987) ; *A System of Logic* (1843), t. VI, Londres, Parker (trad. fr., *Système de logique*, Liège, Mardaga, 1988). — MOORE G., *Principia Ethica*, Cambridge, Univ. Press, 1903 (trad. fr., PUF, 1998). — PLAMENATZ J., *The English Utilitarians*, Oxford, Blackwell, 1949. — PRIESTLEY J., *Works*, éd. J. T. Rutt, Londres, 1817-1832. — QUINTON A., *Utilitarian Ethics*, Londres, Macmillan, 1973. — RAPHAEL D. D. éd., *British Moralists*, 2 vol., Oxford, Clarendon Press, 1969 (pour les textes de Richard Cumberland, John Gay, David Hartley et William Paley). — SHAFTESBURY A., comte de, *An Inquiry Concerning Virtue or Merit* (1711), trad. fr. attribuée à Diderot, *Œuvres complètes*, t. I, Club français du livre, 1969. — SIDGWICK H., *The Methods of Ethics*, Londres, Macmillan, 1874 (trad. fr. *Les Méthodes de l'éthique*, Paris, PUF, 1998). — WHEWELL W., *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Londres, 1852.

► AUDARD C., *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, 3 vol., Paris, PUF, 1998. — BERLIN I., *Concepts and Categories*, Londres, Hogarth Press, 1978. — BRANDT R., *A Theory of the Right and the Good*, Oxford, Clarendon Press, 1979. — FOUCAULT M., *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975. — GLOVER J. éd., *Utilitarianism and its Critics*, Londres, Macmillan, 1990. — GRIFFIN J., *Well Being*, Oxford, Clarendon Press, 1986. — HARE R., *Moral Thinking*, Oxford, Clarendon Press, 1981 ; *Essays in Ethical Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1989. — HARSANYI J. C., « Morality and the theory of rational behaviour » (1976), *in* SEN & WILLIAMS, *op. cit.* — LYONS D., *Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford, Clarendon Press, 1965. — MURPHY L. B., *Moral demands in nonideal theory*, New York, Oxford Univ. Press, 2000. — NOZICK R., *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell, 1974 (trad. fr., *Anarchie, État et Utopie*, Paris, PUF, 1978). — PARFIT D., *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984. — RAWLS J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1971 (trad. fr., *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987). — ROSEN F., *Classical utilitarianism from Hume to Mill*, London/New York, Routledge, 2003. — SCHEFFLER S. éd., *Consequentialism and its Critics*, Oxford, Univ. Press, 1988. — SEN A. & WILLIAMS B. éd., *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Univ. Press, 1982. — SMART J. J. C. & WILLIAMS B. éd., *Utilitarianism : For and Against*, Cambridge, Univ. Press, 1973 (trad. fr., *Utilitarisme. Le pour et le contre*, Genève, Labor & Fides, 1997).

Catherine AUDARD

→ *Affaires , Bentham ; Choix social ; Conséquentialisme ; Déontologisme , Désir ; Économie ; Hare ; Hédonisme ; Hume ; Intérêt ; Justice ; Mandeville ; Mill ; Moore ; Précaution , Prudence ; Rationalité ; Sidgwick ; Smith ; Williams.*

UTILITARISME CLASSIQUE **→ Bentham ; Mill**

V

VALEUR INTRINSÈQUE → Bien et mal ; Normes et valeurs

VALEURS → Normes et valeurs

VERTU
Éthique de la vertu

Lorsqu'on doit recommander une personne, on s'attache généralement à identifier et vanter les aspects excellents de son caractère, ainsi que ses talents et les qualités de son tempérament. On pourrait, par exemple, vanter son caractère consciencieux, ses qualités de coopération, le fait qu'elle soit digne de confiance, sa loyauté, etc. Ce sont de telles excellences humaines que l'on appelle des vertus, des qualités de caractère admirables et louables. De manière comparable, les vices sont également des qualités de caractère, mais des qualités méprisables et indignes. On se réfère parfois aussi aux vertus d'une personne dans un contexte ou un rôle restreints, par exemple ses qualités sportives ou son habileté manuelle. Dans de tels cas, on se réfère simplement aux qualités excellentes qui permettent à la personne d'accomplir à un degré supérieur les tâches liées à ce rôle. Mais je n'examinerai pas de tels cas ici.

C'est un exercice analytique complexe que d'expliquer de manière complète et précise en quoi consiste le fait d'avoir un trait de caractère, et comment la possession d'un trait de caractère suppose une combinaison de schémas de pensée, de sentiment, de désir et d'action. C'est aussi une tâche complexe de préciser quelles sont les ressemblances et les différences entre les traits de caractère et les compétences (maîtrise du langage, ou capacité de sculpter le bois de manière artistique) ; entre les traits de caractère et les qualités du tempérament (comme le sang-froid, ou une vision optimiste de la vie) ; et entre les traits de caractère et d'autres dons ou défauts naturels (comme une bonne mémoire, la lenteur d'esprit, ou une imagination libre et vivace). La définition de ces ressemblances et différences n'est pas le propos central du présent essai, qui porte plutôt sur les questions suivantes : pourquoi accordons-nous de la valeur à certains traits de caractère, pourquoi les considérons-nous comme des excellences humaines ? Quelle est la relation entre la valeur que nous attribuons à ces traits et d'autres valeurs que nous trouvons dans l'action et l'accomplissement humains ? Pourquoi devrions-nous souhaiter posséder des vertus, et en quoi sont-elles nécessaires ? Quel lien existe-t-il entre le fait d'être vertueux et le fait d'accomplir son devoir et, plus généralement, d'honorer ses responsabilités morales ? Que signifie, au plan moral, le fait d'acquérir, de posséder et d'exercer des vertus dans l'action ?

Pour examiner ces questions, il nous faut au minimum une bonne conception de ce que constitue la possession d'une vertu. En l'absence d'une telle conception, nous ne pourrions pas voir clairement ce qui est particulièrement significatif et porteur de valeur dans la possession d'une vertu. Posséder une vertu, c'est reconnaître de façon raisonnée l'importance d'un bien qui peut être obtenu ou préservé par l'action humaine, et accorder à ce bien, dans l'économie de nos pensées, sentiments, souhaits, désirs et activités, la place qui correspond précisément à cette estimation de son importance, en tant que bien à rechercher ou à préserver. Grâce à cette attitude, notre engagement vis-à-vis de ce bien occupe une place stable et durable dans notre vie, une place qui informe et façonne nos réactions aux individus et aux situations, qui guide nos choix et nos décisions, et qui tempère nos espoirs et nos regrets. La possession d'une vertu intègre et harmonise de très nombreux aspects d'une personne. Posséder une vertu, ce n'est pas simplement s'en tenir au jugement rationnel et à la volonté, en étouffant ou en ignorant les sentiments sous prétexte qu'ils seraient non pertinents ou importuns. Mais il ne s'agit pas

non plus simplement d'une réaction chaleureuse, qui serait indifférente aux informations apportées par un jugement intelligent et des considérations appropriées.

À titre d'exemple, envisageons la vertu qu'est la bonté. Cette vertu suppose de prendre en considération les besoins et les maux de l'autre, de comprendre qu'il mérite notre attention et notre aide, et de désirer apporter le réconfort et le soutien requis lorsque c'est nécessaire. La bonté consiste aussi normalement à souhaiter aux autres la réalisation de leurs espoirs et aspirations, et à partager leurs succès et leurs déceptions. Pour une personne bonne, l'aide apportée à autrui sera une source de plaisir, et elle considérera le temps qu'elle y passe comme du temps bien employé, du temps évidemment consacré à un objet digne de valeur. Une personne bonne aura tendance à interpréter de façon positive les motifs et les actions d'autrui, en particulier lorsque ceux-ci ont des points communs avec ses propres desseins. Et elle le fera non parce qu'elle pense que ce serait bon de sa part, mais parce qu'elle estime et respecte directement les autres individus. De plus, ce respect ne sera pas facilement ébranlé ou anéanti à la moindre provocation ; ce sera une facette stable, généralement dénuée d'affectation, de son point de vue sur le monde.

Par contraste, on peut avoir le cas d'une personne qui est toujours parfaitement scrupuleuse, voire exceptionnellement attentionnée, dans son souci de venir en aide à autrui. Cependant, elle peut, pendant tout ce temps, s'irriter de ce qu'elle considère comme une importunité et du temps qu'elle y consacre, temps qu'elle ne peut pas passer à faire d'autres choses qu'elle aime. Une telle personne, bien entendu, n'est pas dépourvue de vertu. D'aucuns diraient même qu'elle est exceptionnellement vertueuse. Il s'agit assurément d'une personne consciencieuse, assidue, responsable. Mais j'estime qu'une telle personne n'est pas bonne, parce que ses sentiments envers autrui ne sont pas chaleureux et qu'elle ne prend guère de plaisir à ce qu'elle fait avec autrui. (Cet exemple implique que toutes les occurrences de vertu ne s'inscrivent pas dans le schéma *général* que représente, à mon avis, la bonté.)

D'autre part, il y a le cas de la personne qui se préoccupe des autres seulement lorsqu'ils sont activement troublés, bouleversés, par leurs difficultés, et qui restera tout à fait indifférente aux autres s'ils ne sont pas en détresse. Dans un tel cas, la stabilité et la cohérence de l'attention et de la considération pour autrui que nous nous attendons à trouver dans un trait de caractère comme la bonté fait défaut. Cela ne signifie pas, tout comme dans le cas précédent, qu'une telle personne n'ait *aucun* attribut honorable. Le fait d'être ému par les difficultés des autres au point de leur porter secours constitue, très évidemment, un bien. Mais cela ne suffit pas à faire d'une personne un être bon, et ne signifie pas qu'elle possède la vertu de bonté.

Cette conception de la possession d'une vertu revient en fait à présenter en termes ordinaires la façon dont Aristote explique ce qu'est l'accomplissement vertueux d'un acte. Aristote écrit (*Éthique à Nicomaque*, II, 3, 1105 *a* 30-35) que, pour que les actes soient accomplis de manière juste ou tempérée : « Il faut encore que l'agent lui-même soit dans une certaine disposition quand il les accomplit ; en premier lieu il doit savoir ce qu'il fait ; ensuite, choisir librement l'acte en question, et le choisir en vue de cet acte lui-même ; et en troisième lieu, l'accomplir dans une disposition d'esprit ferme et inébranlable » (trad. J. Tricot). Il est important aussi d'être attentif à la distinction qu'Aristote établit entre vertus « naturelles » et vertus « au sens strict », ces dernières faisant appel, contrairement aux premières, à une compréhension intelligente et consciente de la valeur de ce qui est accompli par la vertu (*ibid.*, VI, 13, 1144 *b* 2-17).

Les réflexions d'Aristote sur ces questions n'ont encore jamais été vraiment surpassées ; de manière générale, les dialogues de Platon et les traités moraux d'Aristote attachent plus d'importance aux vertus que ne le font tous les écrits ultérieurs en éthique (sauf lorsqu'ils s'en inspirent consciemment). Le caractère distinctif des philosophes grecs, dans leur manière d'aborder les questions éthiques sous l'angle de la vertu, deviendra plus évident si nous comparons leur point de vue à deux autres méthodes employées pour déterminer pourquoi l'on devrait entreprendre un certain type d'action (voir aussi Thomas d'Aquin, *Somme théologique,* 1*a* 2*ae* OQ 49-67 ; 2*a* 2*ae* QQ 47-170).

L'éthique de la vertu confrontée à d'autres perspectives

Imaginons qu'une personne demande, à propos d'une certaine action, « Pourquoi devrais-je faire cela ? ». On pourrait lui proposer schématiquement trois types de réponses différentes. On peut tout d'abord évoquer les conséquences bénéfiques de cet acte : tant d'individus en seront plus heureux, ou verront leurs maux atténués grâce à cette action. C'est dans les théories éthiques utilitaristes que cette perspective *conséquentialiste* sur la valeur des actions est développée de la façon la plus approfondie. Deuxièmement, on peut se référer à une règle obligatoire qui prescrit à la personne d'accomplir cette action, ou qui l'oblige à le faire, soit parce qu'il s'agit d'un devoir moral général, soit parce que son rôle ou son poste l'exige. Cette optique *déontologique* (portant sur ce qui doit être fait) trouve peut-être son illustration la plus connue dans les Dix Commandements, qui définissent comme des devoirs impérieux certaines prescriptions et interdictions spécifiques (lesquelles peuvent aussi se rapporter à des attitudes, comme la convoitise, et non seulement à des actions

devant être accomplies). Troisièmement, pour répondre à cette question, on peut mentionner le trait de caractère dont un tel acte serait une expression typique ou représentative : ainsi, on pourrait lui dire qu'il serait généreux, ou attentionné, ou loyal d'accomplir cet acte. Ici, l'action est identifiée comme un acte qu'une personne dotée d'une certaine vertu accomplirait, même si, en l'occurrence, la personne qui pose la question ne possède pas cette vertu, ou n'est pas mue par cette vertu. Le comportement qui est typique d'une disposition vertueuse est présenté comme un modèle ou un schéma à imiter même si, à ce stade, la « face interne » de la préoccupation vertueuse est absente. Un conseil moral, dans ce type de cas, pourrait prendre la forme suivante : « Essayez d'imaginer ce qu'une personne patiente, ou loyale, ou attentionnée, ou autre, ferait, dirait ; puis tentez d'en faire autant. » Il n'est pas nécessaire d'invoquer des règles morales spécifiques, ni de se référer très directement aux conséquences qu'entraîne le fait d'imiter un modèle de comportement.

À l'évidence, ces différentes réponses ne sont pas nécessairement indépendantes, non seulement parce que plusieurs d'entre elles peuvent s'appliquer à la même action, mais aussi en raison de relations plus profondes. Ainsi, on pourrait soutenir que, en réalité, si nous attachons de la valeur au trait de caractère qu'est la bonté et si nous la considérons comme une vertu, c'est uniquement parce que les personnes bonnes ont tendance à faire progresser le bien-être humain. Le trait de caractère tire alors sa valeur de la qualité des résultats que l'exercice d'un tel trait doit normalement produire. Si les circonstances devaient changer au point que ces résultats ne se produisent plus, on ne considérerait plus la bonté comme une excellence. Ou encore, on pourrait affirmer que de strictes règles morales nous interdisent de blesser autrui, ou nous imposent de respecter les droits de l'homme élémentaires, là aussi parce que le strict respect de ces règles produit certaines conséquences pour le bien-être humain en général. C'est par ce raisonnement qu'on élabore une théorie éthique moniste, fondée exclusivement sur la valeur des conséquences de l'acte, pour expliquer le bien-fondé de toute règle et l'excellence de tout trait de caractère. Une brève illustration de ce point de vue peut être empruntée à Mill (*L'Utilitarisme*, chap. 2) : « Selon les utilitaristes, ce sont les bonnes actions qui fournissent, à la longue, la meilleure preuve d'un bon caractère ; et ils se refusent résolument à considérer comme bon un caractère où prédominerait la tendance à se conduire mal. »

Si l'éthique de la vertu doit s'imposer, dans la théorie (et la pratique) éthique, comme un courant utilement différent et distinctif, il faudra refuser toute réduction moniste de ce type. (Bien entendu, nous ne devons pas nous attendre non plus à ce que les points de vue conséquentialiste et déontologique soient subsumés sous une théorie éthique de la vertu.) Il faut montrer que nous avons parfois de bonnes raisons d'accorder une importance spéciale, une signification particulière, aux traits de caractère qu'une personne possède et manifeste dans sa conduite, indépendamment de son respect pour les règles morales et du fait qu'elle favorise le bien-être général. Cela peut être démontré, comme nous le verrons lorsque nous comprendrons mieux le rôle que joue la possession d'une vertu dans la vie d'une personne.

Les vertus et les personnes, bonnes et mauvaises

Lorsque nous possédons une vertu, cela veut dire que nous accordons à un certain bien une place dans l'économie de nos pensées, sentiments et actions, et ce faisant nous intégrons ce bien dans notre vie active comme un bien doté pour nous d'un certain poids ou d'une certaine importance. Nous consacrons une certaine quantité de temps, d'énergie, de pensée, etc., au bien en question, une quantité appropriée quand notre souci est d'un type convenable (comme dans la vertu), ou une quantité inadéquate quand notre préoccupation est erronée ou défectueuse (comme dans le vice). De tels biens constituent la substance d'une vie qui a une portée morale, et c'est par l'intérêt porté à ces biens que notre vie et nous-mêmes acquérons notre caractère distinctif.

Ainsi, pour poursuivre l'exemple utilisé, c'est parce qu'on possède la vertu de bonté qu'on « enregistre » dans sa vie l'importance que revêtent les besoins des autres et l'atténuation de leurs maux. Pour prendre un cas différent, c'est la vertu de patience qui nous amène à prendre conscience du bien que représente le fait d'accueillir les échecs et les déceptions de façon sereine et solide ; ou encore, c'est grâce à la vertu de tact que nous « enregistrons » comme un bien le fait de ne pas piétiner cruellement les sentiments d'autrui. Et ainsi de suite. Dans tous les cas, lorsque nous possédons une vertu, nous « enregistrons » ces bonnes préoccupations et activités d'une manière appropriée et à un degré adéquat. Nous accordons au soulagement des maux d'autrui, par exemple, le degré d'importance qu'il devrait légitimement avoir dans la vie de toute personne (ou dans notre vie en particulier).

Les exemples de vices mettent aussi ce fait en évidence. Une personne impatiente, par exemple, ne supporte pas le moindre retard, ou elle considère la moindre frustration comme un abus intolérable, qui l'irrite à un degré et pendant une durée disproportionnés. Cela montre que l'idée de l'importance qu'elle accorde à ses propres projets, à son droit d'exécuter immédiatement ses désirs, est déformée, exagérée. Ou encore, un homme irascible se soucie du bien que constituent le respect et la considération manifestés pour sa personne, mais à un degré excessif, de sorte qu'il ne laisse jamais passer aucun affront, ou qu'il interprète le moindre manque d'attention comme une intention de nuire.

Il s'ensuit clairement que la valeur et l'importance de l'acquisition, de la possession et de la manifestation de dispositions vertueuses doivent venir en très grande partie : *1)* de la valeur et de l'importance du bien auquel la disposition en question est liée ; et *2)* de la valeur et de l'importance que revêt la prise en compte de l'intérêt porté à de tels biens dans la forme et l'orientation de sa propre vie, ou de toute vie humaine ; la prise en compte de cet intérêt devant se réaliser *de la manière même* dont on l'intègre dans sa propre vie lorsqu'on possède une disposition vertueuse à son égard. Je souligne « de la manière même », parce que l'intérêt pour de tels biens peut prendre d'autres formes, telles qu'un sens rigoureux du devoir dépourvu de tout engagement émotionnel, cas que j'ai évoqué plus haut. Le caractère distinctif de l'éthique de la vertu vient en grande partie de cette seconde clause (2), qui se réfère spécifiquement à la manière précise dont l'attention et l'engagement vis-à-vis des biens en question sont incorporés au caractère et au schéma de vie d'une personne.

L'exemple de la vertu de bonté peut, là encore, illustrer ce propos. La bonté est en grande partie estimable et estimée parce que nous voyons combien il est important pour les êtres humains d'être prêts à s'aider mutuellement, à le faire en raison d'une volonté durable et stable, avec une réelle sollicitude affectueuse, et avec un certain degré de plaisir personnel et de chaleur humaine. Pour les mêmes motifs, nous avons de bonnes raisons de cultiver ou de préserver une disposition à la bonté en nous-mêmes. Mais nous devons aussi envisager ce que la bonté montre de façon plus générale quant à la manière dont une personne voit les autres, et considérer comment le fait d'avoir une disposition à la bonté donne un sens à la vie d'une personne.

Une personne bonne regarde les autres avec les yeux de l'amour. Nous considérons une telle bonne volonté affectueuse envers les autres comme intrinsèquement bonne, parce qu'elle représente, en tant que telle, une belle forme de relation et de communion humaine, une forme qui est belle même si rien d'autre n'en émane. Être tenu en bonne estime et faire l'objet d'une attention bienveillante comptent parmi les finalités chères à la vie humaine, et l'importance de l'attention bienveillante réside en partie dans le fait qu'elle permet de réaliser cette finalité, ce bien suprême. Il n'y a là rien de mystérieux. Le bien analogue que représente l'amitié réside dans la communion affectueuse des amis, et pas vraiment dans les autres avantages que se procurent mutuellement des amis (bien que de tels avantages puissent exister).

Ainsi, dans les états vertueux, nous réalisons, par le caractère même de notre conduite et de notre attention vertueuses, certaines des conditions humaines qui sont intrinsèquement dignes d'être réalisées, et cela montre que les vertus sont porteuses d'une valeur distinctive qui disparaîtrait si l'éthique de la vertu se réduisait à une éthique de la règle ou du résultat. Mais il nous faut aussi considérer l'harmonie et l'intégration des pensées sur ce qu'il convient de faire, les sentiments d'attirance et de répulsion, les élans qui nous poussent à aider ou à faire du tort, éléments qui se manifestent dans la psychologie d'une personne par le fait d'avoir une disposition vertueuse stable. Les vertus confèrent aux sentiments, aux désirs, aux espoirs et aux résistances une cohérence durable, qui l'emporte sur les divisions intérieures, sur les conflits et la confusion de l'esprit, et qui fait de l'action excellente l'expression sincère et honnête de l'intention complète d'une personne. Une telle action devient un plaisir, une récompense inhérente et un accomplissement satisfaisant. C'est pourquoi il est juste de dire que la vertu est une récompense en soi. Cela ne signifie pas simplement qu'une personne qui recherche une récompense extérieure, ultérieure, n'est pas véritablement vertueuse, bien que ce soit assez vrai. Cela signifie que, pour une personne vertueuse, accomplir des actes de vertu reviendra pour l'essentiel à faire exactement ce qu'elle veut faire, ce qu'elle aime faire et ce qu'elle prend plaisir à faire. Elle verra dans de telles actions l'un des intérêts de sa vie. Une personne qui, en revanche, exerce un sens marqué du devoir en maîtrisant, par exemple, son irritation et son amertume pourra néanmoins accomplir beaucoup de bonnes actions en faveur d'autrui. Mais, ce faisant, elle aura tendance à être insatisfaite, à se sentir opprimée par ces « exigences » incessantes, à être déchirée par des conflits intérieurs entre l'idée qu'elle a de « ce qu'elle devrait faire » et ce qu'elle aime réellement faire. Dans la mesure où elle offre une manière de surmonter ce genre de conflits intérieurs, la possession de dispositions vertueuses peut être considérée comme ayant une valeur particulière.

Un troisième aspect de l'importance distinctive des dispositions vertueuses est le suivant. Une très grande partie de nos relations avec les autres, à la maison, au travail, etc., ne peuvent pas être codifiées sous forme de devoirs et d'interdictions, et ce pour deux raisons. La première est qu'une large part de ce dont nous devons nous soucier, de ce à quoi nous devons être attentifs, va beaucoup plus loin que la notion de ce qu'on « devrait » faire ou non, au-delà d'une question d'*obligations*. Une personne qui fait *seulement* ce qu'elle doit faire peut échapper au blâme, mais elle n'a pas de mérite spécial et nous ne l'estimons pas. C'est bien le propre de la vertu que d'aller au-delà de la règle et du principe, et d'être ouvert, sensible, attentif à la réalité humaine des autres d'une manière souple et libre. Mais, deuxièmement, la variation des circonstances, dans les affaires humaines, est si grande qu'aucun ensemble de règles, et surtout pas un ensemble qui pourrait être appris et utilisé, ne pourrait couvrir tous les cas où il faut prendre une

décision raisonnable quant à ce qui doit être fait. Ce n'est que par le type de souci et d'attention constants que contient une disposition vertueuse qu'une personne peut s'attendre avec certitude à être capable d'agir et de réagir d'une manière appropriée dans la variété infinie de situations qu'elle peut rencontrer. En l'absence d'une telle disposition, c'est le caprice qui l'emporte quand les règles sont épuisées, ou alors la personne est paralysée, n'ayant aucune idée de ce qu'elle peut tenter de réaliser, de ce dont elle doit se soucier.

Un souci général pour la promotion du bien-être humain ne serait pas non plus d'un secours très efficace. En effet, le bien-être humain est une chose complexe, aux facettes multiples ; et dans presque toutes les situations de la vie réelle, le bien-être d'une personne doit être mis en balance avec le bien-être d'autres personnes. Seules les vertus nous sensibilisent aux différentes facettes de ce bien-être, et aux variations multiples des exigences et des contre-exigences qu'exercent les besoins des individus et leur position à notre égard. Ainsi, par rapport à une éthique déontologique et à une éthique conséquentialiste, une éthique de la vertu a un rôle indispensable et incontournable à jouer, pour nous permettre d'agir bien et de manière appropriée dans les diverses circonstances que nous rencontrons.

On pourrait déplorer que les trois éléments que j'ai identifiés jusqu'à maintenant comme ayant une signification particulière en relation avec l'éthique de la vertu n'expliquent pas vraiment pourquoi nous devrions estimer et admirer les personnes du fait de leurs vertus. Une raison majeure souvent avancée pour donner de la valeur à une qualité de caractère est, semble-t-il, qu'il s'agit d'une qualité extraordinairement difficile à acquérir ou à conserver, et que le fait de l'avoir acquise met en évidence un accomplissement humain particulier, une force personnelle tout à fait extraordinaire. Comme on le fait souvent remarquer, les vertus exigent ou impliquent que l'on ait certains types de force, pour résister à la tentation et à des options faciles et séduisantes, pour les surmonter, pour lutter contre les pressions et les défis, dans le but ultime de se mettre plus ou moins hors d'atteinte de telles éventualités. Spinoza et Rousseau faisaient de la « force » l'un des signes distinctifs de la vertu et, ce faisant, expliquaient peut-être pourquoi nous tenons certaines vertus en si haute estime. Ainsi, Rousseau écrit (*Émile*, liv. V, p. 817-818 ; Émile reçoit une leçon de son tuteur) : « Mon enfant, il n'y a point de bonheur sans courage ni de vertu sans combat. Le mot de *vertu* vient de *force* ; la force est la base de toute vertu. La vertu n'appartient qu'à un être faible par sa nature et fort par sa volonté ; c'est en cela que consiste le mérite de l'homme juste [...] Tant que la vertu ne coûte rien à pratiquer, on a peu besoin de la connaître. Ce besoin vient quand les passions s'éveillent [...] celui qui n'est que bon ne demeure tel qu'autant qu'il a du plaisir à l'être [...] Qu'est-ce donc que l'homme vertueux ? C'est celui qui sait vaincre ses affections. Car alors il suit sa raison, sa conscience, il fait son devoir, il se tient dans l'ordre, et rien ne peut l'en écarter. »

Il importe toutefois de conserver à l'esprit certaines distinctions. Il est vrai que si une personne était équanime seulement dans des circonstances faciles et exemptes de provocation mais devenait irritable dès que la situation se détériorait, nous pourrions alors douter de la réalité de son équanimité. L'équanimité, si elle est présente, l'est en toutes circonstances, et n'est pas simplement une vertu « de beau temps ». Mais il ne s'ensuit pas qu'une personne possède la vertu d'équanimité seulement si, ayant beaucoup de difficultés à garder son calme, elle n'y arrive que par un vigoureux effort de volonté. Elle peut néanmoins trouver facile d'accepter et de résoudre les situations qui provoquent sa volonté. Il s'ensuit encore moins qu'une telle personne sera vertueuse seulement s'il est difficile pour elle de *devenir* équanime. Elle peut avoir la chance de posséder un tempérament confiant, facile et égal. C'est une chose d'être admirable ou estimable parce qu'on devient une personne équanime, face à des circonstances très éprouvantes par exemple, et une autre d'être admirable ou estimable parce qu'on est équanime, quelle que soit la manière dont on y est arrivé.

Mais il existe ici des asymétries complexes entre les louanges et le blâme, entre le crédit et le discrédit, qui font qu'il est très difficile d'expliquer de manière claire et exacte la responsabilité et le mérite qui reviennent à une personne dans la possession d'une vertu (ou d'un vice). Ce qui est clair, cependant, c'est que le fait de devenir vertueux ne dépend pas de la seule force de volonté, et que la possession d'une vertu ne tient pas à une simple disposition de la volonté rationnelle. Hume formule certains des points en question ici de manière très subtile, mais avec un tranchant caractéristique : il affirme que le caractère « volontaire » des vertus, du moins par rapport aux aptitudes naturelles, est en grande partie un mythe, et ne peut être la source de leur mérite (*Traité de la nature humaine*, 3, 3, 4 ; *Enquête sur les principes de la morale*, Ap. IV.).

Vertu et « droite règle »

Lorsqu'Aristote explicite les éléments et la structure d'une vertu particulière, il dit presque toujours deux choses : premièrement, cette vertu est un milieu entre deux extrêmes, chaque état extrême étant un vice ; deuxièmement, c'est un état dans lequel nos sentiments, nos désirs et nos actes sont en accord avec la « droite règle » ou, plus strictement, sont non seulement en accord avec elle, mais le sont d'une manière qui intègre la compréhension de la droite règle ou qui est ordonnée par elle (qui « implique la présence » de

la droite règle. Voir *Éthique à Nicomaque*, VI, 13, 1144 *b* 23-30 ; comparer avec II, 2, 1103 *b* 30-34).

La première thèse représente ce qu'on a appelé chez Aristote la « doctrine de la médiété ou du juste milieu ». Par exemple, la vertu de générosité, état médian (intermédiaire), se situe entre les deux états extrêmes, ou vices, que sont la prodigalité et l'avarice. Une personne prodigue donne son temps, son argent, son énergie, indépendamment de l'occasion et du sérieux de la cause, au détriment de ses propres besoins et biens, et aux dépens d'autres sollicitations plus adéquates et plus pressantes. Ce faisant, elle manifeste une estimation erronée de l'importance qu'il y a à utiliser son temps, ses talents, etc., d'une manière réfléchie, et cela donne à sa vie une forme et une direction inappropriées. On pourrait offrir une analyse correspondante de l'avare. L'avare, celui qui est mesquin ou met de la mauvaise volonté en tout, est un personnage familier de la littérature et du cinéma.

Une personne généreuse, par contraste avec ces deux portraits, sait trouver la juste mesure. Elle attribue une valeur et un poids appropriés au fait de donner, et de préserver, son argent, son temps et ses talents ; ses buts, ses choix, ses sentiments et ses actions sont informés et modérés en conséquence, d'une manière solidement ancrée, durable et habituelle. Mais comment déterminons-nous « la valeur et le poids appropriés » qu'une personne doit accorder à ces choses, et quel est le mode approprié pour les intégrer dans la forme et l'orientation de notre vie ?

On ne saurait donner ici une réponse exhaustive à ces questions, car elles touchent à l'une des plus profondes questions concernant la valeur, qui nécessiterait elle-même un examen complet. Comment détermine-t-on, comment sait-on, qu'une action, un but, une forme de vie sont bons, et meilleurs que d'autres ? Telle est la question fondamentale de la théorie de la valeur. L'éthique de la vertu, en tant que telle, ne tente pas de répondre directement à cette question, mais examine plutôt comment les valeurs, une fois identifiées, doivent être intégrées à la forme d'une vie humaine. On peut néanmoins proposer trois remarques. Premièrement, en certains passages où il présente sa « doctrine du juste milieu », Aristote dit que ce sont les choix et les actions de l'« homme prudent » (*phronimos* / φρόνιμος) qui donnent la mesure du juste milieu (par exemple, *Éthique à Nicomaque*, II, 6, 1107 *a* 1-5). Cette suggestion correspond à ce qu'on a noté plus haut, à savoir qu'il est plus approprié, en éthique de la vertu, de demander non ce qu'une certaine règle morale prescrit ou exige, mais ce qu'une personne dotée d'un certain caractère et d'un certain point de vue choisirait et ferait, lorsque nous cherchons un guide pour nos propres décisions et actions. Cependant, Aristote semble parfois suggérer aussi que la seule manière de déterminer si un homme est prudent consiste à voir s'il fait les bons choix et entreprend les actions appropriées (voir, par exemple, *Éthique à Nicomaque*, VI, 7, 1141 *b* 12-23). Or cela a pour effet de vider de sa substance la première thèse, puisque nous ne disposons d'aucune voie indépendante pour saisir chacune des deux notions en jeu ici (à savoir en quoi consiste le milieu et qui possède la « prudence » ?). Pour cette raison, Aristote est parfois accusé de présenter un raisonnement circulaire, une tautologie vide de sens.

Deuxièmement, et là encore par référence à Aristote, on a pu affirmer que le choix « juste », l'action « juste », etc., en relation avec des dispositions vertueuses, se mesuraient en fonction de l'acquisition et de la pratique des dispositions qui conduisent un individu à mener une vie pleinement réalisée, ample et riche, une vie qui est, de façon caractéristique, humaine (une vie d'*eudaimonia* / εὐδαιμονία, selon certaines interprétations de cette notion). Aristote souligne assurément le rapport entre une vie de vertu et une vie prospère et réussie, adaptée à la nature humaine (voir par exemple *Éthique à Nicomaque*, I, 6). C'est essentiellement parce que l'on tente de trouver, ou d'établir, un tel lien entre vie vertueuse et vie heureuse que l'éthique de la vertu a fait l'objet d'un regain d'intérêt ces dernières années. Ce lien, s'il existe, semble en effet offrir une réponse convaincante à la difficile question « pourquoi être moral ? », question à laquelle la plupart des théories morales récentes n'offrent aucune réponse satisfaisante. Mais s'il nous faut posséder des vertus pour être moraux, et si, du fait que nous possédons des vertus, nous vivons une vie humaine complète et satisfaisante, alors la vertu et le bonheur, le devoir et l'intérêt semblent être intimement liés, ce qui donne à chacun la meilleure des raisons (du moins sous l'angle de sa propre satisfaction personnelle) pour être moral, pour acquérir des dispositions vertueuses.

Cependant, la manière dont ce lien s'établit n'est pas totalement convaincante. Premièrement, il ne semble pas exister de conception très claire ni solide d'une vie qui serait, de façon caractéristique, humaine et pleinement réalisée. On ne peut donc pas utiliser cette notion comme repère pour déterminer quelles dispositions on doit avoir pour mener une telle vie. Deuxièmement, même s'il existait une conception claire et solide d'une telle vie, il ne serait pas du tout évident, lorsque les détails en auraient été explicités, que tout le monde voudrait, ou aurait les meilleures raisons de vouloir, vivre une vie de ce type. Ce n'est qu'en restant à un niveau de description assez vague et schématique (de ce qui est « satisfaisant pour un être humain », par exemple) que l'on semble pouvoir éviter cette difficulté. Troisièmement, il demeure une profonde ambiguïté dans la notion de « vie bonne », qui est censée être définie pour l'essentiel comme une vie de dispositions et d'actions ver-

tueuses. S'agit-il de la vie noble et moralement admirable, qui illustre des traits et des accomplissements humains tenus en estime, comme c'est le cas, doit-on supposer, de l'être magnanime chez Aristote, le *megalopsychos* / μεγαλόψυχος (l'homme « à la grande âme » ; *Éthique à Nicomaque*, IV, 3, 1123 *a* - 1125 *a* 33) ? Ou s'agit-il d'une vie de plaisir, de gratification, de prospérité, de satisfaction, de contentement durable ? Il est invraisemblable que ce soit là ce qui est au cœur de la vie de l'homme à la grande âme, ou qui explique pourquoi sa vie est « la vie bonne ». Il faut donner la prééminence à l'une de ces notions de « vie bonne », et établir un lien, soigneusement argumenté, entre ce qu'implique cette notion privilégiée de magnanimité par rapport à l'autre notion de vie bonne. Le fait d'hésiter simplement entre ces différentes conceptions des critères d'une « bonne » vie ne montre en rien qu'il existe un lien significatif entre elles.

Dans une optique plus positive, il est utile d'examiner la doctrine de l' « unité des vertus », à laquelle Socrate accorde tant d'attention et qui est reprise (sous une forme légèrement différente) par Aristote. C'est une doctrine, apparemment tout à fait défendable, qui pose que toutes les différentes vertus particulières sont en réalité (ou, à vrai dire, par nécessité) inextricablement liées, et donc que l'on ne peut pas posséder pleinement, ou convenablement, une vertu sans les posséder toutes. Ainsi, je ne pourrai pas, par exemple, savoir ce qui doit me mettre en colère, ce que je dois pardonner, ou ce que je dois ignorer, si je ne sais pas ce que les individus méritent de la part des autres en termes de devoir, de respect, de sollicitude, etc. Ainsi, pour être équanime, je dois aussi être juste (savoir ce que chacun doit attendre de chacun), intègre (respecter les prétentions et le statut des personnes), et bon (être attentif aux besoins et aux maux d'autrui). De même, je ne dois pas être trop exigeant dans ce que j'attends d'autrui : je dois être patient, tolérant et indulgent. Si ces vertus me font défaut, je deviendrai irritable, importun, impitoyable. On peut aussi reprendre l'exemple des personnes généreuses, prodigues et avares. Là, il s'agit de mettre en balance ses propres besoins et ceux des autres, ou les demandes des amis, de la famille, et les exigences du perfectionnement de soi et de la satisfaction de ses propres désirs. Et ainsi de suite.

Dans chaque cas, pour trouver la place qui convient à chaque bien (ce qu'il faut faire pour chaque vertu), il faut préciser son importance *par rapport* aux autres biens qui réclament à juste titre notre attention. Et ces biens, à leur tour, trouvent leur juste place par rapport au premier bien envisagé. Cela signifie que l'on ne peut pas juger un bien et y réagir de façon atomiste, sans prendre en considération les autres biens et y réagir. Un degré de réaction approprié aux prétentions d'autrui (comme dans la vertu de justice) doit contenir en lui-même un degré de réaction approprié à notre propre bien et à nos propres besoins (comme dans la vertu de prudence). C'est une sorte de puzzle, dont les pièces s'encastrent les unes dans les autres mais ne s'assemblent que si elles sont toutes simultanément en place. Si une seule pièce est déplacée, elles le sont toutes et ne s'assemblent pas correctement.

Il s'agit là d'une vision profonde de l'unité et de l'intégrité des biens et des vertus de l'homme. Cette doctrine est parfois remise en cause pour le motif, par exemple, que les exigences de la justice et de l'amitié personnelle sont souvent incompatibles. Il peut être utile de se rappeler, à ce sujet, les remarques de Mill (*L'Utilitarisme*, chap. 5, p. 155-156) : « Il apparaît, à la lumière de ce qui précède, que le mot justice désigne certaines exigences morales qui, considérées dans leur ensemble, se situent très haut dans l'échelle de l'utilité sociale, et sont donc plus rigoureusement obligatoires que n'importe quelles autres ; cependant il peut se présenter des cas particuliers dans lesquels un autre devoir social est si important qu'il nous oblige à négliger les maximes générales de justice. Ainsi, pour sauver une vie, non seulement on peut se permettre, mais c'est un devoir, de voler ou de prendre par la force la nourriture ou le médicament nécessaires, ou d'enlever le médecin, quand il est le seul praticien qualifié, et de le contraindre à remplir sa fonction. Dans de tels cas, comme nous refusons le nom de justice à ce qui n'est pas une vertu, nous disons d'habitude, non pas que la justice doit faire place à quelque autre principe moral, mais que ce qui est juste dans les cas ordinaires cesse, en raison de cet autre principe, d'être juste dans le cas particulier. Grâce à cet artifice commode de langage, nous conservons à la justice son autorité indéfectible et nous échappons à la nécessité d'affirmer qu'il peut y avoir une injustice louable. »

Quelques cas spéciaux : la personne scrupuleuse et la personne courageuse

Comme on a pu le remarquer, certaines vertus ne correspondent pas au schéma primaire que j'ai esquissé. Je vais examiner deux de ces cas et expliquer l'origine de leurs différences.

Le premier cas est celui de la personne scrupuleuse, dévouée. C'est clairement une excellence humaine que de prêter attention aux exigences morales dont nous sommes l'objet (qu'elles émanent de notre statut d'être humain, de notre position, en tant que parent, par exemple, ou de notre travail), et d'être infailliblement prêt à tenir compte de ces exigences et à y réagir selon les besoins de la situation. C'est ce qu'est, à mon avis, une personne consciencieuse et dévouée. Cette vertu peut aussi être représentée comme un juste milieu entre deux extrêmes, chaque extrême étant un vice. D'une part, on a la personne consciencieuse à l'excès, obsessivement soucieuse de faire

ce qu'elle doit faire, poursuivie par un sentiment d'échec coupable, incapable de « marquer une pause » ou de voir que certaines choses sont simplement des questions de goûts et de penchants, et non des questions de droits et de devoirs. D'autre part, on a la personne irresponsable et négligente, qui ne sait pas ce qu'elle devrait faire et ne s'en soucie pas, qui vit selon l'humeur du moment, insensible à l'idée que quiconque puisse avoir des *exigences* à son égard.

Mais cette vertu que possède la personne scrupuleuse présente une double différence par rapport aux cas principaux que nous avons examinés. Premièrement, elle ne comporte pas le raffinement et la régulation de désirs ou d'émotions particuliers, comme c'est le cas de la bonté, de la patience, de la générosité, du courage, de l'équanimité, etc. En un sens tout à fait général, une personne consciencieuse doit garder la maîtrise de ses sentiments et de ses élans si elle veut faire son devoir correctement. Mais cette vertu ne constitue pas elle-même le raffinement et la régulation de désirs ou d'émotions particuliers. Dans de nombreux cas, nous devons même être particulièrement consciencieux lorsque nous ne sommes *pas* partie prenante, par nos sentiments, dans une question quelconque. C'est lorsque nos dispositions vertueuses nous abandonnent que nous devons le plus évidemment faire appel au sens du devoir. Cependant, il ne faut pas exagérer le contraste que l'on trouve ici. Les vertus du type primaire dont nous avons parlé doivent elles-mêmes *contenir* un élément de disposition consciencieuse, au sens où elles doivent inclure une volonté stable et ferme de favoriser et de protéger un certain bien, et non simplement une attirance émotionnelle pour ce bien. Une telle volonté restera en place le jour où, pour une raison ou une autre, nos sentiments ne nous seront d'aucun secours pour réagir par exemple à la détresse d'autrui.

Une deuxième différence majeure qui distingue la disposition consciencieuse des autres vertus est qu'elle tire clairement sa valeur de l'importance des devoirs auxquels elle s'applique. La personne consciencieuse cherche à savoir et à faire ce qu'il est de son devoir de savoir et de faire, et l'excellence de cette caractéristique doit dépendre des devoirs ainsi accomplis. Dans toute « éthique de la vertu » crédible, le caractère consciencieux ou scrupuleux doit nécessairement occuper un statut secondaire.

L'autre cas spécial que je voudrais examiner est celui de la vertu de courage. Il existe en fait deux conceptions très différentes du courage. La première est la capacité d'entreprendre avec bravoure des prouesses viriles : conduire les hommes à la victoire dans une guerre, escalader des montagnes et braver des tempêtes, arracher des jeunes filles aux griffes des dragons, etc. Là, le bien consiste à faire preuve d'une force virile magnifique, d'ingéniosité, d'une force d'âme intrépide et d'une témérité étonnante face à des défis et des terreurs redoutables. Cette conception va très loin. La racine étymologique de « vertu » provient du latin *vir*, qui se rapporte à la fois à la force et au courage, et à la virilité.

On retrouve dans cette conception le schéma habituel qui constitue la vertu. Un certain bien humain (prouesse et domination vaillantes) est intégré à une vie par la régulation et la réorientation du sentiment et de l'action. Cependant, la civilisation occidentale étant devenue plus domestique et paisible (dans ses valeurs officielles sinon en pratique), cette glorification des hauts faits de guerre a perdu de son éclat. Il apparaît alors une seconde conception du courage, celle qui en fait une « vertu instrumentale ». Ainsi compris, le courage nous permet d'affronter et de vaincre les dangers, les difficultés et les maux qui nous assaillent *tandis que* nous nous efforçons d'atteindre les buts que nous poursuivons du fait de nos autres vertus et dispositions (bonté, loyauté, patriotisme, ambition, etc.). En faisant preuve de courage, nous surmontons les obstacles qui nous empêcheraient de réaliser nos bonnes finalités. Le courage n'implique pas en soi que nous nous préoccupions d'un bien spécifique à un degré raisonnable, sauf dans la mesure où cette vertu doit être étroitement liée au souci prudent de notre propre bien-être, pour ne pas se transformer en une confiance en soi excessive et imprudente.

La principale qualité de l'éthique de la vertu est qu'elle place au centre de la réflexion morale d'une personne la question : *Quel type de personne* est-ce que je veux devenir ? Au lieu de se demander quels devoirs moraux s'imposent à elle (très souvent, à vrai dire, en se demandant secrètement comment les éviter), ou quels bons résultats elle devrait tenter de produire par sa vie, la personne envisage principalement les types de dispositions, de sensibilités, d'amours, de haines, de buts, auxquels elle veut offrir une place dans son cœur et dans sa vie, en sachant que, de ce fait, elle devient une personne dotée d'un certain type de caractère, avec un certain mode d'engagement vis-à-vis des individus, des affaires et des jours qui passent. Est-il admirable, attrayant, intéressant, gratifiant, d'être, par exemple, autoritaire, ambitieux, impitoyable, dur et inflexible ? Ou est-ce qu'une personne, et la vie d'une personne, qui est plus réservée, qui intime discrètement le respect et accomplit une œuvre honorable n'est pas, en fait, plus estimable, plus durablement satisfaisante ? Telles sont les questions qu'une éthique de la vertu place au premier plan. Bien entendu, peut-être n'est-il pas en notre pouvoir d'accéder simplement à aucune de ces vertus, mais l'effort lui-même peut être un trait excellent ; reconnaître ses propres limites et ajuster sa vie en conséquence constituent cependant aussi un choix convenable.

En accordant ainsi une place centrale à la question du type de personne qu'on pourrait sou-

haiter devenir, l'éthique de la vertu manifeste deux autres caractéristiques importantes. Premièrement, elle dépasse l'idée selon laquelle la « morale » et les « exigences morales » représentent toujours des conditions imposées de l'extérieur à la personne, et sont destinées à canaliser ou étouffer ses sentiments et penchants spontanés. Au contraire, une « vie morale », comprise comme l'acquisition et l'exercice des vertus, peut être envisagée comme le fait d'affiner et de développer ses désirs et ses sentiments en vue d'acquérir un caractère plus complet et plus achevé, caractère qui autorise le respect de soi mais qui offre aussi une meilleure capacité d'engagement dans la vie. Deuxièmement, en reprenant les milliers d'histoires, d'images, de contes, de fables décrivant comment sont les individus et quels effets cela produit sur leur vie, sur leurs perspectives d'amour, de créativité, de sérénité, etc., on peut donner à la théorisation éthique, et à la réflexion morale engagée, une densité de détails et de continuité par rapport à la culture générale de la société, densité qui fait souvent défaut, et de façon néfaste, notamment dans les théories universelles du devoir moral, dans les thèses sur l'inviolabilité des droits de l'humanité, etc. Si les êtres humains ont un être qui est distinctivement humain, c'est uniquement parce qu'ils assimilent et vivent les détails incroyablement compliqués présents dans leur histoire, leur art, leur littérature, leurs lois, leurs héros nationaux, leurs proverbes, etc. Les emblèmes des vertus constituent un aspect central de tout héritage qui forme ainsi l'humain. En étudiant la théorie de la vertu, nous étudions donc les racines de notre être : créatures humaines vivant ensemble l'héritage d'une histoire, nous enrichissons aussi cette histoire par nos propres efforts pour mener une vie vertueuse.

► ANSCOMBE E., « Modern moral philosophy », *Philosophy*, 33, 1958, 1-19 (réimpr. *in* ANSCOMBE G. E. M., *Ethics, Religion and Politics (Collected Philosophical Papers*, vol. III), Oxford, Blackwell, 1981). — ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, éd. et trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959 ; *Éthique à Eudème*, éd. et trad. V. Décarie, Paris / Montréal, Vrin / PUM, 1978. — CANTO-SPERBER M., *La Philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994. — COMTE-SPONVILLE A., *Petit traité des grandes vertus*, Paris, PUF, 1995. — CRISP R. & SLOTE M. éd., *Virtue Ethics*, Oxford Univ. Press, 1997. — DARWALL S. éd., *Virtue ethics*, Malden (MA), Blackwell Pub., 2002. — DENT N. J. H., *The Moral Psychology of the Virtues*, Cambridge, Univ. Press, 1984 ; « The value of courage », *Philosophy*, 56, 1981, 574-577. — DEVETTERE R. J., *Introduction to virtue ethics : Insights of the ancient Greeks*, Washington DC, Georgetown Univ. Press, 2002. — HABER J. G. éd., *Doing and Being : Selected Readings in Moral Philosophy*, New York, Macmillan, 1993. — HALWANI R., *Virtuous liaisons : Care, love, sex, and virtue ethics*, Chicago, Ill., Open Court, 2003. — HUME D., *A Treatise of Human Nature* (liv. III, 1740), trad. fr., *Traité de la nature humaine*, Paris, Flammarion « GF », 1993 ; *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), trad. fr., *Enquête sur les principes de la morale*, Paris, Flammarion, 1991. — HURSTHOUSE R., *On virtue ethics*, Oxford/New York, Oxford Univ. Press, 2001. — JANKÉLÉVITCH V., *Traité des vertus*, I : *Le Sérieux de l'intention* ; II : *Les Vertus et l'Amour* ; III : *L'Innocence et la Méchanceté*, Paris, Flammarion, 1983. — KANT E., *Doctrine de la vertu. Métaphysique des mœurs* (1797), vol. II, Paris, Vrin, 1968. — KRUSCHWITZ R. B. & ROBERTS R. C. éd., *The Virtues : Contemporary Essays on Moral Character*, Belmont (Cal.), Wadsworth Publ. Co., 1987. — LAIRD J., *An Enquiry into Moral Notions*, Londres, Allen & Unwin, 1935. — MACINTYRE A., *After Virtue*, Indiana, Univ. of Notre Dame, 1984 (trad. fr., Paris, PUF, 1997) ; *Whose Justice ? Which Rationality ?*, Univ. of Notre Dame Press, 1988 (trad. fr. M. VIGNAUX d'Hollande, *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, Paris, PUF, 1993). — MILL J. S., *Utilitarianism* (1863), trad. fr., *L'Utilitarisme*, Paris, Flammarion « GF », 1988, « Champs », 1964 et PUF « Quadrige », 1998. — PENNER T., « The unity of virtue », *Philosophical Review*, 82, 1973, 35-68. — PIEPER J., *The Four Cardinal Virtues*, Indiana, Univ. of Notre Dame, 1966. — PLATON, *Protagoras ; Laches ; Gorgias ; République*, Paris, Les Belles Lettres. — ROUSSEAU J.-J., *Émile* (1762), in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard « Pléiade », t. IV, 1969. — SPAEMANN R., *Bonheur et Bienveillance*, Paris, PUF, 1997 (trad. all. S. Robillard de *Glück und Wohlwollen*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990) — SWANTON C., *Virtue ethics : A pluralistic view*, New York, Oxford Univ. Press, 2003. — THÉOPHRASTE, *Caractères*, éd. et trad. O. Navarre, Paris, Les Belles Lettres, 1921, 3e éd. 1964. — THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, 1a 2ae, QQ 49-67 ; 2a 2ae QQ 47-170. — URMSON J. O., « Aristotle's doctrine of the mean », *American Philosophical Quarterly*, 10, 1973, 223-230. — WALLACE J. D., *Virtues and Vices*, Ithaca (NY), Cornell Univ. Press, 1978. — WRIGHT G. H. VON, *The Varieties of Goodness*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1964.

Nicholas DENT

→ *Action ; Aristote , Bien et mal ; Caractère ; Courage ; Déontologisme ; Décision ; Hume ; Justice ; Normes et valeurs ; Pratique ; Prudence ; Rousseau ; Sagesse et tempérance ; Thomas d'Aquin ; Utilitarisme.*

VERTUS ET VICES

Les vertus et la théorie

On distingue généralement trois types principaux de théories morales, selon qu'elles s'intéressent essentiellement aux *conséquences*, aux *droits* ou bien aux *vertus*. Il est possible d'expliquer cette distinction en considérant, pour chaque théorie et de façon très élémentaire, ce sur quoi repose la valeur morale. Dans la première catégorie de théories, c'est sur les *situations souhaitables* ; dans la deuxième, c'est sur l'*action juste* ; quant à la troisième, elle insiste surtout sur l'idée de *personne bonne* ou personnalité morale, c'est-à-dire l'idée d'une personne qu'on pourrait également décrire comme moralement digne d'admiration. Mais il est important d'insister sur le point suivant. La notion de vertu est importante en morale, mais on ne peut comprendre cette importance si on suppose que cette théorie se trouve sur un plan parallèle aux deux autres types de

théories. Les théories conséquentialistes et les philosophies des droits ont pour mission de systématiser nos principes ou règles d'action de façon, suppose-t-on, à nous aider à voir ce qu'il faut faire ou préconiser de faire dans tel ou tel cas. Mais une théorie des vertus ne peut même pas prétendre à cela : elle dit elle-même que ce dont nous avons besoin pour accomplir et préconiser ce qui est juste, ce sont les vertus, et non une théorie parlant des vertus. En outre, les pensées d'une personne vertueuse ne sont pas entièrement, ou même principalement, consacrées aux vertus ou à ce qu'ont d'exemplaire les personnes vertueuses. En réalité, ces pensées portent quelquefois sur les droits ou les bonnes conséquences ; il est donc certain que les pensées relatives à ce qu'est une bonne personne ne peuvent remplacer les autres concepts moraux, puisqu'une bonne personne doit utiliser ces autres concepts. Il est donc clair que la « théorie de la vertu » ne peut être mise sur le même plan que les deux autres catégories de théories.

La théorie de la vertu ne nous donne pas ce guide rationnel de la conduite que les autres types de théories prétendent nous donner, mais cette absence ne doit pas nous inquiéter puisqu'une telle prétention à nous guider ainsi est elle-même à peine fondée. Mais il est essentiel de souligner qu'on ne saurait appliquer sans risque et d'une manière intelligente une théorie morale si l'on ne possédait pas quelques vertus, alors qu'il serait peu vraisemblable qu'une personne possédant quelques vertus se contente de mener sa vie conformément à une théorie. Il faudrait plutôt voir dans l'étude des vertus une question importante pour la psychologie morale, ainsi que pour l'histoire de la pensée morale. Cela ne veut pas dire que l'étude des vertus, ainsi que celle des vices, n'ait aucun rapport avec la morale ou la réflexion philosophique sur les valeurs morales. Elle en a un, ne serait-ce que parce que la pensée de la psychologie morale a un rapport évident avec la réflexion morale.

Au-delà d'Aristote

L'exposé classique des vertus est dû à Aristote mais, justement à cause de son emprise et de son influence, il est facile d'oublier à quel point une théorie moderne a besoin de prendre ses distances avec lui. Un exposé moderne a toutes les chances de tomber d'accord avec Aristote sur le fait que les vertus sont des dispositions du caractère qu'on acquiert par un entraînement moral, et qu'on met en œuvre non seulement dans l'action, mais aussi à travers des schémas de réaction affective. Il admettra aussi que les vertus ne sont pas des habitudes rigides, mais qu'elles gardent une certaine plasticité tout en restant soumises à la raison pratique. Mais il y a au moins quatre points sur lesquels un exposé moderne est susceptible d'entrer en désaccord avec Aristote, points qui ont trait au *fondement*, au *contenu*, à l'*unité* et la *réalité* des vertus.

Le fondement des vertus. Aristote prétendait que les vertus (le mot grec dont il se servait, *aretè* / ἀρετή, signifie aussi « excellence ») avaient un fondement téléologique, c'est-à-dire qu'elles étaient le signe du développement le plus complet d'une certaine sorte de créature naturelle, à savoir un être humain mâle et sans déficiences (*Éthique à Nicomaque,* I, 13). Plus personne n'accorderait maintenant à Aristote qu'il existe des créatures qui seraient humaines par leur physiologie, mais qui se trouveraient exclues de ce développement complet parce qu'elles sont des femmes ou bien parce qu'elles sont ce qu'Aristote appelait des « esclaves par nature » (*Politique,* I, 6, 1255 *a* 30). Une fois que la pensée moderne a abandonné les idées d'Aristote à propos des femmes et des esclaves, il reste à déterminer ce qu'elle est capable de partager avec lui à propos du fondement naturel des vertus, et ce point soulève à son tour la question de savoir quelle portée il faut donner à sa théorie téléologique. Selon une première interprétation, on peut dire qu'Aristote a une conception téléologique globale de ce que contient l'univers, chaque sorte de créature ayant sa place dans un schéma d'ensemble qu'il est possible à l'homme de découvrir. D'après une telle conception, on pourra découvrir des parties substantielles de la théorie des vertus en procédant à une investigation déductive et systématique, à partir du principe vers les conséquences, qui nous dira quel genre de créatures sont les êtres humains et, donc, comment ils peuvent vivre au mieux. D'autres interprétations donnent une description plus modérée de ce qu'entreprend Aristote, description selon laquelle l'intention d'Aristote serait plutôt de mener une investigation herméneutique de ce que nous considérons désormais comme les aspects les plus fondamentaux et les plus précieux de l'être humain.

Le contenu des vertus. Il est indéniable qu'il manque à la pensée d'Aristote, comme à celle d'autres philosophes antiques, une dimension historique. C'est une faiblesse dont souffrent également aujourd'hui certains théoriciens de la vertu. L'analyse d'Aristote diffère de plusieurs façons de l'analyse que quiconque ferait aujourd'hui des vertus, eu égard à ce qui est inclus dans cette analyse, mais aussi à ce qui en est exclu. Si on demande à l'un de nos contemporains quelles sont les principales vertus, il est tout à fait possible qu'il mentionne la bonté et l'équité. L'équité est en relation avec une importante vertu aristotélicienne, la justice ; mais cette dernière est principalement définie en termes politiques et civiques, et ne donne qu'une description imparfaite de l'idée de l'équité comme caractéristique personnelle. En revanche, la bonté n'est absolument pas une vertu aristotélicienne. En outre, Aristote ne parle pas d'une

grande vertu moderne, à savoir la véracité ; et ce qu'il appelle la vertu de vérité concerne uniquement la vantardise et la modestie (II, 7, 1108 *a* 20).

Il est évident qu'au cours des siècles on a attribué aux vertus des contenus différents. Saint Thomas d'Aquin, qui a beaucoup amplifié l'analyse d'Aristote, l'a bien sûr modifiée pour la rendre compatible avec le christianisme, alors que Hume l'a utilisée (ainsi que d'autres sources païennes) pour élaborer une éthique qui, elle, devait évincer le christianisme. Ces variations historiques soulèvent de plus vastes questions. En effet, comment interpréter les théories des vertus, lorsqu'il semble que les notions de nature et de condition humaines à la base de telles théories soient susceptibles de subir une tout autre interprétation lorsque les valeurs ne sont plus les mêmes ? Le présupposé aristotélicien selon lequel une bonne compréhension de la nature humaine peut permettre de se faire une idée précise des vertus paraît alors pour le moins manquer de réalisme, quelle que soit la puissance accordée à l'interprétation de cette idée. Il existe évidemment dans la psychologie et la condition des êtres humains des constantes qui rendent universelles certaines vertus, sous une forme ou sous une autre : il est vraisemblable que tout le monde a besoin de (quelque chose qui ressemble au) courage, de (quelque chose qui ressemble à la) maîtrise de la colère et du désir sexuel, et d'une version quelconque de la prudence. Cependant, ces platitudes ne donnent qu'une idée très inexacte et très pauvre de la liste des vertus, comme on peut le comprendre simplement en réfléchissant au fait que les caractéristiques constantes de la vie humaine sont en effet constantes, mais que les vertus que différentes cultures ont identifiées à diverses époques varient considérablement.

L'unité des vertus. Comme Socrate, Aristote s'intéressa beaucoup à l'unité des vertus. Il semblerait que, pour Socrate, il n'y ait eu qu'une seule vertu essentielle, qu'il appelait sagesse ou connaissance (nous pourrions voir là une sorte de faculté normative). La distinction conventionnelle entre les différentes vertus (la justice, la maîtrise de soi, le courage, etc.) devait traduire la différence qui existe entre les différents domaines d'application de ce pouvoir. Aristote pensait bien qu'il existait des vertus distinctes, mais sa théorie revenait pour ainsi dire au même, puisqu'il pensait qu'il n'était pas possible que quiconque possédât une vertu sans les posséder toutes. Il tirait cette conclusion de ce que nul ne pouvait posséder une vertu véritable s'il n'était doué de la faculté normative, cette capacité essentielle de donner un sens à ce que l'on fait et qui s'appelle *phronèsis* / φρόνσις dans la langue d'Aristote (ce terme est souvent traduit par « raison pratique », mais les termes « jugement », « bon sens » ou « jugement pratique » seraient plus exacts) ; en tout cas, selon Aristote, quiconque possédait cette qualité possédait toutes les vertus (II, 6).

Il est aisé de déceler l'idée générale qui est au fondement de cette opinion. Par exemple, si on ne possède aucun sens de la justice, on ne peut pas vraiment être généreux, puisque la générosité exige que l'on donne plus à une personne que ce à quoi elle a droit. Il en va de même des corrélations entre certaines autres vertus. Quoi qu'il en soit, il est important pour la théorie des vertus que ces dernières fournissent non seulement des descriptions normatives, mais aussi des explications psychologiques et, d'un point de vue à la fois psychologique et réaliste, il est difficile de nier (et nombreux sont les Grecs anciens autres que Socrate et Aristote qui se sont heurtés à cette difficulté) qu'il est possible qu'une personne possède certaines vertus sans en posséder certaines autres. Par exemple, on peut posséder des vertus dites « exécutives », telles que le courage et la maîtrise de soi, alors que d'autres vertus font défaut ; de fait, il est assurément possible de mettre ces vertus mêmes au service de projets mauvais. Si on refuse de reconnaître cela, c'est peut-être tout simplement parce que le sens moral répugne à octroyer son approbation à des personnes malfaisantes. Dans le cas d'Aristote, cette conception de l'unité des vertus découle d'un idéal éthique dont la substance consiste à préférer un caractère équilibré et modéré, et on retrouve cette idée dans la doctrine aristotélicienne de la « médiété » ou « juste mesure », qui définit les vertus, doctrine qui n'est peut-être pas d'un grand secours.

Au contraire, on peut considérer que la théorie de la vertu se trouverait étayée par le fait même qu'on puisse, dans une certaine mesure, séparer les vertus les unes des autres. Certaines théories éthiques modernes prétendent qu'il n'existe à la base qu'une seule et unique disposition morale. L'utilitarisme, tout au moins sous sa forme directe, estime que seule compte la bienveillance et, bien que Kant lui-même ait énoncé une théorie des vertus, le kantisme insiste bien sur la primauté du sens du devoir. Pour d'autres théories, le meilleur état moral peut être celui qui ressemble le plus à une capacité normative universelle. L'un des avantages de la théorie de la vertu, c'est qu'elle permet d'établir des liaisons psychologiques intéressantes entre les aspects moraux du caractère et les autres, puisqu'elle admet que le caractère d'une personne n'est pas totalement étranger à la façon dont cette personne se comporte moralement. Pour la même raison, la théorie de la vertu répugne implicitement à tracer des frontières trop nettes entre le moral et le non-moral, et il est vraisemblable que cette théorie reconnaît qu'il existe une gamme de caractéristiques désirables, et aussi qu'il est impossible d'établir aucun critère permettant de déterminer de façon infaillible et efficace quelles caractéristiques sont douées d'une signification morale spéciale. Aristote n'a même pas essayé de trouver

un tel critère : la terminologie qu'il emploie fait seulement la distinction entre les excellences, ou vertus, du caractère et les excellences, ou vertus, intellectuelles, et l'une de ces dernières, la sagesse pratique *(phronèsis)*, est elle-même indispensable aux qualités supérieures du caractère (I, 13). Hume, qui savait très bien que certains moralistes voulaient établir un tel critère, s'écarta de sa manière d'agir habituelle pour se moquer de leurs tentatives, et le ton délibérément provocant sur lequel il traite de ce sujet est encore très instructif aujourd'hui.

La réalité des vertus. Aristote avait une vision réaliste des vertus en tant que dispositions caractéristiques à agir que posséderait l'homme de façon au moins aussi réelle qu'un aimant possède la faculté d'attirer les métaux, bien que l'homme, contrairement à l'aimant, acquière bien sûr ces dispositions d'une manière qui leur est propre, par la force de l'habitude (II, 1). Néanmoins, le scepticisme moderne, soutenu dans une certaine mesure par la psychologie sociale et cognitive, doute que nous ayons le droit de nourrir une opinion aussi naïve et affirmative sur ce en quoi consiste le fait pour quelqu'un de posséder une vertu. Il existe au moins deux sources différentes à ce doute. La première vient de la mesure dans laquelle les réactions d'une personne dépendent de sa situation : on prétend que la personne n'agit d'une façon exprimant une vertu donnée que dans les limites d'un éventail plutôt étroit de contextes connus et que, si les prévisions habituelles n'ont plus cours ou même si, dans certains cas, elles sont légèrement biaisées, il peut arriver que les agents ne se conforment pas à leur manière d'agir coutumière.

L'autre doute concerne l'attribution. Lorsque nous expliquons le comportement des personnes en termes de vertus et de vices, ou même en faisant appel à d'autres concepts s'appliquant au caractère, nous ne faisons rien de plus qu'un choix (qui relève de l'interprétation) dans leur comportement tel que nous le ressentons, et nous faisons ce choix (c'est de la même façon d'ailleurs que nous comprenons bien d'autres choses) en nous fondant sur des stéréotypes, des scénarios ou des images types qui peuvent aller de « caractères » grossiers à des esquisses sophistiquées et plus personnalisées, souvent élaborées à partir d'exemples tirés d'œuvres de fiction. L'éventail de ces images que l'homme a à sa disposition constitue en partie l'histoire changeante des vertus. Selon les époques, on trouve divers catalogues de la vertu et du vice, et c'est Théophraste, disciple d'Aristote, qui écrivit l'un des premiers une description des *Caractères.*

Même si l'on suppose correctes de telles idées, il reste cependant à déterminer quelle influence elles doivent avoir sur la théorie de la vertu. Chacun sait que les vertus ne s'expriment pas en toutes circonstances, et également qu'il peut arriver que les agents manquent fort de souplesse lorsqu'il s'agit de comprendre comment analyser telle situation en termes de vertus. Or, en ce qui concerne l'attribution, il ne faut pas oublier que, s'il est exact que nous tirons d'une réserve d'images notre interprétation du caractère d'un agent, alors il n'en est pas moins vrai que cet agent en fait autant. Ce qui est important ici, ce n'est pas tellement qu'un fossé sépare l'interprète et l'agent, mais plutôt que chacun d'entre nous, qui sommes interprètes de nous-mêmes et d'autrui, utilise des matériaux communs dotés d'une histoire. De telles idées sont instructives pour l'éthique en général et à la théorie de la vertu en particulier, mais il ne faudrait pas que ces dernières deviennent pour cela totalement sceptiques. Ce que nous avons dit au sujet du caractère circonstanciel des vertus et de leur attribution ne fait que nous rappeler que les vertus d'un agent dépendent de ses rapports avec la société, et ce de plusieurs façons, non seulement parce qu'on les tire de la société et qu'elles lui sont nécessaires, mais aussi dans la mesure où elles sont constamment mises en forme, interprétées, renforcées ou affaiblies par les forces sociales.

Les vices, les défauts et le mal

On trouve chez Aristote une énumération de vices, chacun d'eux étant dû essentiellement à l'absence de cette disposition à agir qu'est la vertu, qui modère et donne forme, mais également dû à l'action de quelque motif naturel et égocentrique. Par exemple, la lâcheté, c'est, en l'absence du courage, la disposition à céder à la peur ; le sybaritisme ou complaisance à l'égard de soi-même et l'irascibilité sont des dispositions aux plaisirs sensuels et à la colère (II, 8). Dans cet éventail de ce que nous pouvons appeler des « défauts », les actions qui sont l'expression de vices ont bien des motifs distinctifs, mais ces motifs en eux-mêmes ne sont pas particulièrement mauvais ; ce sont plutôt des motifs naturels exprimés d'une façon qu'une personne vertueuse n'emploierait pas. Il existe d'autres défauts qui rendent particulièrement déplorable la motivation d'un agent, parce qu'elle est alors constituée de l'exagération, de la parodie ou de la perversion d'une vertu : par exemple, une disposition ostentatoire à distribuer des présents ou des faveurs en guise de générosité ou bien, pour prendre un exemple moderne, le sentimentalisme en guise de bonté. Aristote note quelques défauts de cet ordre, bien qu'il en simplifie trop la psychologie en les classant dans une catégorie qu'il n'a pas examinée et qu'il appelle « l'excès » (II, 8, 1108 *b* 12). La justice a droit chez Aristote à un traitement particulier. Il aurait été naturel qu'il n'attribuât pas de motifs distinctifs à l'injustice, dans laquelle on peut raisonnablement ne voir que l'absence du sens de la justice, absence qui peut mener l'agent à commettre diverses actions le favorisant au détriment d'autrui. Cependant, ce

n'est pas ce que dit Aristote : au lieu de cela, il introduit un motif distinctif pour l'injustice qu'il appelle « avidité », ou désir d'avoir plus qu'autrui. Dans sa description de la personne injuste, il aurait pu dire que son insensibilité à la justice pouvait se révéler à travers des actes dus à divers motifs parmi lesquels l'avidité, mais aussi, par exemple, la peur ou la frivolité et, de fait, Aristote mentionne la possibilité qu'un lâche se montre injuste envers autrui, en se procurant de la sécurité de façon imméritée. Néanmoins, pour Aristote, une personne injuste (par opposition à quelqu'un qui aurait quelque autre vice qui le pousse à agir de façon injuste) appartient à la catégorie nettement distincte des gens avides, ceux qu'on pourrait aujourd'hui sommairement baptiser « escrocs ».

Aristote note également une autre sorte de défaut ou de déficience, un manque d'attention ou de sentiment vis-à-vis d'autrui, mais, comme toujours chez Aristote, ce défaut est seulement considéré comme une caractéristique extrême, qui reste en marge du domaine moral puisqu'elle constitue un trait de sauvagerie ou de bestialité qui n'est pratiquement pas du ressort de l'humain. S'il n'a rien à dire à propos des formes plus familières que peut adopter un tel défaut et auxquelles nous sommes habitués, c'est en partie parce qu'il ne reconnaît pas la bonté comme une vertu.

Il s'ensuit de la conception holistique et téléologique de la vertu selon Aristote, qui fait d'elle la réalisation totale des plus hautes capacités humaines, que les vices sont pour lui essentiellement des défauts, des exemples d'un manque ou d'une absence. Voilà qui ne laisse guère à élaborer la notion de *vicieux* ; Aristote n'évoque qu'une seule fois un tel concept, et c'est dans sa description de l'hédoniste obsessionnel et sans scrupule (qui croit que la chose à faire consiste toujours à chercher le plaisir du moment, comme l'énonce Aristote). Il n'est malheureusement que trop évident que nous avons des idées du vice bien plus profondes et plus menaçantes que celle-là. Tout d'abord, il semble qu'elles soient associées à une image dualiste comme, par exemple, le concept chrétien du péché originel, et de telles associations mettent en lumière une notion qui fait cruellement défaut chez Aristote (et qui fait peut-être moins défaut chez Platon) : la notion de mal.

Cela nous oblige à voir plus dans les vices que de simples défauts, ou même de très graves défauts. En ce sens, une disposition mauvaise ou vicieuse n'est pas une simple négation. On trouve légion d'interprétations diverses de telles motivations dans les traditions chrétiennes et autres. Sous une forme très simple, il s'agit de la cruauté, le désir de faire souffrir, disposition qui, comme le fait remarquer Nietzsche, diffère de la brutalité dans la mesure où elle nécessite la même sensibilité que la bonté, alors que la brutalité est insensibilité (*Le Gai Savoir*, § 13 ; *Aurore*, § 113). Dans les formes les plus courantes de la cruauté, l'agent tire son plaisir de l'impression qu'il a de provoquer lui-même douleur et frustration chez autrui, et il est clair qu'à travers ce comportement cruel, il tente d'exprimer sa puissance. La malveillance est à la fois très proche et très différente de la cruauté, et on pourrait voir en elle une motivation ressemblant à l'envie, dans laquelle on désire simplement que le bonheur d'autrui n'existe pas. Une personne dans cet état d'esprit peut se réjouir du chagrin d'autrui, même si elle n'y a pas contribué. Dans *Le Crépuscule des dieux* de Wagner, Alberich dit « Hagen, mein Sohn ! hasse die Frohe ! » (« Hais les gens heureux »). Une telle haine peut s'exprimer de nombreuses façons, parmi lesquelles seules quelques-unes impliquent les plaisirs plus particulièrement actifs de la cruauté.

Il arrive parfois que la cruauté ne partage pas seulement les perceptions utilisées par la bonté qui lui sont nécessaires, mais qu'elle se calque en négatif sur la bonté et calcule ce qu'une personne bonne pourrait vouloir faire dans une situation donnée afin de parodier ou de pervertir son action. Elle adopte alors le caractère de la perversion. C'est une sorte de vertu inversée qui peut se retrouver dans d'autres vertus que la bonté. Il existe également une contre-justice, disposition à frustrer les fins de la justice, non seulement pour satisfaire ses propres intérêts (comme le reconnaît Aristote), ou bien pour blesser ou faire échouer une personne particulière qu'on hait ou qu'on envie, mais aussi pour prendre du plaisir devant la frustration de la justice en tant que telle et la déception que ressentent les personnes de bonne volonté. À la limite, cette contre-justice peut constituer une esthétique presque désintéressée de l'horrible comme la recherche des satisfactions du Satan de Milton lorsqu'il émet ce vœu : « Mal, sois mon Bien. »

Peut-on séparer le vice de la vertu ?

Lorsqu'on considère que, contrairement aux défauts reconnus par Aristote, ces conceptions du caractère vicieux ne sont pas seulement des négations, il est important de préciser qu'on n'énonce pas pour autant un postulat métaphysique ; car on ne prend pas nécessairement fait et cause pour une opinion manichéenne (ou même pour le compromis avec celle-ci implicitement adopté par la chrétienté orthodoxe) qui dirait que la nature humaine ou le monde lui-même contiennent quelque principe pervers et destructeur. On pourrait par exemple considérer, comme le font certaines stratégies optimistes de psychothérapie, que les motivations vicieuses et cruelles sont effectivement des perversions, engendrées par un manque d'amour ou de quelque autre élément dans l'éducation de l'individu. C'est là une opinion encourageante puisqu'elle offre l'espoir d'un monde libéré de ces motivations mauvaises, mais elle ne revient cependant pas à nier que de telles motivations, tant

qu'elles existent, impliquent davantage que l'absence d'une influence vertueuse de modération et de mise en forme. Ceux qui nourrissent cette opinion admettraient que les motivations vicieuses dénotent un caractère vicieux très inventif qui leur est propre.

Il est d'autres théories sociales et psychologiques qui s'avèrent moins optimistes. Non seulement elles ne voient aucune raison d'espérer de façon utopique que le monde pût un jour se libérer de toute motivation vicieuse, mais certaines voient aussi un lien plus profond entre la vertu et ses ennemis éthiques. On peut penser trouver ce lien sur plusieurs niveaux. Au niveau le plus superficiel, il existe des versions contemporaines de la théorie des vices privés et des vertus publiques énoncée par Mandeville dans *La Fable des abeilles* (1714) : de nombreux avantages, y compris moraux, sont dus au développement de la société mercantile, mais on ne connaît que l'avidité comme moyen de la faire fonctionner. À un autre niveau, il est indubitable que beaucoup des grandes réalisations de l'homme, par exemple dans les arts et les sciences, ont été accomplies seulement grâce à une certaine indifférence aux valeurs de la justice et de la bienveillance, à la fois sur un plan institutionnel et dans la vie de ceux qui ont été à l'origine de ces réalisations (dans ce cas, comme dans beaucoup d'autres, le moraliste doit se demander s'il n'est pas soulagé que les valeurs dont il pense qu'elles devraient prédominer ne l'aient pas toujours effectivement fait).

Quoi qu'il en soit, au niveau le plus profond, il ne s'agit pas simplement de savoir s'il est possible que les valeurs non morales requièrent la plupart du temps qu'on néglige ou nie la moralité, mais si la moralité elle-même ne le requiert pas. Nietzsche dit que l'une des illusions des métaphysiciens consiste en « la croyance aux oppositions de valeurs » (*Par-delà bien et mal,* § 2). De fait, selon lui, on finit toujours par s'apercevoir que les valeurs morales impliquent leurs contraires. Il postule qu'une « enquête généalogique » révélerait cette vérité, qui se montrerait sous plusieurs angles : historiquement (en montrant comment naissent les valeurs nouvelles), socialement (en montrant comment elles se maintiennent), et psychologiquement (en montrant comment on les apprend, et d'où elles tirent leur dynamisme) (*La Généalogie de la morale,* I, *passim* ; *Par-delà bien et mal,* § 23).

Même si nous admettons à tous les niveaux la force de ces soupçons nietzschéens, il reste cependant à déterminer dans quelle mesure et de quelle manière cela nuirait au projet de concevoir la moralité au moyen d'une théorie accordant une place importante aux vertus et aux vices. Une telle théorie serait nécessairement très différente de celle d'Aristote, mais c'est là un point que nous avons de bonnes raisons de reconnaître, de toutes façons. Si on utilise une théorie des vertus dans un souci de vérité, on peut peut-être avoir l'espoir qu'elle soit psychologiquement plus réaliste que d'autres représentations influentes de la vie morale. En outre, si elle étend son réalisme aux motivations du comportement de l'immoraliste, et ne voit pas en elles la négation silencieuse des dispositions morales, elle comprendra alors mieux la moralité elle-même, en particulier en prenant au sérieux les idées de Nietzsche sur la nécessité de la coexistence de la moralité et de ses ennemis (*Par-delà bien et mal,* § 2 et § 23). Autrement dit, elle obtiendra de meilleurs résultats que d'autres théories de la moralité, qui taisent en général les forces qui s'opposent à elle ou qui, dans le meilleur des cas, ne les citent que comme objets de désapprobation morale.

▶ ABBA G., « Virtu e dovere : Valuazione di un recente debattito », *Salesianum,* 49, 1987, 421-484. — ANSCOMBE G. E. M., « Modern moral philosophy », *Philosophy,* 33, 1958, repr. in *Collected Philosophical Papers,* vol. III : *Ethics, Religion, and Politics,* 25-42. — ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959. — BRANDT R., « Traits of character : A conceptual analysis », *American Philosophical Quarterly,* 7, 1970, 32-37. — CANTO-SPERBER M., *La Philosophie morale britannique,* Paris, PUF, 1994. — CRISP R. & SLOTE M., *Virtue Ethics,* Oxford Univ. Press, 1997. — DENT H. J. H., *The Moral Psychology of the Virtues,* Cambridge, Univ. Press, 1984 ; *Rousseau,* Oxford, Blackwell, 1988. — FLANAGAN O., *Varieties of Moral Personalities. Ethics and Psychological Realism,* Harvard, Univ. Press, 1991, 1-12 (trad. fr., Paris, PUF, 1996). — FLANAGAN O. & OKSENBERG RORTY A. éd., *Identity, Character and Morality,* Cambridge (Mass.), MIT Press, 1990, 235-258. — FOOT Ph., *Virtues and Vices,* Berkeley, Univ. of California Press, 1978. — FRENCH P. A., UEHLING Th. E. & WETTSTEIN H. K. éd., *Midwest Studies in Philosophy XIII. Ethical Theory : Character and Virtue,* Univ. of Notre Dame Press, 1988. — GEACH P., *The Virtues,* Cambridge, Univ. Press, 1977. — HUME, *Traité de la Nature humaine,* trad. fr. A. Leroy, Paris, Aubier, 1946 (trad. de *A Treatise of Human Nature,* 1739). — JACOBS J., *Aristotle's virtues: nature, knowledge, and human good,* New York, P. Lang, 2003. — MACINTYRE A., *After Virtue : A Study in Moral Theory,* Univ. of Notre Dame Press, 1981 (trad. fr., Paris, PUF, 1997) ; *Whose Justice ? Which Rationality ?,* Univ. of Notre Dame Press, 1988 (trad. fr. M. Vignaux d'Hollande, *Quelle justice ? Quelle rationalité ?,* Paris, PUF, 1993). — PINLOFFS E. L., *Quandaries and Virtues : Against Reductivism in Ethics,* Laurence, Univ. Press of Kansas, 1986. — SHERMAN N., *Making a necessity of virtue : Aristotle and Kant on virtuel,* Cambridge/New York, Cambridge Univ. Press, 1997. — STOCKER M., « The shizophrenia of modern ethical theory », *Journal of Philosophy,* 73, 1976, 453-466. — WALLACE J., *Virtues and Vices,* Ithaca (NY), Cornell Univ. Press, 1978. — WRIGHT VON G. H., *The Varieties of Goodness,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1964.

Bernard WILLIAMS

→ *Aristote ; Bonheur ; Caractère ; Courage ; Justice ; Honte ; Nietzsche ; Platon ; Pratique ; Prudence ; Psychologie morale ; Sagesse et tempérance ; Stoïcisme ancien.*

VICES → Vertus

VIE ET MORT

« La vie c'est la mort » (C. Bernard, 1878, 1). Il est nécessaire, et à la longue suffisant, de vivre pour mourir. Que l'on conçoive la vie comme « ensemble des fonctions qui résistent à la mort » (Bichat, 1800, I, i), ou comme double processus intriqué de « création » et de « destruction organique » (Bernard, 1878, 1) – autrement dit, que l'on mette l'accent sur les causes externes, ou sur les causes internes de mort – de toute façon l'être humain partage avec les autres vivants une condition organique dont la mort est le terme naturel. « L'être vivant apparaît, s'accroît, décline et meurt » (Bernard, *ibid.*). Aristote déjà s'interrogeait sur les différences de longévité d'une espèce à l'autre, et au sein de la même espèce d'un individu à l'autre : « les hommes vivent plus longtemps que les chevaux », « c'est chez les plantes qu'on rencontre les organismes qui vivent le plus longtemps » *(De longitudine et brevitate vitae)*. Buffon calculait vers 1760 dans son *Histoire naturelle de l'homme* que « de 9 enfants qui naissent, un seul arrive à 70 ans ; de 33 qui naissent, un seul arrive à 80 ans ; un seul sur 291 qui se traîne jusqu'à 90 ans ; et enfin un seul sur 11 996 qui languit jusqu'à 100 ans révolus » (*Hist. nat.*, suppl. t. IV). À la fin du XXe s. la durée moyenne de vie a beaucoup augmenté (dans les pays riches près de 4 personnes sur 5 arrivent à 65 ans), mais l'espérance maximale n'a pas changé (120 ans ?). La durée de la vie est limitée.

La mort est dite prématurée lorsqu'elle intervient, par accident ou maladie, avant le terme du déclin. À mesure que l'humanité a acquis des moyens efficaces de lutter contre les causes des décès prématurés, ces morts intempestives ont été perçues comme injustes, ou évitables (Fagot-Largeault, 1989). La mort naturelle, décrite par Bichat (1800, I, x) comme extinction progressive au cours de la vieillesse des fonctions de la vie « animale » (ou vie de relation), puis des fonctions de la vie « organique » (ou vie végétative), est inéluctable pour celui qui n'est pas décédé prématurément. Cette nécessité de la mort pour les vivants n'est ni une nécessité logique, ni une nécessité métaphysique. C'est une nécessité de fait. August Weismann (1883) observait que les êtres unicellulaires ne connaissent de mort qu'accidentelle (par causes externes, ex. mort d'inanition), tandis que leur développement naturel les amenant à se reproduire par division, ils survivent intégralement dans leur descendance, manifestant la puissance que la vie a de se perpétuer sans fin. Chez les êtres pluricellulaires, par contre, seules les cellules germinales sont capables de se diviser indéfiniment ; les cellules somatiques semblent ne pouvoir se diviser qu'un nombre limité de fois. Weismann pense que cela est indirectement lié à leur spécialisation fonctionnelle. Une survie illimitée des individus serait, pour les espèces supérieures, « un luxe inutile ». Les individus sont vulnérables aux agressions de l'extérieur, ils s'usent. L'espèce, soumise aux pressions de sélection, a avantage à remplacer, non seulement les individus morts accidentellement, mais aussi les invalides. Le nombre de générations des cellules somatiques est vraisemblablement programmé en conséquence (« horloge vitale ») ; autrement dit, le vieillissement et la mort naturelle (par épuisement des lignées somatiques) sont le moyen employé par l'espèce pour éliminer, après qu'ils ont assuré leur fonction de reproduction, des individus devenus sans utilité. Cette hypothèse de Weismann est, à la fin du XXe s. , largement acceptée. La mort des individus, contrepartie de leur différenciation, est un acquis de l'évolution biologique. Les espèces vivantes, douées d'un potentiel de recombinaison de leur pool génétique apparemment illimité, ne connaissent d'extinction que par causes accidentelles ; leur capacité à durer est au prix de la disparition successive des générations d'individus qui les composent, la vie se perpétuant précisément par renouvellement de ses formes.

Que la mort est biologiquement liée à l'individualité, que « l'individu n'est qu'apparence », que dans l'acte générateur (reproduction, sexualité) l'individu affirme à la fois sa propre caducité et la puissance de la vie à persévérer dans l'être : autant d'intuitions qui ont permis au philosophe, d'une part, d'expliquer la coexistence chez les êtres humains d'une terreur de la mort et d'une conviction d'immortalité, et d'autre part, d'élaborer un style de sagesse par élévation « au point de vue supérieur, d'où les opinions de ce genre s'évanouissent d'elles-mêmes » (Schopenhauer, *Le Monde...*, suppl. IV, 41). La crainte de l'anéantissement, revers de ce qu'on appelle « instinct de conservation », est l'expression spontanée de l'attachement d'un être à sa vie, quand il se sent en péril de mort : « Ce que la volonté veut, c'est toujours la vie » (*ibid.,* IV, 54). Elle s'observe chez les animaux. Elle n'est pas le produit d'une connaissance théorique : chez les êtres humains « chacun reconnaît *in abstracto* que sa mort est certaine », mais vit ordinairement sans y penser, comme s'il n'en était au fond « pas bien convaincu » (*ibid.,* IV, 54). D'ailleurs, « si l'aspect effrayant sous lequel nous apparaît la mort était dû à l'idée du non-être, nous devrions ressentir le même effroi à la pensée du temps où nous n'étions pas encore » (*ibid.,* suppl. IV, 41). Or, autant cesser d'être après la mort nous effraie, autant n'avoir pas été avant de naître nous est indifférent (argument déjà évoqué par Lucrèce, III, 852-853 ; repris par Nozick, 1981). Certes, dans la rencontre de la mort (ex. mort d'un ami, d'un proche), la prise de conscience

que l'individualité est un phénomène éphémère est douloureuse. Mais si de la conscience d'un individu nous nous élevons à la conscience de l'ensemble des individus, cette prise de conscience est un remède à la douleur. « Que la mouche qui bourdonne maintenant à mon oreille s'endorme le soir et recommence à bourdonner le lendemain, ou que le soir elle meure et qu'au printemps son œuf donne naissance à une nouvelle mouche qui bourdonne, c'est en soi une seule et même chose » (*Le Monde*..., suppl. IV, 41). Schopenhauer (*ibid.*) cite Spinoza : « Sentimus experimurque nos aeternos esse » (« Nous sentons et nous éprouvons que nous sommes éternels » : *Éthique,* V, prop. 23, scholie). Ainsi « l'horreur de la mort n'est que l'attachement à la forme individuelle de la vie » (*Le Monde*..., IV, 54). Le sage qui a compris que l'être individuel est un « échantillon », un coup de dés de la nature, une configuration possible parmi des milliards de possibles dans l'histoire de l'espèce, le sage s'identifie à la vie universelle et se déprend de son individualité, retrouvant par le biais de la connaissance cette attitude naturelle qui fait que nous oublions notre finitude en aimant, en procréant, en travaillant pour nos enfants et pour leur descendance, l'œuvre de vie par l'attention qu'elle requiert faisant passer aux arrière-plans de la conscience l'anticipation du but de la trajectoire individuelle. Le philosophe se trouve ainsi « tout consolé de sa mort et de celle de ses amis ; il n'a qu'à jeter un coup d'œil sur l'immortelle nature ; cette nature, au fond, c'est lui. Voilà ce que veulent dire et Shiwa avec son lingam, et les tombeaux antiques avec leurs images de la vie dans toute son ardeur ; ils crient au spectateur qui se plaint : *Natura non contristatur* (IV, 54). La nature vivante ne se lamente pas sur les individus qui disparaissent : elle en invente d'autres.

Mais la finitude du vivant ne se réduit pas à l'expression d'une forme individuelle dans un temps limité, elle réside aussi dans la non-réversibilité du parcours, et dans la précarité de l'équilibre organique, maintenu par des échanges incessants entre l'individu et son milieu. « Notre durée est irréversible » (Bergson, 1907, 1). Whitehead fait de la réflexion sur le « flux des choses » un motif central de la philosophie (1929, II, x). Le passage du temps n'est pas extérieur à l'organisme vivant, il est constitutif de son être. Croissance, puberté, grossesse, accouchement, maladie, sénescence : là où l'éthicien présume la permanence du sujet moral, le biologiste décrit cycles, mues et crises de développement, le médecin sait que la guérison n'est pas le retour du corps à l'innocence première, le sujet lucide connaît ses fléchissements (« La mort semble bien moins terrible, quand on est fatigué » : S. de Beauvoir, *La Force de l'âge*). « Comme l'eau je m'écoule », s'écrie le psalmiste (*Ps.* 22). Poètes et moralistes ont thématisé cette mort qui ronge le présent des vivants par écoulement vers le passé : « Le temps s'en va, le temps s'en va, madame, / Las ! le temps, non, mais nous nous en allons » (Pierre de Ronsard, *Continuation des amours*, XXXV).

La pérennité de leur lignée n'est plus, au regard de ce flux, une consolation pour les individus vivants. Car les espèces elles-mêmes ne se perpétuent qu'au risque d'évoluer, par le brassage de leur stock héréditaire à chaque renouvellement des générations, comme les organismes individuels ne préservent leur identité qu'en la risquant. Devoir changer pour persister : essentielle précarité de la vie. Le physiologiste Claude Bernard analyse le « travail vital élémentaire » (1878, IX) de création et destruction intriquées, par lequel un corps vivant maintient sa forme en renouvelant constamment sa substance aux dépens de son milieu. Hans Jonas (1993, p. 40) y voit, comme C. Bernard, « le lien de base de la vie avec la mort » : « les organismes sont des entités dont l'être est le fruit de leur propre agir », pour eux « cesser d'agir signifie cesser d'être », et « puisque l'agir indispensable ne dépend pas d'eux exclusivement mais aussi de la disponibilité d'un environnement qui peut être accordé ou refusé, le risque de l'arrêt accompagne l'organisme depuis le début ». Ce mode d'être habité par le non-être, qui est moins un état qu'une tâche, parce qu'il doit se réaffirmer constamment pour persister, a été thématisé philosophiquement comme « souci » (Heidegger, 1927, I, i, 6 ; Jonas, *op. cit.*). Sa vulnérabilité jette un doute sur la proposition de Spinoza : « Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est » (« L'homme libre ne pense à aucune chose moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation, non de la mort, mais de la vie » : *Éthique*, IV, 67). Méditer la vie, c'est méditer la mort. Certes, il peut être sage de ne pas gâcher la vie présente par l'anticipation de l'événement futur, mais la fragilité de l'instant présent a de longue date inspiré les moralistes, qu'ils conseillent d'en jouir parce qu'il ne reviendra pas (« Carpe diem » : Horace, *Odes*, I, xi, 8), ou de l'accepter sans broncher (la tempête s'est levée, le bateau coule – « Que puis-je faire ? Je me borne à faire ce qui est en mon pouvoir : me noyer sans éprouver la peur, sans crier, sans accuser Dieu, mais sachant que ce qui est né doit aussi périr » : Épictète, *Entretiens*, II, 5).

« O mortels, venez contempler le spectacle des choses mortelles, ô hommes venez apprendre ce que c'est que l'homme », tonnait Bossuet du haut de la chaire (1662). « Memento mori. » Même sans le pathétique des spectacles de mort qui frappent sporadiquement l'imagination et la sensibilité (attentats, guerres, accidents, tremblements de terre), les plus humbles nécessités quotidiennes rappellent à l'être humain que sans l'air qu'il respire, l'eau qu'il boit, les autres vivants dont il fait sa nourriture, il cesserait d'être aussitôt (pollutions, sécheresse, famine). Assumer sa condition biologique, et sa communauté de destin avec l'ensemble de la biosphère, paraît être une condi-

tion élémentaire de la vie morale, dans la mesure où subsister ne va pas de soi. « Combien de jouissances, d'impatiences, de désirs, combien de soifs de vie et d'ivresses de vie naissent ici à chaque instant ! Et pourtant quel silence aura bientôt recouvert tous ces bruyants, tous ces vivants, tous ces avides ! Comme on voit bien derrière chacun se dresser son ombre, son obscur compagnon de route ! [...] Qu'il est étrange que cette unique certitude et cette unique communion ne puissent presque rien sur les hommes, et qu'il n'y ait rien de plus loin de leur esprit que l'idée de sentir cette fraternité de la mort ! » (Nietzsche, 1882, 278). Notre communauté de destin biologique devrait-elle jouer un rôle fondateur de la communauté éthique ?

Dans la perspective d'une éthique déontologique, satisfaire des besoins vitaux n'est un devoir que si ne pas les satisfaire entrave l'autonomie du sujet moral (il est plus grave de mentir – atteinte à la dignité humaine – que de souffrir ou laisser souffrir de la faim). Dans la perspective d'une éthique téléologique, par contre, la recherche du bien inclut normalement celle du bien-être, si les indices du bien sont cherchés dans la « nature » (plaisir, bonheur). On s'étonne néanmoins de la naïveté avec laquelle quelques auteurs appartenant à la tradition utilitariste (riches et en bonne santé plus probablement que pauvres et malades) admettent comme une évidence que la vie est un bien, que plus de vie c'est mieux ; et que la mort est un mal, sinon le plus grand des maux (Nagel, 1979 ; Kohl, 1992). Que beaucoup d'êtres humains éprouvent un jour ou l'autre la terreur de mourir, qu'ils se protègent de la terreur par l'angoisse (comme disait Freud : *Introd. à la psychanalyse*, 25), que la mort de leurs proches les fasse souffrir, n'implique pas que la mort est en soi un mal. D'ailleurs la mort de l'étranger nous laisse indifférents, il nous arrive de nous réjouir de celle de nos ennemis, et si nous appréhendons la pénibilité de la fin de vie, nous ne pouvons guère dire que nous souffrirons de notre propre mort, car « celui qui est mort ne peut être malheureux » (Lucrèce, III, 867). Quant à la vie, que ceux qui s'en démettent soient moins nombreux que ceux qui s'en plaignent ne prouve pas qu'elle est bonne. Quels arguments rationnels étayent la thèse que la vie vaut d'être vécue ? Le premier et le plus radical, c'est que sans la vie, il n'y a ni jouissance, ni épanouissement moral, ni rien : la vie est la condition de possibilité de tous les autres biens. La perte de la vie est la perte irréversible de cette possibilité. Mais un mort ne peut éprouver comme un mal cette perte, puisqu'il n'est plus (argument de Lucrèce ; repris par Nagel, 1979). Seuls les vivants apprécient positivement la possibilité de jouir de certains biens. Cependant possibilité n'est pas réalité. La possibilité d'un bien (représenté) suffit-elle à persuader un vivant que sa vie est bonne, même si elle est présentement mauvaise ? Peut-être. La sagesse populaire dit que « tant qu'il y a vie, il y a espoir », et que « l'espoir fait vivre » (*i.e.* donne le courage de continuer à faire des efforts pour subsister). Mais la résignation avec laquelle beaucoup d'êtres humains endurent des vies misérables et sans horizon semble excéder tout espoir réaliste de pouvoir jouir demain de ce dont ils sont privés aujourd'hui. Est-ce à dire que l'espoir se nourrit d'illusion (croyance « palliative » en une « autre vie »), que la pire détresse et le handicap le plus sévère laissent encore la possibilité de jouir de quelques biens, que le fait nu d'être en vie est bon même au milieu des pires tourments, ou... que le « vouloir vivre » (instinct de conservation) est aveugle ? « Dans l'attachement d'un homme à sa vie, il y a quelque chose de plus fort que toutes les misères du monde » (Camus, 1942). Que la plupart des gens tiennent à leur vie est un fait dont il ne semble pas qu'on puisse tirer qu'ils ont de bonnes raisons d'y tenir. Un eudémonisme naturaliste recommande de jouir des bonnes choses qu'offre la vie, de combattre la misère et la maladie, d'optimiser les chances d'une vie meilleure, mais point de préserver la vie « à tout prix », ni d'en faire une valeur « absolue ». « La mort est aussi naturelle que la vie », écrivait Buffon (1750). Le principe du caractère « sacré » de la vie relève de fondamentalismes religieux ou métaphysiques, transcendant la nature biologique (Kuhse, 1987).

La force symbolique de l'idée que la mort est un mal, et la vie un bien, est sans doute à chercher dans le lien culturel plutôt que dans la nature. Jean-Jacques Rousseau montre comment le pacte social, érigeant en valeur la protection de la sécurité des contractants, implique, pour l'État, qu'il prenne « les moyens » d'assurer la sécurité publique, et pour le citoyen, qu'il accepte d'avoir à donner sa vie sur ordre, au service de cette sécurité : « Sa vie n'est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'État. » Le commandement « tu ne tueras pas » fait partie du contrat. La peine de mort infligée à celui qui transgresse le commandement est alors, comme châtiment suprême, moins effrayante en ce qu'elle signifie la perte de la vie, qu'en ce qu'elle signifie l'exclusion, le rejet hors du groupe de celui qui a « rompu le traité social » (Rousseau, 1762, chap. 5). La tentative de suicide est, de ce point de vue, aussi répréhensible que la tentative de meurtre, et chacun sait qu'elle a été l'objet d'un interdit dans beaucoup de sociétés humaines. Le même soupçon pèse sur elle que celui jeté par Sigmund Freud sur le meurtre : « Un interdit si fort ne peut se dresser que contre une impulsion tout aussi forte. Ce qu'aucune âme humaine ne désire, on n'a pas besoin de l'interdire, cela s'exclut de soi-même » (1915, II). Même sans accepter tous les aspects de la théorie freudienne de l'intrication des pulsions de vie et de mort (Éros/Thanatos : Freud, 1920), le philosophe de la morale ou de la poli-

tique ne saurait ignorer l'ambivalence de l'âme humaine, la coexistence d'aspirations destructrices avec l'appétit de vivre. En cette fin de XXe s. il y a chaque année en France plus de douze mille morts par suicide (plus que par accident de la voie publique), sur un total d'environ cinq cent cinquante mille décès (Bouvier-Colle *et al.*, 1990). Les tentatives de suicide sont dix fois plus nombreuses que les suicides réussis, sans compter les suicides lents par imprégnation alcoolique ou tabagique, ou par anorexie. Il faut mentionner aussi les refus de procréer, par volonté de ne pas mettre au monde des êtres voués au malheur, la procréation sélective (avortement ou infanticide des filles, justifié par des mères – en Inde – parce qu'une vie de femme est trop misérable), les reproches faits aux parents par des enfants qui « n'ont pas demandé à vivre ». Non, l'espèce humaine n'est pas unanime à chanter le bienfait de la vie. Certes, le geste suicidaire n'affirme pas que toute vie est un mal, mais son auteur y signifie que la mort est pour lui préférable à sa vie. La réponse du groupe à ce message dérangeant est de traiter le suicidant comme un malade, dans le cadre de politiques de santé où le bien consiste à sauver, restaurer, prolonger la vie, et à faire reculer la mort. Mais les discussions contemporaines autour du diagnostic prénatal et de l'aménagement des fins de vie (euthanasie) font émerger des arguments tendant à étayer l'intuition qu'une vie de pauvre qualité peut être pire que la mort, et ne pas justifier les efforts que nécessite son maintien (Launois *et al.*, 1992). Ces discussions rejoignent celles des auteurs anciens sur le meurtre miséricordieux *(mercy killing)* et sur le suicide rationnel du sage (ex. Cicéron, *De finibus bonorum et malorum*, III, xviii). Elles ont une résonance dissidente, tout comme les refus de risquer sa vie pour une cause collective (objection de conscience), parce qu'elles soulignent les limites de la capacité du pacte social à assurer à tous les conditions d'une vie bonne. Elles montrent aussi les écarts qui peuvent exister, d'une personne à l'autre, ou d'un peuple à l'autre, dans les seuils de tolérance au malheur et dans l'appréciation de ce qui donne une « raison de vivre ». Elles confortent enfin l'idée que si, sur le plan symbolique, le « oui » à la vie est un « oui » (qui ne se marchande pas) au créateur de la vie (Dieu), ou à son substitut (l'État), dans la réalité quotidienne le degré de l'attachement à la vie dépend de notre façon d'appréhender ses contenus, douloureux ou plaisants, intéressants ou ennuyeux, délicieux ou insupportables.

Des grands optimistes aux grands pessimistes, en passant par ceux qui voient le verre à moitié plein, ou à moitié vide, la palette est large. *1)* La vie est bonne, la mort est bonne. « Notre entendement ne peut rien reprocher à la création », écrit Hans Jonas : l'être vaut mieux que le non-être, être vivants (c'est-à-dire mortels) est notre nature, la fragilité de la vie nous rend responsables de sa préservation ; « agis de telle sorte que la vie puisse continuer d'être » est l'impératif éthique fondamental, et pour le vivant individuel qui a accompli sa vie « dans la plénitude du temps » la mort est une « bénédiction », une « grâce » (Jonas, 1970 et 1993). *2)* La vie serait bonne, s'il n'y avait la mort au bout. « Je trouve la mort si terrible, que je hais plus la vie parce qu'elle m'y mène, que par les épines qui s'y rencontrent » (Madame de Sévigné, 16 mars 1672). Dans cette perspective, l'immortalité, ou du moins l'allongement indéfini de la durée de vie, serait bienvenue si les progrès de la médecine pouvaient nous l'offrir. *3)* Incertitude. Socrate dit à ses juges : « Voici l'heure de nous en aller, moi pour mourir, vous pour vivre. De mon sort ou du vôtre, lequel est le meilleur ? Personne ne le sait, si ce n'est la divinité » (Platon, *Apologie...*, 42 *a*). *4)* La vie est une vallée de larmes, la mort une délivrance. Si la tradition orphique inspire à Platon une doctrine de ce genre *(Phédon)*, ce sont les mystiques chrétiens qui expriment le plus brillamment l'impatience de mourir. Jean de la Croix compare à une agonie son « existence pitoyable » dans l'attente de rejoindre son Dieu : « Je vis sans vivre en moi, et j'espère d'un désir si ardent, que je meurs de ne pas mourir » *(Cantique spirituel)*. La mélancolie kierkegaardienne, ou désespoir de soi, est un équivalent démoniaque de cette aspiration à la mort : la « torture » du désespéré, « c'est la désespérance de ne pouvoir même mourir » (Kierkegaard, 1849). *5)* La vie est douleur, la mort une fausse délivrance. Schopenhauer cite Shakespeare : « Au fond qu'y a-t-il dans le monologue universellement célèbre de *Hamlet* ? Ceci : notre état est si malheureux qu'un absolu non-être serait bien préférable. Si le suicide nous assurait le néant, si vraiment l'alternative nous était proposée « d'être ou ne pas être », alors oui, il faudrait choisir le non-être, et ce serait un dénouement digne de tous nos vœux *(a consummation devoutly to be wish'd)*. Seulement, en nous quelque chose nous dit qu'il n'en est rien ; que le suicide ne dénoue rien, la mort n'étant pas un absolu anéantissement » – car le suicide « nie l'individu, non l'espèce », et si l'espèce persiste, la souffrance aussi (*Le Monde*, IV, 59). On laisse au lecteur le soin d'enrichir le tableau en ajoutant des spécifications supplémentaires (échelles d'intensité de la douleur, mesures de la qualité de vie permettant des évaluations comparatives, conjectures sur la réalité de la mort).

Charles Renouvier se plaît à relativiser ces divergences d'appréciation. Il oppose le progressisme utilitariste (Mill, Spencer, Littré : optimistes déclarés) au néo-bouddhisme post-kantien (Schopenhauer, Hartmann : pessimistes). Les utilitaristes, après avoir lu Darwin, croient que, le progrès social prenant le relais de l'évolution biologique, il suffit d'aller dans le sens du progrès pour améliorer la condition humaine. Mais si elle a besoin d'amélioration c'est qu'elle n'est, pour commencer,

point bonne. John Stuart Mill, dans son essai « sur la nature » (1874, I) constate que la nature vivante ne procède pas comme si elle avait pour but le bonheur des créatures – sa cruauté dépasse celle de l'homme : « Le meurtre est l'acte le plus criminel aux yeux de toutes les lois humaines ; or la nature tue une fois tout être vivant ; et dans un grand nombre de cas elle le fait mourir après des tortures prolongées... » [...] « Il n'y a pas d'anarchie, pas de régime de terreur, qui ne soient surpassés au triple point de vue de l'injustice, des ruines et de la mort, par un ouragan ou une épidémie » (cit. Renouvier, 1886, p. 260-261). Émile Littré, médecin et humaniste, trouve les pauvres vivants menacés de tous côtés par des « agents de destruction » (ex. le froid), affligés de maladies qui les affaiblissent (« pestes »), contraints d'ajouter au malheur du monde par la nécessité où ils sont « de se nourrir de proie vivante » (« qu'on se représente les terreurs de la bête poursuivie »), ne pouvant se soustraire à cet « état sanglant de guerres et de souffrances » qu'est la concurrence vitale, tourbillon où « s'entre-croisent mille causes de douleur et de mort, trop inhérentes à la nature des choses pour être à jamais abolies, mais qu'un emploi judicieux de nos connaissances et de nos ressources peut atténuer » (*Revue des deux mondes*, 15 avril 1846 ; cit. Renouvier, 1886, p. 264). Sarcastique, Renouvier fait observer que cette doctrine optimiste, qui pousse les hommes vers un activisme humanitaire éclairé par le progrès scientifique, est en son fond bien proche d'un pessimisme, puisqu'elle donne la sélection naturelle (*i.e.* « la guerre, la douleur et la mort ») comme moyen de progrès. « Le bonheur, elle le promet, et elle n'est capable de tenir sa promesse à l'égard d'aucun être qui dure. Ils servent tous aux fins d'autrui, sacrifiés incessamment les uns aux autres, sans qu'aucun d'eux ait une fin pour soi et puisse jouir à jamais du résultat de tant d'efforts et de peines. » Si l'on tient compte, en outre, d'une « puissance de déraison », qui rend les hommes dangereux pour eux-mêmes et pour autrui, et les amène à détruire leurs propres œuvres, force est de reconnaître que « la perspective du bonheur futur de l'humanité réclame des individus, dans ce système, un travail et un dévouement qui ne peuvent être utiles pour rien ni pour personne, en dernière analyse, pas plus que pour eux-mêmes, puisqu'il n'y aura de permanence pour qui ou pour quoi que ce soit d'enfin obtenu, ni de satisfaction pour aucun désir individuel d'être et de durer » (Renouvier, 1886, p. 268). Les bouddhistes postkantiens, de leur côté, professent un noir pessimisme : le bonheur est impossible, « l'existence du monde est pire que sa non-existence » (Hartmann, 1869, cit. Renouvier, 1886, p. 251), la mort même ne résout rien, car le vouloir-vivre (*i.e.* notre « être-en-soi ») est indestructible. « Vivre c'est vouloir, vouloir c'est souffrir... L'homme, "le plus besogneux de tous les êtres", ce composé de désirs inassouvissables et de passions impossibles à satisfaire, est aussi le plus malheureux... La vie est une guerre de tous contre tous, une histoire universelle des efforts inutiles et des buts manqués, une interminable succession de douleur et de mort des individus dans lesquels la volonté s'incarne pour reproduire les mêmes phénomènes, sans autre but ; car l'existence de l'humanité est un recommencement perpétuel du même jeu... Ce monde de douleur ne mène donc à rien, il est, selon Schopenhauer imitant et retournant le mot de Leibniz, "le plus mauvais des mondes possibles". Il est pourtant le seul possible... » (Renouvier, *ibid.*). Par une « inconséquence » probablement irrésistible, ce pessimisme laisse cependant sourdre un optimisme de fond, puisque la morale de Schopenhauer culmine dans une ascèse au travers de laquelle, par la suspension en soi du vouloir, le sage renonce à la recherche du bonheur, se désengage des illusions phénoménales, et trouve dans cet anéantissement la « sérénité » (*Le Monde*..., IV, 69). En fin de compte, selon Renouvier, les optimistes en sacrifiant le bonheur présent des individus à un toujours hypothétique bonheur futur, et les pessimistes en découvrant la béatitude dans la négation du désir d'être heureux, s'enferment dans « cette contradiction : trouver le bonheur dans la pleine renonciation au bonheur » (Renouvier, 1886, p. 258). Il y voit un signe que le problème a été mal posé.

Le problème de la vie et de la mort, en tant que problème de philosophie morale, serait moins le problème de la qualification morale de notre condition d'êtres vivants (la vie est-elle bonne ou mauvaise ?), que le problème de l'écart entre nos aspirations ou exigences morales, et ce que notre condition organique recèle ou rend possible. Ceux qui ressentent douloureusement cet écart penchent vers le pessimisme, ceux qui se sentent comblés par la vie sont disposés à l'optimisme. Mais la question de la réalité de l'écart, selon Renouvier, n'est pas simplement une question de fait, parce que nous ne savons pas dissocier le constat du fait de son rapport à notre attente. Navré de voir les créatures s'épuiser à poursuivre « des fins apparentes et finalement déjouées », le pessimiste « souffre sympathiquement » de cette poursuite douloureuse et sans fin de satisfactions inaccessibles, et propose en remède la renonciation à toute poursuite. L'optimiste « jouit sympathiquement » de voir le bien-être aller en augmentant, et « se contente, en place du bien, de l'amélioration relative qu'il espère » pour les générations futures. L'optimiste et le pessimiste ont sous les yeux la même réalité. Leur divergence d'appréciation montre que répondre à la question « la vie est-elle bonne ? » met en jeu une capacité à la croire bonne, qui est une disposition de la volonté. Autrement dit, le monde de la vie n'est pas seulement un spectacle pour l'intelligence, il est aussi

un monde de préférences. La réalité « objective » pour un être vivant n'est pas indépendante de ses objectifs vitaux. Et « la première condition que nous ayons à remplir pour rendre le monde bon autant que cela dépend de nous, c'est de le croire bon, afin de réagir sur lui par la bonté » (Renouvier, 1886, p. 284). Ainsi Renouvier affirme qu'entre optimisme et pessimisme nous avons le choix, les options en présence délimitant la place que nous voulons prendre dans l'univers. Opter pour le pessimisme, c'est penser à soi comme à un « petit rouage d'une machine énorme » et subir le cours des choses en déclinant toute responsabilité du mal. Dans cette perspective, l'agir est sous la dépendance de l'être. Dans la seconde perspective, l'être est le fruit de l'agir (expression rencontrée plus haut à propos du procès vital, transposée ici à l'agir moral). Le pari optimiste est celui d'un sujet qui assume son monde (« la conscience se pose, et selon qu'elle se pose, elle pose le monde », *ibid.*, p. 295), et qui prend sur lui la responsabilité du bien et du mal, donc de l'écart entre les exigences éthiques et la réalité, quitte à devoir compléter le premier pari par un autre, relatif à la question : si les fins de la Nature convergent secrètement avec les nôtres (téléologie naturelle), ou si elle poursuit son « œuvre de Pénélope » sans s'occuper de nous. « La croyance à la liberté est, on le voit, le nœud de la question de l'optimisme ou du pessimisme » (Renouvier, 1886, p. 293).

Mettons l'agir humain sous la dépendance de l'être. Le bien et le mal sont alors des *entia rationis,* comme disait Spinoza (*Court traité*, I, 10), car « les lois de Dieu ne sont pas d'une nature telle qu'elles puissent être transgressées » (*ibid.*, II, 24). Mes actes découlent de ce que je suis, accélérés ou ralentis selon que ma cyclothymie est sur le versant maniaque ou dépressif, vertueux ou criminels selon mes dispositions innées et/ou les influences socio-éducatives qui se sont exercées sur moi, etc. Il serait abusif de dire que cela rend dérisoire toute philosophie morale. Mais cela met l'ordre éthique en toute discontinuité avec l'ordre biologique, comme sont en discontinuité l'envers et l'endroit d'un même tissu. Le vivant accède à l'ordre éthique en faisant taire ses besoins vitaux, en s'élevant au-dessus du murmure industrieux de ses organes, en se soustrayant aux urgences de la lutte pour la vie, jusqu'à trouver au « sommet » de lui-même une zone de silence où il se tient dans une « pure » méditation. Ce qu'Aristote appelle « contemplation » (*Éthique à Nicomaque*, X ; voir aussi Plotin, *Ennéades* III, 8), Spinoza « connaissance du troisième genre », Malebranche « vision en Dieu » (« c'est en Dieu qu'est l'Univers » : 1796), est caractérisé comme survol immobile, intellection, intuition, pur acte de pensée. Simone Weil (1942) parle d'une propédeutique par l'attente : « L'attente est la passivité de la pensée en acte. » Ne « rien faire » est ici la marque de la capacité de l'esprit humain à s'abstraire des contraintes biologiques et de l'agitation qu'elles entretiennent. S'en abstraire avec quelque constance nécessite que l'on soit déchargé d'au moins une partie des besognes liées à la simple survie, car il est douteux que cette conversion de l'attention puisse coexister dans le temps avec ce que Bergson (1912) appelait « attention à la vie ». Aussi, tandis que certains philosophes voient dans l'acte contemplatif le point où la perfection morale touche à son épanouissement divin (Aristote, *ibid.*), d'autres en ont sévèrement condamné la quête comme erreur procédant d'un « dualisme de l'esprit et de la viande » (Feuerbach, 1846) et fuite des responsabilités proprement humaines.

Plaçons l'être sous la dépendance de l'agir. La philosophie morale n'est plus en discontinuité avec la vie organique. Le sujet moral intègre à ses décisions sa propre finitude, la précarité de sa persistance temporaire dans l'être, la non-réversibilité des étapes du parcours biologique de l'organisme, le lien entre le désir de se reproduire et le caractère périssable de l'individualité. Cette assomption de la vie organique dans la conscience morale fixe des limites aux possibilités de l'agir, en même temps qu'elle libère pour entreprendre. En sachant ce qu'on ne peut pas vouloir (ex. rajeunir, subsister sans manger), on apprend à juger en quoi la vie et la mort sont ce qu'on en fait. Pour commencer, si la nécessité de s'alimenter pour survivre est subie, s'alimenter est un acte d'acquiescement à la vie posé jour après jour. Quand la morale range l'autoconservation parmi les « devoirs de l'homme envers lui-même » (ex. Kant, *Doctrine de la vertu*, § 5), elle reconnaît que la liberté de se détruire (activement, ou par abstention des actes indispensables à la survie) est une liberté naturelle et inaliénable de tout être humain. Du coup, l'être humain qui dit « oui », avec sa vie, à l'essentielle précarité de celle-ci, opte pour le risque d'une mort imprévue dont il n'aura pas choisi le style – d'où les prières pour demander la grâce d'une bonne mort, auxquelles le poète fait écho : « O Herr, gib jedem seinen eignen Tod/das Sterben, das aus jenem Leben geht/darin er Liebe hatte, Sinn und Not » (« O Seigneur, donne à chacun sa propre mort, le mourir qui soit vraiment issu de cette vie, où il trouva amour, sens et détresse » : Rilke, 1902, cit. *in* Vuillemin, 1948, p. 282). Sans méconnaître que la liberté de consentir à la vie peut être aliénée ou manipulée (ex. recrutement d'enfants comme bombes humaines pour des attentats-suicides), il faut souligner que si le respect de l'autonomie des personnes structure l'attitude morale, décider qu'une jeune femme anorexique est une malade mentale, et la nourrir par contrainte pour mettre en échec son choix de mort, est une décision aussi délicate et difficile à justifier que la décision d'euthanasier un vieillard dément qui n'a formulé aucune demande d'euthanasie et n'est plus en état de le faire. Inversement, là où l'acquiescement à la vie est pleinement

assumé, il est libérateur. C'est le sens que donne Montaigne à la formule socratique « s'exercer à mourir » (*Phédon*, 81 *a*) : « La préméditation de la mort est préméditation de la liberté. Qui a appris à mourir, il a désappris à servir. Le savoir mourir nous affranchit de toute sujétion et contrainte » (Montaigne, 1580, I, xx). Et Nietzsche, en caractérisant la vie comme « ce qui doit toujours se surmonter soi-même », retrouvait consciemment l'idée stoïcienne du « mourir à temps » : « Je vous fais l'éloge de ma mort, de la mort volontaire, qui me vient puisque je veux » (1892, I, « De la mort volontaire »).

S'affranchir ne donne pas une morale. Commençons par la morale individuelle : car, comme le notait Heidegger, nul individu ne peut mourir (ni respirer, ajoutait Sartre) à la place d'un autre. Qu'apprend sur le plan moral celui qui s'adonne à l'exercice de vouloir sa vie ? Trois aspects de la réponse seront retenus : prendre des risques, gérer son temps, faire avec l'angoisse. Aucune vie n'est sans risque, mais l'art de risquer sa vie pour une cause, ou une œuvre, est un art de conférer de la valeur à cette cause, ou de se valoriser soi-même en se dépassant dans cette œuvre. Montaigne disait que ce qui vaut est ce qui résiste à l'idée de la mort : « Se doivent à ce dernier trait juger et éprouver toutes les autres actions de notre vie » (*Essais*, I, xix). L'art de gérer son temps appelle deux commentaires. Les philosophes ont beaucoup discuté, récemment, autour de la question : si le fait que la vie soit limitée par la mort lui donne sens, ou la rend futile. Tout le monde semble s'accorder à reconnaître qu'une vie accomplie jusqu'à la vieillesse vaut mieux qu'une vie fauchée en pleine jeunesse, encore que Kaufmann (*in* Feifel, 1959), citant Hölderlin, souligne que l'important n'est pas le nombre des années mais la qualité de ce qui a été vécu. Toutefois certains pensent que l'immortalité engendrerait le non-sens et l'ennui et nous rendrait inaptes à faire quoi que ce soit de nos vies (Williams, 1973), tandis que d'autres estiment que la limitation du temps dont nous disposons, et l'ignorance où nous sommes de son exacte durée, frappent nos entreprises d'absurdité (Sartre, 1943) – alors que, sous certaines conditions, l'immortalité serait une perspective plus tonifiante (Glover, 1977). Quoi qu'il en soit, le temps de la vie charnelle n'est pas « perdu » ou « utilisé » de la même façon selon qu'on ignore ou qu'on affronte le fait qu'il n'est pas illimité, et la façon de donner du sens au temps change selon que l'on aime musarder et « goûter » les choses, ou qu'on tend à construire sa vie comme une œuvre d'art. Vuillemin (1948) a proposé de pénétrantes analyses phénoménologiques de l'accord ou du désaccord avec le flux du temps (ennui, énervement, impatience, etc.). Kierkegaard (1844) relie l'angoisse au vertige de la liberté, tandis que Heidegger (inspiré par la *Mort d'Ivan Illich* de Tolstoï) la relie sombrement à l'être-pour-la-mort. Elle pourrait aussi naître de l'ambivalence pulsionnelle dont il a été question plus haut. La persistance d'une inquiétude existentielle même au sein de vies « pleines » incite le sujet moral à s'interroger sur la valeur des options qui, au-delà du « faire sa vie », s'offrent comme remèdes à l'angoisse : assomption dans le collectif (marquer son temps, laisser une trace dans l'histoire), plongée dans une espérance religieuse (voyage des morts, métempsychose, résurrection), médicalisation (prescription de substances anxiolytiques), philosophie (pari rationnel que nos efforts moraux ne sont pas vains : postulats de la raison pratique), acceptation raisonnée de l'incertitude...

Sur le plan collectif la fragilité de la vie, le renouvellement des générations, la solidarité des vivants au sein des écosystèmes, imposent des contraintes complexes à toutes les grandes stratégies géopolitiques, et créent des dilemmes, qu'il s'agisse d'aménager un environnement pour les générations futures, d'établir la paix dans une région du monde, ou de lancer l'humanité dans l'exploration de l'univers. Chacun sait, par exemple, qu'une négociation de paix n'aboutit que si les aspects économiques sont suffisamment pris en compte (« ventre affamé n'a pas d'oreille », dit la sagesse populaire), qu'il convient de peser soigneusement le rapport entre objectifs à court ou moyen terme et objectifs à long terme si l'on veut ne pas « sacrifier » les générations actuelles aux générations suivantes, ou inversement, et que les campagnes de vaccinations n'ont guère d'intérêt si elles condamnent les populations à mourir de faim plutôt que de maladie. Mais les décisions de vie et de mort n'ont pas toujours l'ampleur que leur donnent les grandes « plaies » mondiales. Elles sont quotidiennes et presque banales dans les hôpitaux, les tribunaux, les mairies, etc. Sous le titre *Causing Death and Saving Lives*, Jonathan Glover (1977) a discuté les problèmes moraux soulevés dans les pays « civilisés » par la peine de mort, le service militaire, le terrorisme, le pacifisme, l'avortement et l'infanticide, la demande d'euthanasie, le suicide, l'innovation médicale. Il met en évidence les hésitations et incohérences du jugement moral relatif à l'exercice d'un « droit » de vie et de mort, pourtant soigneusement codifié. Quels sont les arguments des adversaires et ceux des défenseurs d'un droit à l'avortement ? Pourquoi les sociétés laïques et libérales rechignent-elles à accorder aux individus le droit de gérer leur fin de vie et de choisir le moment de leur mort ? Pourquoi « sauver » trois skieurs ensevelis par une avalanche mobilise-t-il plus aisément nos énergies que sauver un nombre considérablement plus grand de vies « statistiques » par la prévention des accidents et de la pollution automobile ? Qu'est-ce qui distingue le « crime de guerre » des massacres ordinaires de la guerre ? Ce sont là de vieux problèmes, liés à la confiscation par l'autorité politique du droit de disposer de la vie, et à la revendication par les

citoyens de reprendre une partie de ce droit (Marcuse, *in* Feifel, 1959). Les avancées de la recherche biomédicale pendant la seconde moitié du XXe s. (cf. Brody, 1993 ; Englert, 1995 ; Académie..., 1995) ont contribué à compliquer ces problèmes, ouvrant de nouvelles possibilités en matière de procréation humaine et animale (ex. congélation des embryons), de réparation des organismes (ex. greffes), de transformation des organismes (ex. animaux transgéniques), et faisant surgir des dilemmes qui ne sont plus seulement relatifs au droit de transmettre la vie et/ou de la supprimer, mais qui touchent au droit de la remodeler, voire de produire des êtres vivants nouveaux, voire d'industrialiser cette production (au risque de marginaliser des espèces naturelles rendues périmées). L'homme se voit déjà en charge de diriger l'évolution biologique, et capable de corriger les défauts de sa propre nature. Quelle éthique pour l'exercice d'un pouvoir démiurgique ? On ne saurait oublier que le pouvoir de vie et de mort est moins un régulateur qu'un enjeu de la négociation sociale, qui est un acte communicationnel. En l'absence d'acte de communication on est au-dessous du seuil de l'éthique. Jusqu'où la nature biologique peut être traitée en partenaire et non en objet livré aux initiatives de l'ingénierie humaine est une des grandes interrogations de la philosophie morale contemporaine. Mais s'agissant des rapports entre les hommes, le test de l'acceptabilité éthique d'un geste reste qu'il soit accepté par le sujet auquel il s'adresse (l'autre comme soi, soi comme un autre). Le pouvoir médical de prononcer des arrêts de mort (en réanimation, par exemple) est ressenti comme abusif si la sentence n'est pas communiquée à la victime (ou à ses représentants) et approuvée par elle (ou eux). À l'horizon de l'empiètement de l'agir sur l'être de l'autre, il y a l'énigme du commentaire de Kafka sur la mort de K., à la fin du *Procès* : « "Comme un chien !" dit-il, c'était comme si la honte dût lui survivre. »

► ARISTOTE, *Parva naturalia, Parties des animaux*, livre I, Paris, Flammarion « GF », 1995. — BEDAU H. A., *Making Mortal Choices*, New York, Oxford Univ. Press, 1997. —BERGSON H., « La conscience et la vie » (1911), « L'âme et le corps » (1912), *L'Énergie spirituelle*, Paris, Alcan, 1919. — BERNARD C., *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux* (1878), Paris, Baillière (posthume ; 2e éd, 1885 ; réimpr. avec préf. G. Canguilhem, Paris, Vrin, 1966). — BICHAT X., *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris, 1800. — BOSSUET J. B., « Sermon sur la mort » (1662), *Œuvres*, Paris, Gallimard « Pléiade ». — BOUVIER-COLLE M. H., VALLIN J. & HATTON F., *Mortalité et causes de décès en France*, Paris, INSERM-Doin, 1990. — BRODY E. B., *Biomedical Technology and Human Rights*, Paris, UNESCO et Darmouth Publ. Co. Ltd. (UK), 1993. — BUFFON G. L. L. DE, *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la Description du Cabinet du Roi*, Paris (1749-1804), Imprimerie royale, vol. 2 : « Histoire naturelle de l'homme », 1750 ; « Des probabilités de la durée de la vie », *suppl.* vol. 4, 1777. — CAMUS A., *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942. — CANGUILHEM G., « Vie », *Encyclopedia Universalis*, 1981. — DESVEAUX E. *et al.*, *La Fin de la vie, qui en décide ?*, Paris, PUF, 1996. — DOBZHANSKY T., « An essay on religion, death, and evolutionary adaptation », *Zygon. Journal of Religion and Science*, 1 (4), 1965, 317-331. — EDWARDS P., « Life, meaning and value of », *Encyclopedia of Philosophy*, New York, Macmillan, 1967. — ENGLERT Y. éd., *Organ and Tissue Transplantation in the European Union. Management of Difficulties and Health Risks Linked to Donors*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1995. — FAGOT-LARGEAULT A., *Les Causes de la mort. Histoire naturelle et facteurs de risque*, Paris, Vrin, 1989. — FEIFEL H. éd., *The Meaning of Death*, New York, McGraw-Hill, 1959. — FEUERBACH L. A., « Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie », *Sämtliche Werke*, éd. W. Bolin & F. Jodl, 2e éd. augmentée, Stuttgart, 1959-1960, I. — FREUD S., « Zeitgemäßes über Krieg und Tod », *Gesammelte Werke*, X, 323-355, 1946 (trad. fr. « Actuelles sur la guerre et la mort », *Œuvres complètes*, Paris, PUF, 1988, XIII, 127-157) ; « Jenseits des Lustprinzips » (1920), trad. fr. « Au-delà du principe de plaisir », *Œuvres complètes*, Paris, PUF, vol. XV. — GLOVER J., *Causing Death and Saving Lives. The Moral Problems of Abortion, Infanticide, Suicide, Euthanasia, Capital Punishment, War, and Other Life-or-Death choices*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977. — GUILLON C., *À la vie, à la mort*, Paris, Noêsis, 1997. — HAMEL R. P. & EDWIN R. D. éd., *Must we Suffer our Way to Death ?*, Dallas, Southern Univ. Press, 1996. — HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1927. — HUME D., *Dialogues concerning Natural Religion* (1779), trad. fr., *Dialogues sur la religion naturelle*, Paris, Pauvert, 1964. — JONAS H., « The right to die », *Hastings Center Report* (1978), 8 (4) : 31-36 ; « Le fardeau et la grâce d'être mortel », trad. de l'angl. M.-G. Pinsart & G. Hottois, *in* HOTTOIS éd., *Aux fondements d'une éthique contemporaine, H. Jonas et H. T. Engelhardt*, Paris, Vrin, 1993, 39-52. — KAFKA F., *Le Procès* (1925), trad. fr., Paris, Gallimard, 1933. — KIERKEGAARD S., trad. fr., *Traité du désespoir (La Maladie mortelle)*, Paris, Gallimard, 1949. — KOHL M., « Life and death », *in* BECHER L. éd., *Encyclopedia of Ethics*, New York, Garland, 1992. — KUHSE H., *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine : A Critique*, Oxford, Clarendon Press, 1987. — LAUNOIS R. & RÉGNIER F. éd., *Décision thérapeutique et qualité de vie*, Paris / Londres, John Libbey, 1992. — MALEBRANCHE N., *Entretiens sur la mort*, 1696, rééd. A. Robinet, in *Œuvres complètes*, Paris, Vrin, 1965, XII-XIII, 359-437. — MALRAUX A., *Lazare*, Paris, Gallimard, 1974. — MAMET T., *Éthique et fin de vie*, Paris, Éd. Érès, 1997. — MILL J. S., *Three Essays on Religion* (1874), New York, Henry Holt (trad. fr., *Essais sur la religion*, Paris, Baillière, 1875). — MONTAIGNE M. DE, « Que philosopher c'est apprendre à mourir » (1580), *Essais*, I : XX, 1re éd. — NAGEL T., « Death », *Mortal Questions*, Cambridge, Univ. Press, 1979 (trad. fr., Paris, PUF, 1985). — NIETZSCHE F., *Die fröhliche Wissenschaft*, 2e éd. 1886 (trad. fr., *Le Gai Savoir*, Paris, Gallimard, 1950) ; *Also sprach Zarathustra* (1882), trad. fr., *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Mercure de France, 1958. — NOZICK R., « Philosophy and the meaning of life », *Philosophical explanations*, Cambridge (Mass.), Belknap Press, 1981. — PLATON, *Apologie de Socrate, Phédon*, Paris, Les Belles Lettres, 1920. — REGAN T. éd., *Matters of Life and Death*, New York, Random House, 2e éd., 1986. — RENOUVIER Ch., *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* (1885-1886), Paris, Au Bureau de la Critique philosophique, « Conclu-

sion : optimisme et pessimisme – le monde moral – le pari moral », vol. 2, 1886, 244-354. — RILKE R.-M., « Das Studenbuch, von der Armut und vom Tode », *Gesammelte Werke*, II, 1902. — ROUSSEAU J.-J., *Du contrat social* (1762), Amsterdam, chap. V : « Du droit de vie et de mort ». — SCHOPENHAUER A., *Die Welt als Wille und Forstellung* (1818), 2e éd. avec suppl. 1844 (trad. fr., *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 1966). — SINGER P., *Rethinking Life and Death. The Collapse of our Traditional Ethics,* New York, St. Martin's Griffin, 1996. — UBEL P. A., *Pricing Life,* Cambridge (Mass.), The MIT Press, 2000. — UNGER P., *Living High and Letting Die,* New York, Oxford Univ. Press, 1996. — VUILLEMIN J., *Essai sur la signification de la mort*, Paris, PUF, 1948. — WEIL S., « Cahiers d'Amérique » (1942), *La Connaissance surnaturelle*, Paris, Gallimard, 1950. — WEISMANN A., « Ueber die Dauer des Lebens » (1881) et « Ueber Leben und Tod » (1883), trad. angl., in *Essays upon Heredity*, Oxford, Clarendon Press, 2e éd. 1892 (trad. fr. in *Essais sur l'hérédité et la sélection naturelle*, Paris, Reinwald, 1892). — WHITEHEAD A. N., *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York / Cambridge, Free Press Macmillan / Univ. Press (éd. sép.), 1929 (trad. fr., *Procès et Réalité. Essai de cosmologie*, Paris, Gallimard, 1995). — WILCOCKSON M., *Issues of Life and Death,* Londres, Hodder and Stoughton Educational Division, 1999. — WILLIAMS B., « The Makropulos case : reflections on the tedium of immortality » (1973), *Problems of the Self*, Cambridge, Univ. Press, 1984 (trad. fr. in *La Fortune morale,* Paris, PUF, 1994). — Coll. : Médecine & Philosophie, Paris 1994 / Medicine & Philosophy, Paris 1994, Actes du premier congrès mondial / Proceedings of the First World Congress, *European Philosophy of Medicine and Health Care. Bulletin of the ESPMH* 1995, vol. 3 : 4 (CD-Rom). — Institut de France, Académie des sciences (1995), *La Propriété intellectuelle dans le domaine du vivant / Intellectual Property in the Realm of Living Forms and Materials*, Paris, Technique & Documentation Lavoisier.

Anne FAGOT-LARGEAULT

→ *Avortement ; Espérance ; Euthanasie ; Mal, souffrance, douleur ; Médicale (Éthique) ; Schopenhauer ; Suicide ; Vieillesse.*

VIE HUMAINE

Le thème de la vie humaine était le thème de prédilection de la philosophie de l'Antiquité. La question socratique : « Comment dois-je vivre ? » surplombe l'ensemble de la réflexion grecque sur la morale. La réponse qu'en donnait Socrate : « Une vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue » a été constamment reprise et commentée chez les philosophes grecs. Or curieusement, c'est une question qui a été peu traitée depuis, et quasi négligée par la philosophie contemporaine – sinon de façon sporadique dans la phénoménologie. Elle est davantage abordée dans la tradition existentialiste et de loin en loin dans la philosophie analytique contemporaine.

Le point de départ grec est inévitable. Les Anciens ont formulé des questions qui sont au cœur de toute réflexion sur la vie humaine. Mais les prolongements existentialistes ne s'imposaient pas moins. En effet, les pensées de l'existence ont rendu explicites et analysé les notions d'absurdité, d'angoisse et de désarroi qui marquent la réflexion contemporaine. Par ailleurs, la réflexion contemporaine a rattaché ces questions à la philosophie de l'esprit.

Entre la vie trop bonne et les illusions de la délibération rationnelle

Le vecteur principal de cette popularité nouvelle du thème de la vie humaine fut la notion de vie bonne. L'expression « vie bonne » est en elle-même remarquable puisqu'elle est la traduction littérale d'une expression grecque (le bien vivre, *eu zein*) qui se retrouve dans toute la philosophie antique. Mais il va sans dire que le contenu intellectuel qui a rendu cette notion si fameuse est largement indépendant du sens que lui donnaient les Grecs. Pour eux, la vie bonne était avant tout la vie de sagesse et de contemplation. Pour nous, elle est principalement une vie qui allie réalisation de soi et recherche du bonheur. La même expression recouvre donc, selon qu'il s'agit de l'Antiquité ou d'aujourd'hui, des contenus très différents. Le malentendu se trouve redoublé par le fait que la faveur qu'a connue la notion de vie bonne est empaquetée dans la description indulgente et complaisamment critique des mœurs contemporaines. La Grèce est devenu pour nous, Modernes, la source d'une philosophie populaire du réconfort.

Là, le détournement est très grand. Car les Anciens n'ont pas écrit des manuels de *self help* destinés à remédier au désarroi contemporain. Ils ont plutôt cherché à concevoir ce que pourrait être une vie humaine entièrement façonnée par la philosophie, la rationalité, la réflexion et l'examen critique. C'est l'idéal commun qui traverse le monde grec, de Socrate jusqu'aux penseurs stoïciens.

Par ailleurs, s'est répandue dans la philosophie anglo-américaine d'aujourd'hui une conception de la vie humaine pour laquelle la vie se présente comme un ensemble d'options à actualiser, chacune de ces options étant accompagné de décisions, de choix, de conceptions des biens et des plaisirs. Cette conception de la vie humaine a été ébauchée par Henry Sidgwick, dans un livre par ailleurs remarquable intitulé *Methods of Ethics*, paru en Angleterre à la fin du XIXe s. Mais c'est surtout la troisième partie du livre du philosophe américain John Rawls, *Theory of Justice*, publié en 1971, qui a popularisé cette façon de voir. Compris par rapport à une telle représentation de l'existence, le projet de vie d'un individu rassemble les désirs et les objectifs qui font de cet individu l'auteur d'une vie unifiée. Ainsi parmi tous les projets de vie qui sont accessibles à un individu, à un moment donné de son existence, celui-ci choisit le projet qui lui paraît être le meilleur au terme d'une délibération rationnelle. Les principes de rationalité auxquels la délibération est soumise

nous commandent, selon cette conception, de maximiser l'espérance mathématique du solde net de satisfaction ou, de manière plus vague, d'adopter le projet de vie qui a le plus de chances de réaliser nos buts les plus importants. Le principe directeur d'une telle délibération est de faire toujours en sorte que notre action soit protégée contre les reproches de notre moi futur. Le bonheur est alors présenté comme une sorte de test psychologique du succès d'un projet de vie.

La réflexion sur la vie humaine menée aujourd'hui dans le sein de la philosophie anglo-américaine est entièrement dominée par cette conception. Or celle-ci est discutable, car c'est l'idée même d'une délibération rationnelle portant sur l'ensemble de la vie humaine qui paraît psychologiquement invraisemblable. Surtout, pareille conception donne une image faussée de la réflexion sur la vie humaine. Car elle conduit à considérer l'existence à l'image d'un rectangle qui nous serait présenté d'un seul coup afin que nous le remplissions au mieux. Or ce modèle est faux. Ma vie n'est pas un rectangle dont la taille serait donnée d'avance. Le genre de vie que je mène conditionne en chaque moment de ma vie mes désirs et mes jugements ultérieurs. C'est pourquoi la réflexion sur la vie humaine ne saurait être assimilée sans précautions à une « délibération rationnelle des projets de vie » ou à une sommation d'utilités.

Si la philosophie peut entretenir la moindre prétention de pertinence, c'est bien dans la mesure où elle est capable d'élucider des questions de ce type. Quelle est la condition d'existence d'un être humain ? Comment sommes-nous capables de réaliser dans nos vies une certaine forme de bien ? Cette question est loin d'être dépassée. C'est même l'une des questions les plus difficiles que la philosophie soit en mesure d'aborder. Elle fournit un cas décisif où étudier les limites de l'humain.

L'absurdité de la vie

D'où partir ? Comment réfléchir ? Un point de départ s'est imposé d'emblée, la question socratique déjà évoquée : comment dois-je vivre ? Car c'est à la faveur de cette question qu'a été défini pour le première fois le lien entre la réflexion sur l'existence, la recherche des raisons et des justifications relatives aux choix et aux décisions, et la réalité même de l'existence. Le lien est en effet très profond entre ma volonté de réfléchir à ma vie et à ce que je suis, aussi bien lorsqu'il s'agit de considérer des choix ou des décisions isolés que le cours entier de mon existence. La philosophie de la vie humaine qu'on trouve dans la Grèce antique a reconnu aussi l'importance d'un autre thème d'une importance capitale. C'est l'aspiration à l'unité au sein de la vie humaine. La encore, il y a un lien, un lien quasi conceptuel, entre une vie humaine réelle et une vie qui est réelle dans la mesure où elle porte en elle une certaine forme d'unité. Unité étant évidemment à entendre ici en un sens assez large. La recherche de l'unité, cela signifie l'aspiration à un certain ordre, à une forme de hiérarchie entre les désirs et les projets de la personne.

Mais si la pensée grecque est le point de départ, on ne peut méconnaître l'acquis de la réflexion sur l'absurdité de la vie humaine menée au sein de la tradition existentialiste. N'oublions pas que c'est dans ce sentiment aigu d'absence de sens de la vie que se rencontre une figure concrète des limites de l'humain.

L'expérience de perte de sens et l'évidence d'un manque ou d'une frustration des demandes de sens que nous adressons à la vie sont au cœur du sentiment d'absurdité. On peut certes s'interroger sur la vie humaine sans pour autant ressentir ce que Camus appelait « l'incalculable sentiment qui prive l'esprit du sommeil nécessaire à la vie » (*Mythe de Sisyphe* (1942), Paris, Gallimard, 1999, p. 20). Dans ce qui suit, je ferai l'hypothèse qu'un tel sentiment d'absurdité non seulement rend la question existentielle particulièrement pressante, mais aussi qu'il nous donne un accès privilégié à son sens.

Parler de « sentiment » d'absurdité est ici un peu trompeur. Davantage qu'un « sentiment », il s'agit d'une prise de conscience renvoyant à une condition cognitive particulière. L'angoisse qui accompagne une telle conscience est un révélateur de cette condition, mais elle n'en est pas la cause ni elle n'en résume la nature. Dans des pages fameuses du *Mythe de Sisyphe*, Camus a décrit les « origines de l'absurde » : l'étonnement qui se fait jour dans la lassitude de vivre, la reconnaissance brutale du fait que l'homme « appartient au temps », l'inhumanité de la nature et des pantomimes humaines, et le caractère « mathématique », « élémentaire et définitif » de la mort. Camus considère que les formes à chaque fois particulières de ce discord entre l'homme et le monde amènent à poser la question du pourquoi de l'existence et créent « cette épaisseur et cette étrangeté au monde », propres à la conscience de l'absurdité (A. Camus, *Mythe de Sisyphe*, p. 29, 31 et 20 : « Ce divorce entre l'homme et sa vie, l'acteur et son décor, c'est proprement le sentiment de l'absurdité »).

Les descriptions littéraires et philosophiques du sentiment d'absurdité ou de l'absurde de l'existence humaine ont été si diffusées et si prégnantes que d'une certaine façon il n'est plus possible d'avoir accès à la réalité mentale associée à la question du sens de la vie indépendamment d'une rhétorique de la désorientation ou de l'étrangeté. Un lecteur sceptique pourrait se moquer et déclarer que l'individu qui n'a pas été mis en contact avec la littérature existentialiste n'éprouverait ni ne décrirait de cette façon l'expérience mentale qui accompagne la question existentielle.

Cette objection, à mon sens, ne tient pas. Certes, la philosophie existentialiste et la littérature

dont elle s'est inspirée ont constamment ramené la compréhension de la question existentielle à l'exploration du sentiment d'absurdité. Or cette réflexion est appropriable pour nous surtout en ce qu'elle est moderne. Elle a été déployée par Dostoievski, Tolstoï et Camus. Elle associe étroitement la réflexion sur la vie avec une expérience affective et émotionnelle forte, le sentiment de désarroi et de désorientation. Elle nous donne des ressources supplémentaires pour aborder la question de la vie humaine. Mais cela ne veut pas dire que l'expérience de l'absurdité en tant que telle aurait été méconnue dans l'Antiquité.

Le fait que le sentiment d'absurde ait été décrit au sein d'une tradition philosophique n'établit pas qu'il n'est que le produit de la philosophie. Ce sentiment d'absurdité, nul n'a besoin d'être philosophe pour l'éprouver, il serait plutôt l'effet naturel de toute réflexion sur l'existence humaine. Même parmi les philosophes, les penseurs existentialistes n'ont été ni les premiers ni les plus poignants dans l'évocation du dérisoire de toute vie humaine. Le sentiment de l'absence de sens de la vie humaine est présent chez les poètes orphiques et le genre de la déploration sur l'existence est très largement répandu dans l'Antiquité.

Ce qui caractérise la condition cognitive liée à la conscience de l'absurdité est la distanciation à l'égard de sa propre vie et l'étrangeté au réel. La perception d'un décalage entre le monde et soi s'exprime traditionnellement sous différentes plaintes : la brièveté de la vie humaine, l'immensité de l'univers, l'inéluctabilité de la mort, l'effacement de la mémoire.

Un autre effet cognitif caractéristique du sentiment d'absurdité consiste en l'impression d'étrangeté à l'égard de sa propre vie. Nous devenons en quelque sorte le spectateur de notre existence, comme si elle se jouait, détachée de nous. Nous la contemplons sans présupposition, sans familiarité, sous la forme de cet « arrêt d'existence » que Tolstoï a décrit. Les liens qui relient la vie mentale et émotionnelle d'un individu au monde extérieur et qui conditionnent la familiarité et l'orientation se trouvent distendus. On se trouve projeté loin de son point de vue particulier et personnel, jusqu'à un point de vue impersonnel, divin ou immergé dans la matière du monde.

Que le sentiment d'absurdité soit d'abord une condition cognitive est manifeste par le rôle qu'y jouent les croyances. Une forme de dissonance cognitive vient du fait que nos croyances relatives aux buts ou conséquences bénéfiques de nos actions paraissent déraisonnables, voire irrationnelles, dès qu'elles sont confrontées à la connaissance que nous avons de la précarité de nos existences. L'absurde tient, disait Camus, à ce « décalage constant entre ce que nous imaginons savoir et ce que nous savons réellement, le consentement pratique et l'ignorance simulée qui fait que nous vivons avec des idées qui, si nous les éprouvions vraiment, devraient bouleverser toute notre vie » (A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, p. 35).

Un sceptique encore pourra rétorquer qu'il y a dans ce sentiment d'absurdité un élément d'artifice, qu'il est toujours possible de susciter plus ou moins délibérément cette condition de distance ou d'étrangeté, et que l'intelligence humaine ferait mieux de trouver un recours pour remédier à cette néfaste propension. Même en concédant cela, même si le sentiment de l'absurde résultait de l'orgueil et d'une sorte de romantisme de l'ego, le problème resterait entier. Une fois que le sentiment d'absurdité s'est imposé, nous ne pouvons y échapper. Notre seul recours est d'en faire une ressource supplémentaire de la réflexion sur l'existence humaine.

La rationalité de la vie humaine

La réponse de Camus au défi des limites que représente l'expérience de l'absurdité de l'existence est qu'il faut assumer l'absurde jusqu'au bout. C'est en ce sens, dit Camus, que le suicide n'est pas une solution, car il n'est pas une réponse appropriée à l'évidence de l'absurde. La seule réponse accessible à l'homme et qui domine l'expérience de l'absurdité est de vivre l'absurde jusqu'au bout. La réponse à l'absurde est de renchérir sans cesse sur le sentiment d'absurdité par le défi, l'engagement, le choix réitéré.

C'est en quelque sorte un activisme de l'absurde que Camus recommande. Il fait écho à l'injonction d'Aliocha dans l'un des moments les plus poignants des *Frères Karamazov* : « Aime la vie par-dessus tout autre chose (...) Aime-la sans t'occuper de la logique, elle n'a rien à voir avec la logique, c'est seulement alors qu'on comprend quel est son sens. » Dans une telle conception, le fait de nous approprier notre vie résulte de l'acte même de vivre. Vivre une vie, c'est nous placer dans l'action, adhérer à l'existence, adopter une attitude, en partie façonnée par nos intérêts, nos aspirations et nos engagements.

Les penseurs existentialistes ont repris l'injonction d'Aliocha en en faisant l'objet d'une affirmation donatrice de sens. Le « Vivre le plus », auquel Camus nous somme dans *Le Mythe de Sisyphe*, nous engage à nous plonger dans la conscience de l'absurdité, à renchérir sur elle, en lui imposant nos choix, nos engagements, nos valeurs, en défiant constamment ce que Camus appelle « l'irrationalité du monde ». Le sens de la vie ne doit venir que des projets que nous avons affirmés comme nôtres. Notre responsabilité est d'entretenir l'absurde en renouvelant les fortes demandes de sens qui sont les nôtres, et de l'approfondir en lui surimposant nos décisions.

Ce qu'ont en commun les réponses qui revendiquent le défi, le mépris, l'engagement, voire le retrait, à l'égard de l'existence humaine, c'est de considérer d'une certaine façon que la réponse au sens de la vie n'a rien à voir avec le travail de la

rationalité ou plus précisément avec la recherche des raisons. Comme si l'intelligence ne pouvait intervenir que pour décrire le monde tel qu'il est (ou nous permettre de le prédire et de définir des moyens d'action), tandis que ce sont à des actes de la volonté, des attitudes, des décisions, des choix qu'il reviendrait de prendre en charge le sens de l'existence. Dans cette perspective, la prétention à l'objectivité appartiendrait exclusivement au point de vue extérieur, tandis que la volonté serait seule habilitée à donner un sens à la vie, un sens rivé au point de vue, dit de première personne, de l'individu lui-même (D. Wiggins, « Vérité, invention et le sens de la vie », in *Needs, Values, Truth*, Oxford, Blackwell, 3e éd, 1997, trad. *in* R. Ogien éd., *Le Réalisme moral,* Paris, PUF, 1998).

Donner sens à la vie humaine

Je voudrais défendre une définition du sens de la vie qui ait trait à la texture même de la justification dans l'existence (il ne peut donc s'agir d'une justification qui consiste à exhiber une condition du type : « c'est justifié parce que *x* existe »). C'est d'une certaine façon la réponse d'inspiration grecque que j'annonçai plus haut. Une réponse grecque à la question en partie moderne du sens de la vie. La réflexion que nous menons sur notre vie est soumise à des contraintes qui résultent de traits généraux de la condition humaine. Les traits particuliers que présentent les justifications existentielles me paraissent expliquer en grande partie la conscience du sentiment d'absurdité, et sa persistance à l'arrière-fond de notre esprit. Ces traits nous donnent l'expérience la plus concrète des limites de l'humain en matière de justification appliquée à l'existence humaine.

Ces traits propres à la condition humaine, je voudrais les appeler des invariants de la vie humaine. Ils me paraissent valoir pour toute culture où il existe un sens minimal de l'individualité et où les personnes ont un engagement réel à l'égard de la rationalité, du moins dans le rapport qu'elles ont à elles-mêmes.

Quels sont les traits majeurs qui sont présents dans les raisons et justifications qui s'efforcent de donner un sens à la vie humaine ? Un premier trait est le rapport au sujet. Toute réflexion sur l'existence, même si elle ne se définit pas seulement en termes d'attitude ou de choix, n'en reste pas moins toujours la réflexion d'un sujet. Par ailleurs, autre trait distinctif, la réflexion sur les raisons qui expliquent les décisions et les engagements graves de nos existences ne s'achève pas avec la prise de décision. Ces justifications deviennent parfois malléables en fonction des événements ultérieurs. Enfin, nos justification existentielles sont étroitement liées au temps. Elles sont bornées par un horizon de mortalité qui caractérise notre condition. Elles sont de qualité différente au fur et à mesure qu'on avance dans l'existence. Le poids du passé pèse de plus en plus sur elle.

Il ne faut pas ignorer que la présence de ces invariants entraîne de nombreuses conséquences sur les justifications dont nous nous servons dans l'existence. À vrai dire, leur présence suffit à en faire des justifications qui gardent quelque chose de « bizarre », qui sont quasi hétérodoxes. En effet, comment concevoir qu'une justification puisse dépendre du rapport à un sujet singulier ? Comment imaginer qu'une justification soit sensible aux événements ultérieurs et puisse être corroborée ou infirmée selon le tour que prennent ces événements ? Comment parler de justification, si celle-ci n'est pas indépendante du moment temporel où l'on se trouve ? Tous ces traits nous entraînent vers une conception de la justification au fond assez éloignée de ce que nous appelons ordinairement une justification. Car une justification, *stricto sensu*, est non relative au sujet, non dépendante des événements ultérieurs, non soumise à modifications selon le moment de sa vie où l'on se trouve. Avec la justification existentielle, nous sommes bien en présence d'une justification mais d'une justification décalée, en porte-à-faux, pourrait-on dire.

Je voudrais montrer qu'on ne peut pas faire beaucoup mieux que proposer ce type de justifications décalées, du moins en matière de raisonnement sur la vie humaine. L'exigence de rationalité doit demeurer entière, mais lorsque la rationalité s'applique à la vie, il me semble qu'il ne pourra s'agir jamais que d'une rationalité « à côté » de la rationalité classique. Ce sont précisément ces justifications décalées, les seules dont nous disposions, qui à la fois expriment notre engagement profond envers la rationalité et nous condamnent, dans l'exercice même de cette rationalité, à un inévitable décalage. Cela signifie qu'au cœur même de la réflexion la plus éclairée sur la vie humaine nous continuons toujours quelque peu de percevoir notre condition au travers d'une expérience d'absurdité.

En un mot. En matière de justifications relatives à l'existence humaine, nous devons maintenir nos engagements de rationalité, mais nous devons admettre aussi la fragilité des raisons. Les raisons existentielles sont soumises à des conditions très particulières, mais malgré ces conditions spécifiques, elles n'en demeurent pas moins des justifications. L'analyse détaillée des contraintes formelles auxquelles est soumis ce travail de justification nous permettra de comprendre la réponse socratique : une vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue, tout en rendant celle-ci compatible avec cette tenace impression d'absurdité liée aux limites mêmes de la condition humaine.

Rationalité de l'existence et limites de l'humain

J'ai essayé de montrer combien l'expérience de l'absurdité était étroitement dépendante des traits particuliers des justifications appliquées à l'existence. Elle dépend en partie de ces traits que j'ai

évoqués plus haut : la relativité à l'agent et le rôle des événements. Ces traits remettent en cause la définition traditionnelle de la justification. Dans leur version orthodoxe, les justifications sont en effet impersonnelles et strictement non dépendantes des événements ultérieurs. Mais l'incertitude, dont les justifications sont affectées quand elles se rapportent à la vie humaine, crée assez de vacillation pour que toute réflexion sur l'existence soit marquée inévitablement d'un caractère de quasi incertitude. Cela ne compromet aucunement leur objectivité, comme j'ai essayé de le montrer, mais cela prépare les éléments d'une expérience de l'absurdité comme élément constitutif de la réflexion sur l'existence.

Il y a, dans cette expérience obstinée d'un maintien nécessaire de l'absurdité au sein même de la rationalité, du moins, et exclusivement, quand celle-ci est appliquée à l'existence, une conscience persistante des limites de l'humain.

Dans l'Antiquité, la réflexion sur la vie humaine était surtout soucieuse de dégager les principes rationnels de la vie, capables d'inspirer des actions conformes à la rationalité, ressource de détachement à soi. La réflexion a aujourd'hui un statut différent. La matière de vie, si l'on peut dire, sur laquelle elle s'exerce ne relève plus que rarement de la vie politique et contemplative. Elle porte plutôt sur la vie privée, non sociale, non héroïque. Par ailleurs, notre connaissance de nous-mêmes n'est plus seulement guidée par l'exigence de séparer les passions, la raison et l'affectivité ; l'introspection psychothérapique ou psychanalytique nous rend surtout sensible aux déplacements, transferts de sens, figurations incessantes entre les parties du psychisme. En matière d'exemplarité des vies humaines, l'Antiquité disposait de quelques descriptions canoniques, mais notre réflexion sur nous-mêmes, après plusieurs siècles de littérature, s'est trouvée nourrie de formes de vie multiples empruntées à toutes les époques et à toutes les cultures. L'intelligibilité de nos vies ne dépend pas de l'adhésion à des mythes et autres significations collectives, mais à une élaboration individuelle ; elle n'est pas façonnée en fonction d'une hiérarchie d'activités humaines, au sommet desquelles se trouve la contemplation.

Une vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue, disait Socrate. Pour mener un tel examen, il recommandait la philosophie. Aujourd'hui, la réflexion sur l'existence requiert la philosophie non comme une forteresse contre la vie ou une sagesse à bon compte, mais comme une forme à imprimer dans la vie. Elle est une condition, parmi d'autres sans doute, de la réflexion sur l'existence. Dans les cas les plus heureux, elle facilité l'intégration des résultats de la réflexion dans sa propre vie. Il n'est pas sûr qu'elle calme les passions ou rende la vie meilleure, mais elle contribue à développer la capacité en l'homme d'un agir autonome lié à la rationalité (Aristote, *Éthique à Nicomaque* 1105 *a* 31, 1099 *b* 18-25 ; *De l'âme,* 417 *b* 18-26. Voir *Politique,* 1323 *b* 24-29). Pareille expérience des limites de la rationalité enracinée au cœur de la réflexion sur l'humain est tout ce que nous avons pour réfléchir à nos vies, mais c'est déjà beaucoup.

► ARENDT H., *Vies politiques,* Paris, Gallimard, 1974 ; *La Condition de l'homme moderne,* Paris, Calmann-Lévy, 1961. — CAMUS A., *Le Mythe de Sisyphe,* Paris, Gallimard, 1999. — FLANAGAN O., *Self Expression. Md, Morals and the Meaning of Life,* Oxford, Oxford University Press, 1994. — HARE R., *Applications of Moral Philosophy,* Londres, Macmillan, 1972. — JASPERS K., *Nietzsche. Introduction à sa philosophie* (1936), Paris, Gallimard, 1950. — KIRKEGAARD S., *Ou bien... ou bien* (1843), Paris, Gallimard, 1943, 1995. — NAGEL T., *Questions mortelles* (1975), Paris, PUF, 1985 ; *Qu'est-ce que tout cela signifie ?* (1987), Nîmes, Éditions de l'Éclat, 1993. — NIETZSCHE F., *Volonté de puissance,* Paris, Gallimard, 1935. — NOZICK R., *Philosophical Explanations,* Oxford, Oxford University Press, 1981 ; *Méditations sur la vie* (1989), Paris, Odile Jacob, 1995. — SARTRE J.-P., *L'Être et le Néant* (1943), Paris, Gallimard, 1992. — SCHOPENHAUER A., *Le Monde comme volonté et représentation* (1819), Paris, PUF, 1966. — TAYLOR C., *The Explation of Behaviour,* Londres, Routledge & Kegan, 1964. — WILLIAMS B., *La Fortune morale,* Paris, PUF, 1994.

Monique CANTO-SPERBER

→ *Antiquité , Justification ; Mal, finitude, temporalité ; Subjectivisme moral.*

VIEILLESSE

Problèmes éthiques et personnes âgées

Le vieillissement individuel est une part de l'aventure humaine qui soulève les questions fondamentales de l'existence. Confronté à sa finitude, l'homme âgé réinterprète sa présence au monde. Dans cette histoire il n'est pas isolé mais reste étroitement solidaire du groupe culturel, social et familial auquel il se rattache. Toute société attribue, implicitement ou explicitement, un rôle à ses anciens et organise des réponses aux besoins des plus faibles, en particulier les grands vieillards dépendants.

Fin de vie et quête de sens

De prime abord, on peut s'étonner du modeste intérêt accordé aux problèmes des personnes âgées dans les débats éthiques, par ailleurs au goût du jour. Ces débats n'ignorent certes pas les données particulières aux groupes vulnérables, notamment les difficultés du consentement chez les sujets incapables. Cependant, les aspects liés au grand âge : isolement sociofamilial, ressources financières, mode d'hébergement et dépendance, font rarement, dans ce cadre, l'objet d'un travail d'approfondissement.

Conclusion souhaitée de toute vie heureuse (vieillir est encore la seule alternative à mourir

jeune !), la vieillesse reste exclue des réflexions les plus provocatrices de notre société occidentale. Pourtant, l'avancée médico-technique entraîne dans un nouveau contexte le vécu du vieillissement et l'approche naturelle de la mort. Les efforts pour améliorer le niveau de santé se concentrent aujourd'hui essentiellement sur les causes efficientes qui écourtent l'existence. Dans cette lutte, où l'échec est fréquent, la « loi de mortalité » inhérente à la vie est source de malaise et fait l'objet d'un rejet plus ou moins conscient. Tous les stigmates douloureux d'irréversibilité du temps et des choses, d'avenir bloqué, autrement dit le vécu de l'âge avancé, sont niés ou repoussés par la même logique qui entreprend d'y remédier. On pourrait attendre une réponse avec le développement des soins palliatifs qui amorcent une percée dans le monde des soignants et entreprennent d'apprivoiser l'idée de la mort. Ils restent axés sur une réalité médicalisée, s'adressant à des malades à « un stade d'évolution dit terminal où la mort est prévisible à court terme » (Hottois, 1991). Si la mort est le lot commun de notre humanité et que nous sommes d'autant plus près de cette échéance que nous avançons en âge, la vie longue n'est certes pas cette affection mortelle qui va justifier l'admission en soins palliatifs de tout grand vieillard ni la transformation en unités de « soins adaptés » des lieux de vie pour les personnes âgées.

Le déni du vieillissement est de plus en plus affiché dans notre culture de la maîtrise du vivant où les applications des recherches biomédicales donnent un support concret au mythe de la jeunesse éternelle. La vieillesse est de plus en plus conçue comme une maladie à traiter et à prévenir. Les limites fonctionnelles liées aux modifications organiques de l'avancée en âge sont présentées comme des problèmes évitables ou réparables. Les données médico-techniques surchargent notre réflexion éthique d'arguments biologiques et scientifiques qui gomment l'importance de la crise existentielle de la vieillesse. Le réductionnisme scientifique a des impacts parallèles aux deux extrêmes de la vie : les débats qui entourent la recherche de définition de la vie humaine et de la personne chez l'embryon, émergence de l'être, ne peuvent être étrangers à son effacement chez les « grands dépendants ». Si un même support biologique sain peut être successivement considéré comme « personne potentielle » puis secondairement comme personne humaine, ceci véhicule le risque d'aboutir à la conception d'un « résidu de personne » en interprétant la sénescence comme un processus de réification.

Le vieillissement : une altération qui dérange

L'opinion que l'homme moderne se fait de l'avancée en âge est influencée par d'autres valeurs que celles du biologisme ambiant. La notion de qualité de vie vient remettre en question l'aspect quantitatif de l'existence et la sacralisation de son support organique. La dignité de l'homme n'est plus une donnée irrécusable mais un concept conditionnel, susceptible de passer au crible de l'analyse d'éléments pondérables (douleur physique ou morale, isolement sociofamilial, perte d'autonomie psychique, suffisance économique, etc.).

« L'éthique du bonheur individuel » qui semble s'imposer socialement de nos jours est également une donnée fondamentale à prendre en compte dans le cadre de notre réflexion. L'obligation morale – pour une vie bonne – tend à se réduire à la recherche de l'épanouissement personnel. Cette mise en avant du désir et des subjectivités entrave le jeu de l'altérité. Elle agit aussi profondément sur les rapports entre les aînés et leur entourage : « ... De nos jours, la prise en charge d'un parent âgé n'est que rarement conçue comme un devoir ; par contre, elle est fréquemment envisagée comme une menace pour l'accomplissement des membres de la famille, elle accentue en quelque sorte leur peur de "rater leur vie"... Les conséquences de cette forme d'éthique nous paraissent poser des problèmes graves aussi bien sur le plan social que sur le plan psychologique. Elle nous paraît tout à fait insuffisante pour permettre une mentalisation de sentiments tels que le sentiment de dette qui, malgré toutes les rationalisations, agissent de manière inconsciente et peuvent se transformer en une culpabilité écrasante. À tel point que l'on peut se demander si la haine à l'égard du parent âgé ne constitue pas le seul recours pour se dégager de cette culpabilité » (Pig Lagos, 1993).

La discussion sur le sens de l'avancée en âge et de ses contraintes ne peut être livresque et exclusivement théorique. Chacun est ici confronté à la réalité d'un avenir possible, pour lui-même et pour ses proches. Les questionnements à assumer supposent un approfondissement personnel sur le chemin de l'altérité : à la fois reconnaître l'autre comme soi-même et respecter, au-delà de ce qu'il exprime, le secret de son irréductible intimité. En situation de dépendance ou de pourvoyance, tous les acteurs (et ils sont variés, depuis les aînés et leurs familles jusqu'aux institutions et aux responsables politiques) sont renvoyés à leurs conceptions de la personne et du respect de sa dignité. Chacun se trouve ainsi appelé à justifier l'interprétation qu'il fait des notions d'aide et de progrès et l'idée qu'il se fait de son pouvoir sur la vie.

Ces observations nous permettent de souligner la situation paradoxale de la réflexion éthique face aux personnes âgées : que ce soit à l'échelle individuelle ou communautaire, elle s'avère aussi nécessaire que d'autres questions déjà largement débattues en public avec le soutien des milieux philosophiques. Dérangeante, elle reste encore marginale et méprisée, porteuse de questions existentielles peu médiatiques, confinée aux milieux spécialisés parmi les professionnels qui partagent le sentiment de dévalorisation imprimé sur le groupe social « des vieux ».

« Les vieux » entre la solidarité et l'exclusion

Cette négligence échappe à la logique du nombre, annoncée par l'évolution démographique, et aux discours alarmistes des économistes qui tracent un tableau d'urgence en rapport avec le vieillissement de nos pays occidentaux. En effet, la proportion des « personnes âgées » prend une place croissante dans notre population : au début du siècle 8,5 % des Français étaient âgés de 65 ans au moins. Aujourd'hui, 14,7 % de nos concitoyens se situent dans cette tranche d'âge dont plus d'un million au-delà de 85 ans. La progression de l'effectif des plus âgés est remarquable puisque pendant que l'ensemble de la population française augmente de moins de 5 % entre les deux recensements (1982-1990) le groupe des 85 ans et plus a subi un accroissement supérieur à 30 %.

Le premier effet de ce phénomène est d'aboutir à une catégorisation des personnes, en fonction de l'âge et selon l'observateur qui gomme les variabilités individuelles. Ces groupes de population sont l'objet de multiples mesures, autant pour les commerciaux que pour les planificateurs de services, selon qu'ils sont considérés sous l'angle de la consommation ou du besoin. Les conséquences sociales et économiques, individuelles et collectives, du vieillissement démographique constituent un véritable défi pour les solidarités dans notre siècle au sortir de l'ère d'abondance des trente Glorieuses. La solidarité entre les générations est marquée par l'altération du rapport actifs/inactifs, modifié non seulement par l'arrivée en nombre des jeunes retraités mais aussi par le taux de chômage et l'extension de l'âge de la scolarisation. Dans les rapports familiaux, le rôle des aînés reste économiquement important. Ce sont eux qui détiennent le patrimoine et soutiennent fréquemment des situations précaires parmi les plus jeunes. Les grandes questions à l'ordre du jour concernent donc la remise en question du système de retraite par répartition et le développement de pôles d'emplois dans les services auprès des personnes âgées solvables et en voie de dépendance.

Le paysage humain de nos sociétés vieillissantes est marqué par de nouvelles inégalités : l'égalité des sexes ne se gagne pas dans la vieillesse : les femmes vivent en plus grand nombre, plus longtemps que les hommes ; elles sont aussi plus souvent veuves, seules et, pour les plus âgées, seulement bénéficiaires d'une pension de reversion. Le secteur rural est particulièrement altéré par le vieillissement de sa population de plus en plus isolée, difficilement desservie par les réseaux professionnels et sévèrement atteinte par le délitement des solidarités naturelles dans des campagnes en voie de désertification. Une distribution de ressources limitées est à réaliser entre de multiples détresses sociales. Cette concurrence entre les groupes en souffrance (exemple : jeunes chômeurs /vieux isolés) favorise le saupoudrage et contraint les financeurs à opter, implicitement, entre l'efficacité (soutenir les situations auxquelles il manque peu pour se maintenir) ou l'équité (donner le plus aux plus dépourvus) ou encore la rentabilité (renforcer les prestations susceptibles de développer des secteurs d'emplois ou des investissements commerciaux... Promouvoir une image de marque). Par rapport à une population générale en assez bonne santé, les besoins médicaux de « nos vieux » sont importants, consécutifs au vieillissement organique, à l'addition de maladies chroniques accessibles aux traitements et à la médicalisation de la mort. Les statistiques comptables de la Sécurité Sociale nous rappellent régulièrement que cela coûte cher... au sein d'un budget où l'évolution des dépenses de santé subit, par ailleurs, une croissance globale régulière. Cette stigmatisation économique du vieillissement apporte des arguments supplémentaires au rejet culturel des vieux, indésirables dans les secteurs coûteux de prise en charge technique. Ainsi s'instaure, sur des règles tacites ou institutionnalisées, une discrimination par l'âge pour l'accès à certains services (réanimation, dialyse, rééducation...) comme le signalaient, en février 1994, à la communauté internationale, les médecins danois, sous l'impulsion du Dr. Hübbe de Frederiksberg.

Cette dynamique d'exclusion est renforcée par le comportement de professionnels peu préparés à aborder la complexité des situations rencontrées auprès de leurs aînés qui mettent en échec les protocoles d'interventions standardisés. En effet, la demande de soins des personnes âgées ne peut se satisfaire d'une réponse normative et technique, simple application des connaissances : la fatigabilité limite l'intérêt des explorations et le poids des traitements, la fragilité psychologique ou sociale s'impose et influence considérablement les résultats. La proximité de la mort ne peut être évincée et l'approche pronostique pour décider de l'intensité des traitements (assistance nutritionnelle, rééducation...) accule les professionnels à une réflexion sur leurs pratiques (acharnement/abandon thérapeutique, quantité/qualité de vie...). La réticence des collectifs de travail vis-à-vis des personnes âgées tient aux difficultés d'intégrer à la compétence professionnelle des valeurs telles que la reconnaissance de l'irréductibilité de la personne, le respect de son intimité et la promotion de la responsabilité des usagers et de leur entourage.

Vers une réhabilitation ou une confiscation institutionnelle de la vieillesse

La pression du nombre des personnes âgées et les questions qui en émanent suscitent une réflexion chez de nombreux prestataires de services : soins et accompagnement, adaptation de l'habitat, hébergement médico-social, aides à domicile, emplois de proximité, systèmes de protection juridique, etc. Ce mouvement est à l'origine d'une nouvelle discipline : la gérontologie

(et de son répondant médical : la gériatrie) qui tente une approche innovante, systémique et interdisciplinaire des problèmes en rapport avec l'avancée en âge.

Cette évolution des professionnels s'inscrit dans le cadre plus large d'une politique de la vieillesse amorcée, en France, en 1962 par la commission Laroque, suivie de nombreux textes, ouverte en Europe sur la période 1991-1993 par le premier « programme de la Communauté européenne en faveur des personnes âgées », traduisant tous le souci de gérer les nouveaux besoins qui se manifestent dans notre société. Les grandes lignes qui se dégagent de l'ensemble de ces travaux concernent le maintien de l'insertion sociale des personnes âgées, l'humanisation des structures d'hébergement, les besoins de coordination entre le sanitaire et le social, le soutien des aidants naturels et la protection des droits des personnes dépendantes. Ce contexte permet le renforcement et l'organisation de services spécifiques (services de soins et d'aide à domicile, médicalisation des maisons de retraite et suppression des hospices, etc.) pour répondre aux besoins des générations montantes.

La vigilance s'impose quant à l'ambiguïté du processus en cours. En confiant l'élaboration des solutions aux spécialistes de la vieillesse, on peut aboutir à la mise en place d'un instrument perfectionné de l'exclusion. La continuité de la vie et le processus de maturation inhérent à l'apprentissage du vieillissement avec ses deuils multiples sont des données qui peuvent échapper aux générations modernes si le corps social organise des « lieux de décharge » dont la fonction serait d'évacuer, sans drame apparent, les questions de fond qui émergent lorsque l'homme s'approche de la conclusion de sa vie. L'hyperspécialisation du mouvement gérontologique peut rendre son expérience intransmissible aux autres citoyens et entraîner les professionnels à fonctionner dans des aires marginales, stériles de tout projet de vie, inadéquates pour l'accompagnement des familles, avec l'argent comme seule valeur d'échange. Le prix à payer pour une expérience incomprise sera toujours trop élevé !

La seule alternative reste le développement volontariste d'une politique de resocialisation du vieillissement. Il s'agit de favoriser la participation conjointe des professionnels et des usagers pour élaborer des réponses qui s'attachent plus à développer les potentialités des personnes et de leur environnement qu'à combler leur déficit et favoriser la consommation des prestations. Cela suppose une délibération interdisciplinaire et le déploiement de moyens suffisants et adaptés. Le rôle des prestataires de service s'élargirait alors à la valorisation de la parole des usagers et viserait la complémentarité avec le support familial. Dans cette perspective, les structures qui s'adressent à une clientèle âgée pourraient s'organiser naturellement en lieux de vie ouverts sur la cité.

Les droits des personnes âgées dépendantes : de la protection juridique à la sollicitude

Une des grandes questions d'éthique collective dans nos sociétés modernes concerne la protection des droits des personnes âgées dépendantes « ne pouvant accomplir seules les actes élémentaires de la vie courante et/ou inaptes à réaliser les tâches domestiques qui leur permettraient de vivre seules dans un logement ordinaire ». L'interrogation morale est d'autant plus pertinente que le discours social se réfère à une définition médicalisée et institutionnelle de la dépendance, la situe en marge du vieillissement en bonne santé et ne l'intègre absolument pas comme un « accident de la vie ». En se référant à la séquence « déficience-incapacité-handicap » (classification de Wood), la dépendance devient un concept mesuré par les aides fournies pour limiter un handicap. La finalité de l'aide à la personne n'est pas nécessairement prise en compte ; c'est l'introduction de l'aide et son intensité qui définissent l'état de dépendance du sujet. La justification de cette aide met en demeure le bénéficiaire de livrer son histoire et rompt le secret de son intimité à travers l'inévitable circuit de l'évaluation technique et administrative.

Un autre point de confusion réside dans le fait que la personne dépendante est souvent évoquée « en perte d'autonomie », soit en incapacité de décider pour elle-même. Dans ce contexte, le pourvoyeur peut s'investir d'une autorité de décision et se substituer à la volonté de l'aidé. « Ce qui caractérise l'attitude pratique de l'adulte à l'égard des vieillards c'est sa duplicité. Il se plie jusqu'à un certain point à la morale officielle que nous avons vue s'imposer dans les siècles derniers et qui lui enjoint de les respecter. Mais il a intérêt à les traiter en êtres inférieurs et à les convaincre de leur déchéance... Si la pression de l'opinion l'oblige à assister ses vieux parents, il entend les gouverner à sa guise : il aura d'autant moins de scrupules qu'il les pensera plus incapables de se diriger seuls » (Beauvoir, 1970). L'ambivalence de la relation d'aide justifie une attention soutenue vis-à-vis d'un groupe chez qui l'isolement, le sentiment de vulnérabilité et la recherche de sécurité favorisent des situations de chantage, de négligence ou d'abus, enkystées dans une lourde conspiration du silence.

Conscient des risques inhérents à l'atteinte naturelle du principe d'égalité par les déficits organiques, le corps social pose les jalons d'une régulation susceptible de protéger les droits et le respect de la dignité de toute personne, même dépendante. Ainsi, en février 1988, un comité interministériel français consacré aux personnes âgées a émis la « Charte des droits et libertés de la personne âgée dépendante », modèle d'application des Droits de l'homme au citoyen âgé et dépendant. Les législateurs eux-mêmes annoncent depuis une décennie leur souci d'adapter les règles de droit commun pour protéger les personnes âgées contre l'abus de

dépendance en intégrant comme donnée modulatrice, non pas tant l'âge, mais l'une des faiblesses ou qualités envisagées par la loi. La protection des majeurs par l'incapacité (sauvegarde de justice, tutelle, curatelle : loi n° 68-5 du 3 janvier 1968) s'applique majoritairement aux personnes âgées, sans étiquette de groupe.

Au-delà des réglementations qui préviennent ou traitent les comportements délictueux, un travail de réflexion et de discernement s'impose, car la communication avec un proche dépendant n'est jamais simple. La dégradation des capacités de la personne est une tragédie de l'humanité, d'autant plus intense qu'il y a atteinte des facultés d'expression et de l'intelligence du sujet. L'asymétrie de la relation d'aide est ici tissée de peurs et de souffrances partagées : « Chacun défend non seulement son niveau d'estime de soi mais son identité même » dans un présent toujours infiltré du futur de la mort (Pelicier : « Communiquer avec les âgés », 1983).

Les moyens techniques, juridiques, ou institutionnels n'apportent souvent – même en leur somme – aucune réponse entièrement satisfaisante à la grande dépendance. Son incontournable violence échappe à tout acte pacificateur. Les aînés qui nous devancent ainsi dans le grand secret de la conclusion de leur vie nous obligent à rechercher le sens de l'Homme non tant dans le pouvoir et la maîtrise, que dans le courage de vivre sa condition. L'accompagnement de nos anciens jusqu'au bout de leur vie, en leur reconnaissant le droit au respect inconditionnel de leur dignité, ne se fonde pas seulement sur la connaissance et l'application de critères normatifs mais sur une interprétation remplie de sollicitude pour l'humanité et ses indissociables défaillances : « C'est peut-être là l'épreuve suprême de la sollicitude, que l'inégalité de puissance vienne à être compensée par une authentique réciprocité dans l'échange, laquelle, à l'heure de l'agonie, se réfugie dans le murmure partagé des voix ou l'étreinte débile des mains qui se serrent » (P. Ricœur, 1990).

► AMERY J., *Du vieillissement : révolte et résignation*, trad. de l'all. A. Yaiche, Paris, Payot, 1991. — ATTIAS-DONFUT C., *Les Solidarités entre générations vieillesse, famille, état*, Condé-sur-Noireau, 1995. — BAUDRY P., *Une sociologie de tragique, violence au quotidien*, Paris, Le Cerf/Cujas, 1986. — BEAUVOIR S. DE, *La Vieillesse*, Paris, Gallimard, 1970. — BINSTOCK R., POST S. & WHITEHOUSE P. éd., *Dementia and Aging : Ethics, Values and Policy Choices*, Baltimore, Johns Hopkins Univ. Press, 1992. — BOITTE P., *Éthique, justice et santé, allocation des ressources en soins dans une population vieillissante*, Namur, Montréal, Artel-Fides, 1995. — BOURDELAIS P., *L'Âge de la vieillesse*, Paris, O. Jacob, 1993. — BOURDIEU P., *La Misère du monde*, Paris, Le Seuil, 1993. — CALLAHAN D., *Setting limits, Medical Goals in an Aging Society*, New York, Simon & Schuster, 1987. — COLLOPY B., BOYLE Ph. & JENNINGS B., « New directions in nursing home ethics », *A Hasting Center Report, Special Supplement*, mars-avril 1991. — DANON-BOILEAU H., *De la vieillesse à la mort : point de vue d'un usager*, Paris, Calmann-Lévy, 2000. — FAGHERAZZI-PAGEL H., *Mourir en long séjour*, Paris, PUF, 1993. — FAGOT-LARGEAULT A., *Les Causes de la mort, histoire naturelle et facteurs de risque, Sciences, Histoire, Philosophie*, Paris, Institut interdisciplinaire d'études épistémologiques, 1989. — FERRY L., *Le nouvel ordre écologique, l'arbre, l'animal, l'homme*, Paris, Grasset, 1992. — HACPILLE L., *Le Défi de l'âge*, Paris, Frison-Roche, 1993. — HOMER P. & HOLSTEIN M., *A Good Old Age ? The Paradox of Setting Limits*, New York, Simon & Schuster/Touchstone, 1990. HOTTOIS G. & PARIZEAU M. H., *Les Mots de la bioéthique*, Montréal, ERPI, 1991. — JECKER N. éd., *Aging and Ethics : Philosophical Problems in Gerontology*, Clifton (NJ), Humana Press, 1991. — KESSEL F., « La Dépendance des personnes âgées », *Revue de droit sanitaire et social*, Paris, Sirey, 1992. — LAFOREST J., *Introduction à la gérontologie*, Montréal, Frison-Roche, 1989. — LELEU M., *Misère et insolences de la vieillesse*, Bruxelles, Labor, 1998. — MOODY H., *Ethics in an Aging Society*, Baltimore, Johns Hopkins Univ. Press, 1992 ; *Aging : Concepts and Controversies*, Thousand Oaks (CA), Pine Forge Press, 1994. — NYS J. F., *Les Effets économiques du vieillissement, supplément 1994*, Paris, Encyclopedia Universalis, 1994, 107-114. — PAILLAT P., *Vieillissement et Vieillesse*, Paris, PUF « Que sais-je ? », 1993. — PELICIER Y., « Communiquer avec les âgés », *L'Actualité en gérontologie*, 36, 1983, 22-24. — PIG-LAGOS G. & DUCOUSSO-LACAZE A., « La famille contemporaine et le vieillissement des parents », *Revue des CREAHI*, Bordeaux, Le Nouveau Mascaret, n° 19, nov. 1993, 40-46. — RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990. — SPICKER S. F. & GADOW S. éd., *Nursing : Images and Ideals*, New York, Springer, 1980. — TERRY P. & CANTRALL J. éd., *Ethics in Nursing : An Anthology*, New York, *National Leage for Nursing*, 1986. — THOMAS L. V., *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1980. — THORNTON J. & WINKLER E. éd., *Ethics and Aging : the Right to Live, the Right to Die*, Vancouver, Univ. of British Columbia Press, 1988. — CCNE, Rapport n° 59 sur le vieillissement, in *Les Cahiers du Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé*, n° 18, Paris, CCNE, 1999.

Miriam LE SOMMER-PÉRÉ

→ *Dignité ; Euthanasie ; Médicale (Éthique) ; Population ; Santé publique ; Vie et mort.*

VILLE

Problèmes éthiques liés à la ville et à l'urbanisation

« D'une certaine manière, la ville est aujourd'hui partout, sinon dans sa matérialité, du moins comme fait de société. » Loin d'être un palimpseste, la ville est continuellement mise au présent par les acteurs sociaux (Grafmeyer, 1994, 5). La question sociale de naguère est devenue le problème de la banlieue ici, de l'*inner city*, de la *favella* ou du ghetto là-bas, avec l'interrogation posée sur la causalité circulaire de l'urbanisation et des comportements sociaux.

Le contexte syncrétique de la ville contemporaine emprunte des éléments à des conceptions

théoriques bien connues : nostalgie de l'utopie consensuelle de la cité céleste de saint Augustin dans l'imaginaire urbain dénonciateur de « l'exclusion » ; attentes envers un État qui transcenderait les intérêts particuliers et produirait intérêt général et bien-être ; logiques marchandes productrices de différences et de hiérarchies visibles dans l'architecture même de la ville. Pour les besoins de la démonstration, deux grandes conceptions urbaines seront mises en perspective : l'une voit la cité comme « radieuse », non par référence à la production architecturale de Le Corbusier mais par rapport à une production symbolique faisant de la ville une source de cohésion en dépit de ses inégalités, de ses fissures et de ses rejets. Dans ce cadre, l'idéal de la démocratie urbaine est un espace de transparence, d'ouverture, d'égalité et de pluralité. Les murs qui séparent les êtres et les biens sont tombés, à l'image des villes de la Grèce antique, sortes de mémoire organisée, qui donnaient à voir l'ensemble de la vie (Arendt, 1983, 256-258 ; Sennett, 1992, 16). Les édiles de cette cité « radieuse » ne se veulent ni intolérants, ni injustes, ni calomnieux. Ils combattent le racisme, les privilèges et les vanités à court terme et s'efforcent de répondre aux revendications morales, aux exigences de compétence et aux attentes d'intégrité de leurs concitoyens en recherche d'une société plus juste (Bredin, 1992, 2). Pourtant l'incapacité à réaliser le bien commun dans un théâtre qui peu à peu perd son unité de lieu sous la poussée d'une interdépendance mondiale croissante met en échec ce projet de cohésion. La tension entre un idéal universaliste et des intérêts particularistes écartèle la ville qui progressivement se trouve entraînée dans une spirale la menant à la cité de Quartz.

Au principe de cette seconde conception de la ville, se trouvent la mobilité et la liberté de chacun de créer un espace urbain à sa convenance parmi ses semblables (Davis, 1992). Les murs du Leviathan en enclosent les parcelles, reflets de différences, de normes et d'identités singulières. Cependant, au sein de ces monades, des formes de partage, d'entraide et de démocratie de proximité sont mises en œuvre. Les deux conceptions ne sont donc pas exclusives l'une de l'autre et doivent être relativisées : à l'échelon communautaire, au sens anglo-saxon, de passé commun et de projet futur, la cité de Quartz présente un idéal fondé sur la loi, l'ordre et l'initiative mais, hors ses murs et ses intérêts propres, son communalisme possessif et défensif est synonyme de relégation et d'indifférence. Les questions éthiques posées par ces deux idéals-types ne sont pas nouvelles, mais, en premier lieu, la dimension urbanistique de la ville leur sert de révélateur. En second lieu, les macroprocessus économiques et l'érosion des droits individuels gangrènent la cité radieuse à l'avantage de la cité de Quartz. Au début du XXIe s., le défi urbain est donc porteur de peurs et d'espérances (Paquot, 1994) et la demande d'utopie suggère la naissance d'une ville d'un troisième type réconciliant *urbs* et *civitas* (Calvino, 1972).

Dans ses *Étymologies*, saint Isidore de Séville distingue deux racines au terme cité. La première réfère à *urbs*, les pierres d'une ville utilisée pour l'abri, le commerce ou la guerre ; la seconde renvoie à *civitas*, c'est-à-dire aux émotions, rituels et valeurs prenant forme dans la ville.

Urbs

Aujourd'hui, 41 % de la population mondiale est urbanisée, on prévoit qu'en 2025 la proportion atteindra 60 %. La métropolisation s'est renforcée, les mégapoles se multiplient, des hiérarchies urbaines se créent, liant entre elles des villes « globales » (Sassen, 1996). Ceci n'est pas sans conséquence sur l'éthique de la ville.

L'urbanisation de la seconde moitié du XXe s. s'est donné pour mission d'offrir plus d'espace et de lumière à tous, y compris aux populations ouvrières entassées dans les immeubles insalubres des villes, la norme étant de « faire le bonheur de l'homme », sans qu'il ait son mot à dire (Péraldi, 1994, 42). La construction de tours et barres d'habitation destinées à décongestionner le centre des villes fait figure d'exception dans l'histoire urbaine et de nos jours, on ne construit plus de tels quartiers. Dans sa conception technocratique, l'urbain a tué la ville (Choay, 1994). N'ayant pas saisi que le destin de la ville est de perpétuer le désir de vivre ensemble, les urbanistes ont proposé et organisé la compartimentation des fonctions d'habiter, de travailler, de voyager dans la ville et la séparation des habitants, détruisant, ce faisant, l'urbanité des lieux (Ansay & Schoonbrodt, 1989, 21). Certes, il y avait dans la démarche d'un Le Corbusier une recherche de vie plus démocratique pour les citadins. Ici et là, la mixité sociale permettait à des catégories aux revenus différenciés et aux origines diverses de vivre côte à côte. Mais cette conception condamnait, par exemple, la rue qui rassemble, provoque les rencontres, nourrit les manifestations des citoyens et donne une épaisseur éthique à l'espace : en imaginant de vastes dalles illisibles, espaces de sociabilité froide et de liens sociaux faibles, elle oubliait que l'urbanité et la naissance du citoyen se constituent dans les interstices discrets et multiples de la ville, dans ses zones d'ombre et d'anomie (Joseph, 1994, 23). Parallèlement, toute une chaîne de causalités – la malfaçon architecturale, le défaut d'équipements publics, les chocs pétroliers, les ruptures de crédits, la politique d'accession à la maison individuelle, la sédentarisation des migrants et des immigrés, la mondialisation de l'économie, la fin d'une société de plein emploi, la montée du chômage et l'insolvabilité des locataires – détournait les grands ensembles d'habitation de leur vocation première. À titre d'exemple, en France, la seule concentration de logements sociaux tient lieu d'indicateur défavorable dans les îlots identifiés

comme lieux d'exclusion. À l'absence d'humanisme, d'imagination et de solidarité révélée dans le traitement du logement des défavorisés, qu'il s'agisse de tours ou de petits pavillons sans âme, ont répondu vandalisme, graffiti, déprédations, autant de réponses données par les habitants à la violence symbolique exercée sur eux et à l'image dépréciée d'eux-mêmes à laquelle cet urbanisme les confronte. Pourtant ces quartiers n'ont ni le monopole de la misère, ni de la concentration ethnoraciale, ni de l'absence de promotion.

La situation de ségrégation géographique *de facto* de la cité radieuse est insidieuse. Sans cesse en recherche de recomposition et d'intégration, sa démarche symbolique dénote en effet un désir d'inclusion et d'émancipation d'habitants stigmatisés par des manques. Là où la cité de Quartz dans sa logique marchande de rentabilité admet l'abandon et le pourrissement de morceaux de ville, à l'image des Grecs brûlant naguère derrière eux leurs bateaux, le principe politique et citoyen de la cité radieuse ne peut se résoudre à la déshérence de certains de ses quartiers. La problématique des Droits de l'homme s'inscrit dans la structure territoriale et sociale de la cité.

Pourtant la rupture qui s'exprime dans l'écart spatial de milliers de logements dégradés, isolés du reste de la ville par des zones tampons – radiales, voies de chemin de fer, dépôts industriels – et par l'inefficacité des transports qui tiennent les habitants « en lisière » montre que des processus de désaffiliation gagnent la ville radieuse. Des populations cumulant de multiples handicaps, poussées là par des logiques administratives et par les lois du marché du logement, se trouvent concentrées, isolées, captives de lieux dépréciés de l'extérieur. Leur absence de mobilité rend alors tout rééquilibrage social illusoire. Dans ces sites qui ne sont pas sans âme, comme en témoignent la densité des réseaux familiaux et la recomposition des identités, « l'exclusion » fonctionne comme un label, voire comme un stigmate. Par rapport au « tout organique », les habitants sont perçus et se perçoivent comme exclus de l'utopie consensuelle. On parle en leur nom. Ils sont dépossédés de leur propre représentation.

Par contraste, le mouvement et le déracinement sont au cœur de la conception urbaine de la cité de Quartz. Comme l'ont montré les sociologues de l'École de Chicago dans les années 1920, la ville moderne est un espace de flux : les individus traversent des quartiers, circulent, déménagent. La ville se compose, se décompose, se recompose au gré des vagues de migrants et d'immigrants, des progrès technologiques et des emplois qu'ils génèrent. Sur les lignes de démarcation sur lesquelles se jouent les conflits, les groupes sociaux élaborent des stratégies de défense et d'opportunités. Ces frontières sont fluides dans la mesure où groupes et individus répondent aux forces de changement social, aux altérations passagères, aux processus d'interaction continue, ce faisant modifiant les quartiers. Les individus les plus mobiles s'éloignent vers des espaces de plus en plus exclusifs, tandis que les derniers arrivés succèdent à d'autres dans des quartiers dont la vocation est d'être un premier port d'entrée ou un lieu de repli. Le marché méconnaît l'impératif de justice distributive. Ainsi, la cité de Quartz juxtapose des quartiers riches et des quartiers pauvres enfermés sur eux-mêmes, comme si la masse des rejetés servait par le spectacle de sa misère et de ses excès l'idéologie d'un monde situé symétriquement dans le blanc et le rose des beaux quartiers, comme si dans un processus dialectique, les uns et les autres se devaient de vivre en regard les uns des autres (Duclos, 1993).

Le principe de liberté et de mobilité qui régit la cité de Quartz autorise la privatisation de l'espace public et la sécession, privilège des habitants les plus aisés. Ceux qui demeurent dans la ville se donnent le pouvoir d'annexer, au terme de négociations, des rues, des parcs, des piscines qui naguère étaient à l'usage de tous. Leurs maisons, construites sans accès sur la rue, sont reliées par des dispositifs sophistiqués à des centrales de surveillance. La suspicion de tous envers chacun explique la présence de panneaux indiquant que des tirs sans sommation se produiront à l'encontre des intrus. Les centres commerciaux ressemblent à des tours panoptiques surveillées en leur centre par la police ; ils sont entourés de lourdes grilles bordées de barbelés. Les non-conformes en sont expulsés sans ménagement par des vigiles consciencieux. Dans des cas extrêmes, le négoce exige que les transports en commun ne relient plus des grands ensembles problématiques aux centres commerciaux. D'autres se sont retranchés dans des ghettos dorés, voire dans des communautés murées aux marges de la ville : on y pénètre comme par effraction sous l'œil des caméras et de gardes armés et l'obsession sécuritaire a désormais rétréci le parcours de ces citadins-là à quelques lieux familiers. Sous l'effet de la volonté collective, la couleur des volets des maisons, la forme des boîtes aux lettres, la taille des chiens, le nombre d'enfants sont soumis à réglementation. La demande sécuritaire est la conséquence logique de tous les droits acquis par la démocratie au nom du progrès social (droit à l'emploi, à la retraite, à la protection médicale, etc.). Détournée et muée en déni de l'autre, elle n'est que l'exacerbation d'une mentalité dont chacun a reçu quelque chose sous le poids de protections accumulées (Bredin, 1992).

Civitas

« Les maisons font les villes, les hommes les cités. » Dans la cité de Quartz, le problème moral posé par la perpétuation des quartiers paupérisés est évacué selon deux justifications : tout adulte vertueux doit être en mesure d'assurer sa propre protection et celle des siens et, survivance des conceptions anglaises élisabéthaines, les édiles de la

cité se garderont de distribuer des secours aux démunis pour ne pas en voir augmenter le nombre et ne pas décourager les pauvres au travail. Le secours doit demeurer de l'ordre du privé (de la charité, des soupes populaires distribuées par les églises et les associations d'entraide) et n'être que temporaire afin de permettre aux démunis de sortir par eux-mêmes de la dépendance (et par là même, de s'auto-éduquer). Puisque la liberté est synonyme de mobilité, la désorganisation sociale et spatiale visible dans les zones de la ville transformées en ghettos ne représente qu'une étape de transition et la pauvreté une « anomalie » destinée à disparaître. Selon cette perspective valorisant les pratiques individuelles, la destruction provoquée par l'accumulation de richesses est « créatrice », car tous les habitants de la cité sont tenus de s'impliquer dans la poursuite de la prospérité collective. Si la justice intervient ensuite, c'est en réparation des processus de laissez-faire mais aussi, pour certains, de la banqueroute morale qu'ils provoquent.

Plus grande est la fragmentation de la ville en enclaves, plus le « social implicite » s'est évanoui, plus sont problématiques pour les assujettis la légitimité de la police, de la justice et les modes d'intégration des dominants, *a fortiori* si les uns et les autres insistent sur leurs différences (de race, d'origine, de classe, de sexe, de génération). La cité de Quartz est porteuse de violence sociale explosive, lorsque la justice est impuissante à redresser les inégalités, lorsque la transgression institutionnelle en matière d'attentes représente un détournement fondamental des règles qui régissent le fonctionnement du système social entre dominants et dominés : c'est le signe d'un seuil que les acteurs peuvent franchir en vue de mobilisations protestataires ou de conduites délinquantes. L'intériorisation des règles, l'autocontrainte qu'assument les individus en position de subordination, le consentement à l'ordre collectif deviennent alors injustifiés. Le contrat social est rompu, la perception de la réciprocité brisée, le capital de confiance, les rapports de loyauté inconcevables.

De la ségrégation physique, sociale, mentale et idéologique de cette société sans urbanité, découlent un *no man's land* normatif, une spirale de désaffiliation, voire de « décivilisation » (Castel, 1995, 12-13). Des signes visibles indiquent que les règles de vie collectives ne sont plus respectées, des zones de non-droit se constituent. La violence donne du pouvoir dans une vie sans pouvoir, elle signifie qu'il n'y a plus d'espoir de se faire entendre et respecter autrement que par la force et les armes. La peur devient le seul lien qui subsiste entre segments de population qui ne se côtoient jamais et ne se représentent qu'en images médiatisées et détournées. La criminalité est l'expression de l'état pathologique de la ville, dans ses causes et ses effets. Elle est la marque que la gestion de l'espace public n'est plus l'affaire de tous, que les capacités d'intégration et de régulation de la ville cèdent devant les troubles identitaires, les affrontements entre groupes, les comportements ordaliques. L'impuissance est manifeste, le vivre ensemble utopique, le retrait, la démarcation et la vacuité sociale qui en résultent ont des effets cumulatifs. La modernité se paie en impossibilité à vivre ensemble.

Aux conduites délictueuses des désaffiliés, répond la répression de la part de ceux qui conviennent que chacun avait ses chances au départ et qui nient l'injustice de situation et d'assignation. En proie à une panique sociale récurrente qui, selon des procédés quasiment inchangés au cours de l'histoire urbaine, désigne les plus précarisés, les gardiens de la cité de Quartz prônent une logique « managériale » de surveillance des zones dangereuses par hélicoptères, le développement massif des prisons, la mise en fiche, la catégorisation et la criminalisation *a priori* des marginalisés. La tendance à la répression est également au cœur du délitement de la cité radieuse. Mais les principes politiques de celle-ci, les conditions de leur légitimité, les règles implicites voudraient que la population de la ville dans son ensemble soit soudée par un fort sentiment d'appartenance et d'interdépendance et que la réhabilitation prime sur l'enfermement des fauteurs de troubles.

Les forces extérieures pesant sur la ville, brisant son unité en des myriades de configurations, lui portent un défi majeur. Droits et citoyenneté sociale au sens de T. S. Marshall sont amenuisés. Pour les habitants les moins performants « invisibles au monde », et progressivement devenus inutiles, la distribution des secours ne redonne pas la dignité perdue. Plus le lien créé par le travail disparaît, plus s'atomise la cité, plus la solidarité des quartiers, des villes et des agglomérations apparaît utopique.

Sans doute est-il fait grand usage de concepts dynamiques dans le discours que la ville, confrontée à un défi majeur, celui de l'érosion de ses capacités d'intégration, se tient à elle-même. Ils masquent *in fine* une absence de projet urbain de grande ampleur, l'inefficacité des outils d'intervention et de régulation, la timidité des médiations, des partenariats et des démarches citoyennes. La cité radieuse reste crispée eu égard à son impuissance, elle parvient mal à susciter des aspirations, et des engagements auprès des jeunes générations qui auront à leur tour à la gérer. Les normes de solidarité incarnées dans les actions collectives destinées à faire tomber les murs se limitent à des territoires modestes. La surinformation tue la solidarité, la concurrence sociale nuit à l'apaisement qu'apporte la justice distributive.

Éthique pour l'espace, espace pour l'éthique

La perception de la ville comme enjeu planétaire est récente. Entre les macroprocessus écono-

miques et les microdroits individuels, les problèmes de la société urbaine imposent de fait un débat moral. Or quelle éthique nous est proposée par la ville en notre fin de siècle ? S'il a le même statut juridique que les autres citoyens, un sans-abri est-il pour autant leur égal ? Quels bouleversements une réponse affirmative implique-t-elle dans les mentalités ? Le devoir de la société est-il satisfait par l'offre d'un travail déprécié ou d'un logement dégradé ? Alors qu'il est clamé que le travail se mérite, est-il acceptable pour un jeune ou pour une mère de famille « assistée » de refuser un travail dévalorisé ? Les « perdants » ont-ils droit en raison de leur improductivité, oisiveté ou refus des règles communes à la solidarité des inclus – et la question serait la même pour ceux que les Anglo-Saxons nomment les « pauvres non méritants » (fraudeurs par rapport aux normes admises, détenus libérés de leur peine, toxicomanes, etc.) ? Comment apprécier la réciprocité des devoirs, et celle-ci n'entraîne-t-elle pas celle des droits dont celui de la vengeance ? Comment transforme-t-on des individus asociaux en sujets socialisés et citoyens de la ville unitaire ? Quels sont les coûts de la fraternité, quels en sont les effets pervers ? Quelles sont les priorités ? Saurons-nous transmettre aux générations futures autre chose que des lieux désymbolisés, des espaces hyperfonctionnalisés, une *polis* dénuée de vertu ? Ces questions sont significatives de la façon dont la ville se pense et de son projet. Le piétinement de la pensée sur la Cité est au fondement de la crise urbaine.

La relégation de certains quartiers et la misère de ceux qui « avancent à contre-pas sur la voie du progrès » rendent plus ardue la solidarité des membres de la cité et contredisent l'autonomie du politique (Procacci, 1992). L'authenticité des désirs altruistes et l'intention d'agir ne restaurent pas pour autant une unité d'intérêts et de buts. La tension entre des démarches singulières, concurrentes, désireuses de protéger des victoires historiquement acquises, des espaces privilégiés, des accès faciles au pouvoir et l'idéal de citoyens solidaires, respectueux des différences et égaux en droits, s'inscrit sur le sol de la ville. Dans la perspective de l'intolérante cité de Quartz, l'avenir de la démocratie urbaine apparaît bien fragile. Le défi de l'avenir urbain est posé par la fluidité, la discontinuité et l'incertitude que l'on n'a pas encore appris à gérer. L'histoire nous a enseigné que chaque génération de villes articulant pensée scientifique, organisation sociale et modèles urbains, correspond à de nouvelles représentations du monde (Massiah, 1995, 24). Tous les choix ne sont pas encore faits. Rêvons que, dans l'âge III de la ville, confrontée à une interdépendance mondiale croissante et à la crise des États-Nations, soit réintroduit le droit de l'homme à jouir d'une urbanité et d'une citoyenneté reconquises et à en être le maître d'œuvre (Mougin, 1995). C'est au cœur de la ville du XXIe s. que se jouera l'avenir de la démocratie et des valeurs de solidarité : qu'elle n'oublie pas de transmettre aux générations futures qui auront à rêver la ville avant de se l'approprier désirs de vivre et d'agir ensemble.

▶ ANSAY P. & SCHOONBRODT R. dir., *Penser la ville*, Bruxelles, AAM, 1989. — ARENDT H., *Conditions de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983. BEAUREGARD R. & BODY-GENDROT S. dir., *The Urban Moment. Cosmopolitan essays on the Late 20th Century City*, Londres, Sage, 1999. — BODY-GENDROT S., *The social control of cities ? A comparative perspective*, Oxford, Blackwell, 2000. — BREDIN J.-D., « Un nouveau citoyen », *Le Monde*, 12 juin 1992. — CALVINO I., *Invisible Cities*, New York, HBJ, 1972. — CASTEL R., *Les Métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1995. — CHOAY F., « Le règne de l'urbain et la mort de la ville », *La Ville*, Paris, Centre Pompidou, 1994. — DAVIS M., *City of Quartz : Excavating the Future of Los Angeles*, New York, Vintage, 1992. — DUCLOS D., *De la civilité ou comment les sociétés apprivoisent la puissance*, Paris, La Découverte, 1993. — GRAFMEYER Y., *Sociologie urbaine*, Paris, Nathan, 1994. — JOSEPH I., « La rue et la conversation », *Le Courrier du CNRS*, numéro spécial sur la ville, 81, été 1994, 23-24. — MASSIAH G., « Les villes dans le système-monde », *Projet*, 243, aut. 1995, 17-24. — MOUGIN O., *Vers la troisième ville*, Paris, Hachette, 1995. — NEWMAN P. & KENWORTHY J., *Sustainability and Cities*, Covelo CA, Island Press, 1999. — PAQUOT T., *Vive la ville*, Condé/Noireau, Panoramiques, 1994. — PAQUOT T., LUSSAULT M. & BODY-GENDROT S. dir., *La ville et l'urbain, l'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 2000. — PÉRALDI M., « Des grands ensembles aux quartiers », *Courrier du CNRS, op. cit.*, 42-44. — PEZZOLI K., *Human Settlements and Planning for Ecological Sustainability*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1998. — PROCACCI G., *Gouverner la misère*, Paris, Le Seuil, 1992. — SASSEN S., *Global City*, éd. fr., Paris, Descartes, 1996. — SENNETT R., *La Ville à vue d'œil*, Paris, Plon, 1992. — ZADEK S., EVANS R. & PRUZAN P., *Building Corporate Accountability*, Londres, Kogan Page, 1997. — European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions, *Perceive, Conceive, Achieve : The Sustainable City*, Luxembourg, European Communities/Union, 1997.

Sophie BODY-GENDROT

→ *Éducation morale ; Fraternité ; Patrimoine , Population ; Traditionalisme.*

VIOL

Le processus dit de libéralisation des mœurs a eu des effets très curieux sur l'évolution qu'ont connu dans les pays occidentaux, et notamment en France, les infractions sexuelles. Plus la sexualité a été « libéralisée », plus ces infractions ont crû en nombre et en sévérité. Les peines réservées à ces crimes et délits sont devenues exceptionnelles, non seulement par leur longueur et par le régime de leur prescription mais aussi par leur nature. Un suivi post-pénal doublé d'un contrôle psychiatrique est prévu pour les personnes condamnées, étant considérées tout à la fois res-

ponsables et atteintes des troubles mentaux. En France, le quart de la population carcérale est constitué par ce type d'infracteurs (chiffre exceptionnel si on le compare à ceux des autres pays européens : 4 % aux Pays-Bas, 5 % au Royaume-Uni, 8 % en Espagne), et les peines souvent plus sévères que pour les meurtriers. De même, dans le domaine de la preuve, les avocats constatent que lorsqu'il s'agit de juger ces affaires, on inverse les principes de la procédure classique, la démonstration de la non culpabilité étant réservée à l'accusé lui-même (Rault). On a l'habitude d'expliquer ce processus par une hypothèse qui est devenue désormais courante. Il serait lié au renforcement de la liberté sexuelle. Tandis que celle-ci est protégée dans son aspect positif grâce à la légalisation de la contraception et de l'avortement, on punit ceux qui viendraient bafouer cette liberté par une violence sur le consentement d'autrui. C'est de cette façon que certains courants féministes dits libéraux expliquent l'explosion spectaculaire des condamnations dans ce domaine. Néanmoins, une analyse de cette hypothèse mène à la réfuter d'une manière catégorique et à en privilégier d'autres dont les justifications ne semblent pas avoir été pour l'instant l'objet d'analyses morales sérieuses. En effet, les théories morales se limitent souvent à souligner que la sexualité non consentie est immorale, à la différence d'autres activités comme la prostitution ou la pornographie, qui devraient, justement parce qu'elles sont consenties, être admises. Néanmoins ces considérations souvent ne tiennent compte ni de la proportionnalité des peines ni de l'articulation de celles-ci dans un dispositif juridique plus large qui leur donne un sens tout autre que celui de la protection de la liberté sexuelle.

Peines et libertés sexuelles

Ceux qui affirment que ces infractions protègent la liberté sexuelle les comparent, au négatif, avec les droits à la contraception et à l'avortement. De même que les femmes peuvent dire oui à un rapport sexuel consenti sans pour autant en subir les conséquences, elles peuvent s'y refuser, et leur consentement est également protégé. Néanmoins, la légalisation de la contraception et celle de l'avortement semblent plutôt des libertés procréatives que sexuelles. En effet, elles ne concernent que les gens fertiles ayant des rapports sexuels classiques. Les couples hétérosexuels stériles, les couples homosexuels, ceux dont la femme est ménopausée, ne sont pas du tout concernés par ces mesures. Est-ce que ces couples, parce que stériles, avaient jadis une liberté sexuelle pleine et entière ? Il semblerait, au contraire, que la notion de liberté sexuelle soit plutôt liée à la construction institutionnelle d'un espace dans lequel l'on préserve l'autonomie des personnes, où l'on s'abstient de rendre leurs comportements, dans la mesure où ils se déroulent dans certaines conditions (notamment d'âge et de consentement), objets des normes restrictives. Mais est-ce que cette construction institutionnelle inclut quelque chose d'autre qu'une série d'abstentions de l'État ? Est-ce qu'elle implique aussi la protection des comportements sexuels, voire même une quelconque promotion de ceux-ci, comme c'est le cas pour la santé ou pour l'éducation ? Aucun texte juridique national ou international ne protège la liberté sexuelle, comme il arrive avec la propriété, la liberté, ou même l'expression des personnes. De surcroît, la protection de l'intimité vient plutôt renforcer le droit à l'obscurité, à la non publicité de sa vie privée. Comme si ces protections indirectes dont la sexualité était l'objet ne pouvaient être conçues que comme des dispositifs permettant d'échapper à la visibilité. Qui plus est, aucune sanction n'est prévue pour ceux qui viendraient empêcher autrui d'entretenir des rapports sexuels, et il serait impossible de qualifier ces comportements de crimes ou des délits sexuels même si l'on porte atteinte en agissant ainsi à la liberté de ceux qui ont été frustrés. Si les personnes avaient un droit à l'expression de leur sexualité elles pourraient en faire des contrats juridiquement valables, tandis qu'aujourd'hui la prostitution est censée être une activité dégradante et immorale. Si la sexualité était l'objet d'une quelconque promotion, on pourrait par exemple, comme c'est le cas au Pays-Bas, faire en sorte que les personnes ne pouvant pas avoir accès au marché sexuel, compte tenu de leurs maladies, puissent bénéficier des « services sexuels » financés par l'État lui-même. Ceci semble inimaginable parce que dans nos sociétés prévaut une théorie négative de la liberté sexuelle, une tolérance méfiante, comme c'est le cas pour les cigarettes, l'alcool ou le jeu. Par contre, lorsqu'il s'agit de préserver le non-consentement à la sexualité, les protections sont si énormes qu'elles dépassent parfois celles que l'on consacre au droit à la vie. Tout fait penser que l'on se retrouve face à une activité illicite que seul le consentement peut excuser. Ainsi, le consentement ne vient pas départager deux comportements également protégés mais juste exclure une qualification pénale très lourde. C'est pour cela que l'on compare le consentement à la sexualité à celui que l'on doit donner pour les interventions chirurgicales ; lesquelles, sans un consentement éclairé du patient, deviennent des délits ou des crimes. La sexualité est considérée d'emblée comme une activité fort dangereuse à laquelle l'État doit s'assurer que nous ne nous risquons qu'en connaissance de cause. C'est pourquoi les prétendus droits à sa sexualité ne sont définis que par la sanction qu'entraîne le fait de passer outre le consentement d'autrui et jamais par la protection de l'affirmation d'un tel consentement. Comme si le droit de propriété n'était défini que par les peines prévues pour les voleurs.

Hypothèses institutionnelles vs *hypothèses morales*

Afin de comprendre l'évolution de ces infractions ainsi que les règles morales dont elles sont porteuses, il faudrait revenir brièvement au mouvement dit de libéralisation des mœurs et essayer de comprendre aussi bien les ruptures que les continuités qu'il a produites dans l'ordre sexuel. Cet examen montre que les prémisses morales et juridiques autour de la sexualité n'ont pas foncièrement changé de nature par rapport à l'époque précédente dans laquelle la contraception et l'avortement n'étaient pas autorisés. Il faut rappeler que dans ces temps de rigueur patriarcale et victorienne le consentement négatif à la sexualité était plus protégé que le consentement positif. On se limitait à « tolérer » cette activité, sauf lorsqu'elle avait lieu dans le mariage. Le fait de se marier impliquait lui, un oui définitif et anticipé à tous les rapports sexuels avec le conjoint qui ne pouvait pas de ce fait violer l'autre ; les rapports sexuels étaient de toute manière objet d'un devoir. La tolérance n'était pas une catégorie positive mais négative qui s'appliquait à la sexualité non matrimoniale. Seul le consentement des épouses n'était pas exigé pour qu'un rapport sexuel soit licite tandis qu'on exigeait un consentement clair et précis des autres femmes pour qu'il n'y ait pas d'infraction sexuelle. La libéralisation des mœurs a cassé cet espace d' « impunité » de la sexualité matrimoniale (le viol entre époux est désormais puni) et rendu toute sexualité potentiellement criminelle. Désormais toute la sexualité est considérée comme l'était jadis celle qui se déroulait hors mariage. Cependant, les atteintes que les infractions sexuelles sont censées produire ne portent plus sur l'ordre des mœurs dégagé du mariage mais sur le psychisme des victimes, ce qui ne les rend que plus inquiétantes encore. Ainsi, ce tonitruant mouvement de libération des mœurs non seulement n'a pas réussi à transformer cette méfiance séculaire à l'égard des activités sexuelles, mais de surcroît l'a étendue à la sexualité matrimoniale, celle-ci perdant son ancienne raison d'être qui était la valorisation par l'État d'un rapport sexuel privilégié au détriment des autres. Désormais, ces infractions protègent le psychisme des personnes et seules les peines exorbitantes semblent en mesure de préciser les contours de ce bien juridique si vague. Cela explique pourquoi la prostitution et la pornographie n'ont pas été l'objet d'une considération nouvelle à la suite de ce mouvement de libéralisation. Il est peut-être temps que les moralistes s'intéressent à cette mystérieuse affaire dans laquelle l'habitude et la paresse risquent de confondre souvent les restrictions avec les libertés, la répression avec la protection, et surtout la sexualité avec le destin des personnes. Il semble sans doute insuffisant de se limiter à approuver ou réprouver les interdits sexuels selon qu'ils concernent des actes non consentis (viols) ou consentis (homosexualité, prostitution). Cette opération risque de ne pas tenir compte du fait que l'on ne saurait pas dissocier dans leur mise en place institutionnelle les uns des autres, au risque de ne jamais comprendre pourquoi la réalité sociale est si étanche aux lumières de la raison.

▶ IACUB M., *Le Crime était presque sexuel et autres essais de casuistique juridique*, Paris, Champs Flammarion, 2003. — LAMEYRE X., *La Criminalité sexuelle*, Paris, Flammarion, 2000. — PRIMORATZ I., *Ethics and Sex*, Londres et New York, Routledge, 1999. — RAULT F., « Les risques de dérive quand l'opinion publique veut rendre justice elle-même », *in* MAGOS V. dir., *Procès Dutroux, penser l'émotion*, Bruxelles, Temps d'arrêt, 2004, p. 129-136. — VIGARELLO G., *Histoire du viol*, Paris, Le Seuil, 1998.

Marcela IACUB

→ *Amour familial et conjugalité ; Pornographie ; Sexualité*

VIOLENCE

Les problèmes liés à la violence sont nombreux, complexes et de nature très différente. Certains problèmes sont de caractère principalement historique, comme ceux qui concernent la recherche dans l'histoire de modèles de violence récurrents ; d'autres relèvent essentiellement des sciences sociales, comme l'étude des causes et des effets de la violence ou l'existence d'une corrélation significative entre violence nationale et violence internationale, entre certaines formes de politique gouvernementale (y compris dans un État démocratique) et le développement de la violence organisée par les citoyens. La violence pose en outre des problèmes relatifs à la psychologie et à la psychologie sociale, par exemple celui de savoir si la propension à la violence est inhérente à la nature humaine et comment la contrôler grâce à des moyens éducatifs déterminés. La violence suscite encore des problèmes de nature normative qui concernent la légitimité et, plus récemment, la justification éventuelle de la violence (justification de la violence défensive, de la violence préventive, de la violence punitive, etc.), liés eux-mêmes à des questions relevant du droit et de l'éthique et, de façon plus générale, de la philosophie morale. La violence pose enfin des problèmes de nature conceptuelle qui conduisent à la distinguer des notions de pouvoir et de coercition. Au cours de notre siècle, tous ces problèmes et bien d'autres encore relatifs à la violence ont fait l'objet d'une recherche approfondie : toutefois, la remarque que Georges Sorel faisait, au début du siècle, dans la préface de la première édition de son célèbre ouvrage, *Réflexion sur la violence* : « Les problèmes relatifs à la violence sont demeurés jusqu'ici très obscurs », reste encore parfaitement vraie.

Violence pragmatique et violence structurale

Le mot « violence » se réfère indifféremment à des actions, à des personnes, à des situations, à des structures, etc., mais il ne semble pas avoir la même signification selon les phénomènes auxquels il s'applique. Le présent article concerne essentiellement la violence conçue comme cet ensemble de phénomènes que nous appelons *méthodes de lutte*, c'est-à-dire ces actions, ces façons d'agir, ces activités accomplies, par une ou plusieurs personnes, et cela dans une situation de conflit et en vue de la réalisation des objectifs disputés. Par *violence politique* on peut entendre toute méthode de lutte violente utilisée pour conquérir, garder ou influencer le pouvoir étatique. Se rapportant exclusivement à certaines méthodes de lutte ou aux actions qui lui sont rattachées, la notion de violence doit être distinguée de celles d'exploitation et d'injustice. Les victimes de l'exploitation et de l'injustice peuvent subir des préjudices plus graves que les victimes de la violence, mais l'exploitation et l'injustice ne sont pas des méthodes de lutte et se réfèrent moins à des actions qu'à des relations. Pour qu'il y ait violence, au sens où nous l'entendons, il faut qu'une ou plusieurs personnes puissent être définies, individuellement ou collectivement, comme les auteurs de la violence et d'autres comme ses victimes. Mais des relations d'exploitation et d'injustice peuvent exister sans que les auteurs soient nécessairement identifiés comme tels, dans la mesure où ces relations peuvent être engendrées par des structures déterminées dont il est impossible d'attribuer avec certitude la responsabilité directe à des individus déterminés. Le terme de « violence structurale » est utilisé parfois pour définir ces phénomènes. Si l'on retient ce terme, il faudra alors se référer à la violence conçue comme méthode de lutte en utilisant des expressions comme « violence personnelle » ou « violence pragmatique ».

Hypothèses sur la violence

Voici quatre hypothèses négatives sur la violence, souvent utilisées comme arguments contre la violence.

Première hypothèse. L'utilisation systématique et prolongée des méthodes de lutte violentes tend à rendre toujours plus brutal celui qui les emploie. Il s'agit là du processus au cours duquel les inhibitions relatives à l'utilisation de la violence, normalement assez fortes, deviennent toujours plus faibles et les individus qui y ont recours toujours plus insensibles aux souffrances et aux dangers que les méthodes de lutte employées impliquent vis-à-vis d'autres êtres humains. À mesure que la lutte violente progresse, ce processus d'accoutumance à la violence amène celui qui l'emploie à accepter des formes de violence de plus en plus étendues et qu'il avait plutôt cherché à éviter au début du conflit.

Cette hypothèse n'est que l'application particulière d'une hypothèse plus générale, formulée déjà par Aristote et reprise à notre époque par différents philosophes et psychologues (Dewey, 1930, I et II ; Allport, 1937, VII), selon lesquels les activités que nous réalisons quotidiennement influent sur nos dispositions à agir et tendent à forger ainsi notre personnalité dans tel sens plutôt que dans tel autre.

Deuxième hypothèse. Le recours à la brutalité est généralement favorisé par un processus de déshumanisation de l'adversaire, processus qui constitue à son tour le présupposé d'une utilisation efficace de la violence à l'encontre de cet adversaire. Pour entraîner des individus à utiliser efficacement certaines méthodes de lutte violente, il faut faire en sorte que ceux-ci adhèrent à une image déshumanisée et stéréotypée de l'ennemi, comme si l'ennemi se composait d'individus dépourvus de toute qualité humaine supérieure, qui pouvaient être traités comme de simples choses. Un tel processus de déshumanisation se retrouve dans l'entraînement régulier des soldats en temps de guerre et les protège de tout sentiment de culpabilité qui pourrait naître de leur action violente à l'encontre d'autres êtres humains ; cet entraînement favorise également des comportements plus primitifs, plus cruels et plus brutaux que ceux que ces soldats pourraient généralement se sentir justifiés d'avoir. Cet affaiblissement du sens de la responsabilité envers la violence commise est facilité quand les individus agissent dans le cadre de structures autoritaires, comme par exemple la structure militaire, qui tendent à décharger l'individu de toute responsabilité, excepté celle d'obéir aux ordres hiérarchiques. Comme l'ont montré les expériences de Stanley Milgran (1974), quand un individu sent qu'il ne peut assumer la responsabilité de ce qu'il fait aux autres, il peut être amené à leur infliger des préjudices très graves, voire à les tuer, même si ces individus n'incarnent aucune menace à son encontre.

Troisième hypothèse. Dans une situation de conflit aigu entre différents groupes, l'emploi de la violence tend à mettre en avant des individus caractérisés par des tendances autoritaires et ayant peu d'inhibitions quant à l'emploi de la violence ; l'emploi de la violence tend également à placer ensuite ces mêmes individus dans des lieux de plus en plus stratégiques de la société. Plus la lutte violente se prolonge et plus, en effet, le degré de violence jugée nécessaire pour vaincre l'adversaire augmente, plus le besoin que des individus du type indiqué prennent en main la lutte s'accroît. Cette situation tend ainsi à développer la militarisation et par conséquent le secret, l'occultation de certaines informations, la censure,

la distorsion systématique de certains faits importants, la propagande et tout ce qui favorise un mode de penser manichéen. On assiste alors généralement à l'aggravation des conflits et à un affaiblissement important des valeurs démocratiques fondamentales.

Quatrième hypothèse. L'emploi de la violence comme méthode de lutte ne conduit pas nécessairement à une solution stable des conflits ; plus que résolu le conflit est étouffé, mais il couve sous la cendre et un jour ou l'autre il explose de nouveau ouvertement, souvent dans des formes encore plus violentes.

Parmi les hypothèses « positives » sur la violence et qui visent à la justifier figurent celles qui ont trait aux fonctions « libératrices » que l'emploi de la violence peut assumer dans certaines situations déterminées et surtout dans des situations de type prérévolutionnaire où la lutte violente est menée par des petits groupes bien organisés ou par une élite de guérilleros. Ces hypothèses ont été généralement avancées par des partisans de la violence révolutionnaire (Nechaev, Mikhail Bakounine, Mao Ze-dong, Mariglea, Frantz Fanon, « Che » Guevara, Malcom X) et sont régulièrement reprises dans diverses publications des groupes d'extrême gauche partisans de la lutte violente (par exemple dans des manifestes et des textes des Tupamaros, des Brigades rouges et de la Rote Arme Fraktion).

Parmi toutes les fonctions assumées par la violence cinq surtout ont été mises en avant. *Sa fonction de propagande :* l'utilisation de la violence sert à attirer l'attention sur certaines conditions qu'il importe de mettre en lumière pour permettre la plus ample diffusion possible de ses propres messages politiques et sociaux et pour répandre la nécessité même de la lutte violente contre le système que l'on entend détruire. *Sa fonction catalytique :* l'utilisation de la violence sert à renforcer la morale du groupe et la cohésion de la population, à développer la volonté de lutte dans des couches de plus en plus larges de celle-ci. *Sa fonction de dévoilement :* l'utilisation de la violence contraint l'adversaire, au-delà du masque de démocratie formelle derrière lequel il peut se cacher, à révéler sa vraie nature répressive et antidémocratique. *Sa fonction de polarisation :* l'utilisation de la violence dans certaines situations déterminées a pour effet de polariser l'affrontement des classes et d'accélérer la confrontation violente et définitive entre les classes en lutte pour conquérir le pouvoir étatique. *Sa fonction cathartique :* l'emploi de la violence libère l'exploité, l'aliéné, le colonisé de son sentiment d'infériorité dû à son aliénation, en le rendant conscient de sa propre dignité d'individu autonome.

Les hypothèses « négatives » sont aussi intéressantes que les hypothèses « positives », mais pour savoir si la violence est parfois justifiée, il est nécessaire de définir de façon précise et adéquate ce terme de « violence ».

Les conditions d'une définition de la violence

Comme beaucoup d'autres termes du langage socio-politique, le mot violence a donné lieu à de nombreuses définitions très différentes les unes des autres. Aucune de ces définitions considérées abstraitement, en dehors de tout contexte précis, n'est meilleure ou pire qu'une autre.

Un défaut méthodologique assez courant chez ceux qui proposent des définitions de la « violence » est celui de ne pas préciser de façon satisfaisante les conditions d'adéquation d'une telle définition. La démarche généralement choisie consiste à assumer, plus ou moins explicitement, une *condition d'adéquation descriptive* en vertu de laquelle on confronte différentes définitions possibles de ce terme à l'utilisation qui en est faite dans le langage courant afin de définir quelle est celle qui lui convient le mieux. Une recherche analytique de ce genre est certainement utile lorsqu'il s'agit de préciser le sens ou les sens selon lesquels ce terme est utilisé dans tel ou tel langage, ou bien, de façon plus restreinte, dans le langage politique de tel ou tel groupe. Mais il est peu probable qu'une définition descriptive soit très utile à ceux qui entreprennent des recherches sur la violence, dans le domaine des sciences politiques, sociales ou de ce qu'on appelle la *peace research*, ni qu'elle serve à évaluer la validité de certaines hypothèses comme celles mentionnées plus haut. Bien sûr, une condition d'adéquation descriptive est nécessaire dans ce contexte aussi, mais elle n'est pas suffisante.

Il faut mentionner deux autres conditions d'adéquation. D'abord une condition d'adéquation théorique. Une définition du mot « violence » doit permettre que des distinctions considérées comme importantes (par exemple celle entre méthode de lutte violente et méthode de lutte non violente) deviennent non seulement plus claires et plus précises mais également plus intéressantes ; elle doit en outre rendre les hypothèses du type de celles formulées plus haut le plus vraisemblables et le plus précises possible (sans les déclarer vraies par définition ni les dispenser de vérification empirique).

Le mot « violence » présente dans le langage courant une certaine connotation péjorative : définir un acte comme « violent » suppose non seulement qu'on le décrive d'une certaine façon mais aussi qu'on l'étiquette comme quelque chose de négatif. Et c'est justement cette connotation péjorative qui permet de donner des définitions persuasives de ce terme, en vertu desquelles seules sont appelées violentes ces actions ou ces méthodes de lutte dont on veut souligner les aspects négatifs. Ainsi, par exemple, on définit la violence de telle façon que les actions d'un certain groupe révolutionnaire (contre la classe qui détient le pouvoir étatique) sont dites « violentes », alors

qu'aucune des actions au moyen desquelles les organes du gouvernement contesté combattent le groupe révolutionnaire ne sont dites telles, mais sont définies au contraire par les termes beaucoup plus neutres d'« actes de force » ou d'« emploi de la force ».

On peut toutefois renverser le procédé en assumant expressément et ouvertement la connotation péjorative du mot « violence » comme point de départ d'une recherche de sa définition adéquate. Cela est possible si l'on introduit la notion d'« acte moralement négatif », en entendant par là un acte qui est foncièrement mauvais ou contre lequel il existe une présomption, de sorte que quiconque accomplit (intentionnellement) un tel acte ou en est complice est soumis à l'obligation de le justifier en montrant qu'il existe des raisons particulièrement fortes qui l'emportent sur la présomption qu'on a contre lui. Tout acte infligeant à un être humain ou, plus généralement, à un être vivant un dommage intrinsèque appartient à cette classe d'acte.

Nous pouvons introduire à présent une seconde condition d'adéquation normative. Une définition adéquate du mot « violence » doit rendre plausible le jugement selon lequel un acte violent est un acte moralement négatif. Cette condition exprime une position normative très répandue et qu'il ne faut pas confondre avec le point de vue minoritaire, et beaucoup plus problématique, du pacifisme absolutiste qui considère que tout acte de violence est totalement et toujours absolument interdit. Une définition adéquate de la violence doit donc permettre que la question de la légitimité de l'emploi de la violence dans telle ou telle situation conflictuelle reste posée. La condition d'adéquation normative ne doit pas non plus être interprétée de telle sorte que la classe des actes violents apparaisse comme nécessairement identique à celle des actes moralement négatifs ou foncièrement injustes. En effet, il peut exister des actes moralement négatifs mais qui ne sont pas des méthodes de lutte ou bien qui ne peuvent être définis comme violents.

Formuler une définition adéquate de la violence, implique donc que l'on prenne position sur des questions normatives difficiles. Tel est le prix à payer pour éviter de donner une définition persuasive. En effet, une définition moralement neutre de la notion de violence n'existe pas.

Vers une définition adéquate de la violence

Aussi bien dans le langage courant que dans le langage des politologues et des acteurs politiques, le terme « violence » tend à prendre les significations suivantes : la violence désigne toute action impliquant *1)* le meurtre d'une ou plusieurs personnes ou infligeant à ces personnes des souffrances ou des lésions physiques ; *2)* moyennant l'utilisation de la force physique ; *3)* de façon intentionnelle et *4)* contre leur volonté. Cette définition recouvre-t-elle la classe des méthodes de lutte violente et ces quatre conditions sont-elles nécessaires et suffisantes pour donner une définition adéquate de la notion de violence ? Nous commencerons par examiner d'un peu plus près la dernière condition : « contre leur volonté ».

Le suicide, individuel ou collectif, a parfois été utilisé comme méthode de lutte dans des situations de conflit extrêmes. L'acte de s'immoler par le feu accompli par Jan Palach au moment de l'intervention soviétique en Tchécoslovaquie et le même acte accompli par des moines bouddhistes luttant contre la dictature de Diem au Viêt-nam du Sud peuvent être cités en exemples. De même, l'action de jeûner, si besoin jusqu'à la mort, en s'infligeant de graves souffrances, a souvent été utilisée comme méthode de lutte (par exemple par le Mahātma Gandhi). Il s'agit évidemment d'actes qui, tout en satisfaisant les trois premières conditions de la définition, ne sont pas accomplis contre la volonté de ceux qui les subissent. En effet, peut-on définir ces actes comme des actes de violence, et plus précisément de violence contre soi-même ? En faveur d'une réponse négative on peut dire qu'une définition de la « violence » qui, sans cette dernière clause, implique que ces actes sont définis comme violents, ne satisfait pas la condition d'adéquation normative : s'ôter volontairement la vie, ou s'infliger de graves souffrances, comme méthode de lutte ou en signe de protestation extrême contre un envahisseur ou un tyran, après mûre réflexion, n'est pas un acte qui nécessite une justification particulière comme peut l'être, en revanche, le fait d'ôter la vie ou d'infliger de graves souffrances aux autres (contre leur volonté). Mais l'approfondissement de cette question nous conduirait trop loin.

À présent, supposons que le groupe de moines bouddhistes de notre exemple se soit mis d'accord avec un autre groupe de moines pour qu'ils les arrosent d'essence et mettent le feu : certains pourraient considérer qu'il serait juste de définir l'action du deuxième groupe de moines comme un acte violent à l'égard du premier groupe, même si les moines de ce groupe sont totalement consentants ; la contrainte ne serait pas alors une condition nécessaire de la violence. Mais, si le suicide des moines qui s'immolent eux-mêmes n'exige pas une justification particulière, alors l'acte des moines qui se font arroser d'essence n'en demande pas non plus. De nouveau, une définition de la violence qui n'intègre pas la dernière clause semble violer la condition d'adéquation normative. Mais que dire des situations conflictuelles dans lesquelles une personne ou un groupe tentent par leurs arguments de convaincre l'adversaire qu'il doit renoncer à certains objectifs, même si cela suppose pour lui des souffrances considérables ? Supposons que l'adversaire soit convaincu et renonce donc volontairement à ses intentions en acceptant délibérément les souffrances qui en résultent. De nou-

veau, une définition de la violence qui, en n'incluant pas la notion de contrainte, suppose qu'une telle méthode de lutte est une méthode de lutte violente, semble violer aussi bien la condition d'adéquation normative que la condition d'adéquation théorique.

Toutefois, il en est autrement si, dans le premier cas, le suicide est choisi délibérément pour causer à l'adversaire de graves souffrances contre sa volonté et si les arguments utilisés pour convaincre l'adversaire dans le deuxième cas, consistent en affirmations que l'on sait être fausses mais que l'on est parvenu à faire accepter à l'adversaire comme vraies. Dans le premier cas, l'acte du suicide est un acte de violence contre les autres ; le deuxième cas est plus problématique : on peut dire, en un sens, que l'adversaire accepte « volontairement » les souffrances qu'entraîne le renoncement « volontaire » à ses objectifs ; mais dans la mesure où il a été trompé, on peut affirmer en un sens plus fondamental, du point de vue normatif, que le renoncement à ses propres objectifs et l'acceptation des souffrances liées à ce renoncement ne sont pas « volontaires » puisque sa volonté a été manipulée : la méthode de lutte employée contre lui est une méthode qui suppose qu'on lui inflige des souffrances contre sa « vraie volonté » et représente donc un acte de violence. Mais que signifie très exactement la « vraie volonté » d'une personne et comment peut-on définir ce qui dans certaines situations s'oppose à sa vraie volonté, ce sont là des questions extrêmement complexes dont le traitement dépasse amplement le cadre de cet article.

L'essentiel de ce qui a été dit jusqu'ici, c'est qu'aussi bien du point de vue normatif que théorique et descriptif, la contrainte est une condition nécessaire de la violence. Mais elle n'est pas une condition suffisante : tout acte violent est nécessairement un acte de contrainte ; il est beaucoup moins plausible d'affirmer (comme le font certains anarchistes) que tout acte de contrainte est un acte violent. Après tout, dans le langage courant aussi les notions de contrainte et de violence sont séparées. La clause de l'intentionnalité dans l'emploi de la force (pour la définition de la violence) est-elle nécessaire ? Certains spécialistes de la violence ne le pensent pas. On peut convenir avec eux que tuer un individu contre sa volonté ou lui infliger de force des souffrances ou des lésions physiques est un acte négatif, foncièrement injuste, indépendamment du fait qu'il soit intentionnel ou non. D'autre part, les hypothèses sur la violence énumérées d'abord deviennent assez peu plausibles si l'on supprime cette condition d'intentionnalité. Que l'on considère, par exemple, l'hypothèse selon laquelle l'emploi de méthodes de lutte violentes tend à rendre brutaux ceux-là mêmes qui l'utilisent : si une telle chose se produit, elle dépendra vraisemblablement du fait que ceux qui utilisent ces méthodes *savent* qu'elles impliquent le meurtre ou qu'elles infligent des blessures contre la volonté des victimes. Dans la mesure où ces deux conditions d'adéquation normative et théorique semblent entrer ici en conflit, on peut décider sur la base de la condition d'adéquation descriptive : même si on parle parfois de « violence non intentionnelle », parler de méthode de lutte violente non intentionnelle ne semble pas conforme à l'usage courant.

L'emploi de la force physique est-elle une condition nécessaire de la violence, comme l'établit notre définition ? Bon nombre de chercheurs sur la violence répondent par l'affirmative. On peut leur opposer qu'une définition de la violence qui intègre cette clause comme nécessaire viole de façon manifeste la condition d'adéquation normative.

Que l'on considère au besoin l'exemple suivant. Le groupe X a pendant longtemps aidé le groupe Y en dépensant régulièrement pour lui une grande quantité de vivres ou de médicaments sans lesquels bon nombre des membres de Y seraient morts de faim ou auraient beaucoup souffert. À partir d'un moment donné on constate entre les deux groupes un conflit très sérieux à propos du contrôle de certains gisements de pétrole. Suite à l'aggravation du conflit, afin de tourner la situation à son avantage et pouvant choisir entre une action armée et une politique de sanction, le groupe X décide d'adopter cette dernière et suspend toute aide au groupe Y. Dès lors, on constate parmi les membres de Y une telle augmentation des morts due au manque de vivres et de médicaments que ce dernier groupe se voit contraint de céder le contrôle des gisements de pétrole au groupe X en contrepartie d'un arrêt des sanctions. Le groupe X est sorti vainqueur en utilisant une méthode de lutte qui provoque de graves souffrances, voire la mort de plusieurs membre du groupe Y, mais sans la moindre utilisation de la force physique. D'après notre définition de la violence, cette méthode de lutte ne doit pas être définie comme une méthode de lutte violente. Pourtant la condition d'adéquation normative est ainsi ouvertement violée : l'emploi ou non de la force physique n'est pas un facteur qui, en tant que tel, peut être considéré comme moralement important ; ce qui est moralement négatif ou foncièrement incorrect c'est que le groupe X utilise une méthode de lutte qui provoque intentionnellement de graves dommages à des membres du groupe Y contre leur volonté, tandis que le fait que cela se produise d'une façon active, moyennant l'utilisation de la force physique, ou de façon passive, par omission de certaines actions est, du point de vue moral, parfaitement insignifiant. Une telle conclusion n'entraîne pas nécessairement qu'il n'existe aucune différence entre des actes commis et les actes omis, mais seulement que cette distinction ne peut vraisemblablement pas valoir en ce qui concerne des méthodes de lutte.

Il nous reste à considérer la première clause de la définition, selon laquelle seules des méthodes qui provoquent la mort ou qui infligent des souffrances ou des lésions physiques peuvent être définies comme violentes. Toute définition de la violence qui intègre cette clause comme nécessaire viole aussi bien la condition d'adéquation normative que la condition d'adéquation théorique. Si infliger intentionnellement des souffrances physiques à une personne contre sa volonté est une action moralement négative ou foncièrement injuste, l'action qui consiste à infliger de façon intentionnelle et forcée des souffrances psychiques l'est tout autant. Par souffrances psychiques nous entendons des états comme l'anxiété, l'angoisse, le désespoir, la peur, et plus généralement tout état d'âme que l'on redoute et que l'on abhorre encore plus que des expériences de souffrance physique. Ainsi, si un groupe X, au lieu de combattre le groupe Y en utilisant des méthodes de lutte armée, emploie un gaz qui ne tue aucun membre de Y et qui ne provoque pas non plus des souffrances ou des lésions physiques, mais plutôt des états d'angoisse profonde, accompagnés de symptômes nerveux désagréables mais non physiquement douloureux, X utilise à l'égard de Y une forme de violence psychique qui peut être relativement plus grande que celle de certaines formes de violence physique. Mais le discours sur la violence psychique ne s'arrête pas là. Il se peut qu'à l'avenir certains conflits utilisent des méthodes de lutte qui ne provoquent ni la mort ni des souffrances physiques ou psychiques, mais la paralysie ou la perte d'autonomie des individus contre lesquels elles sont utilisées. Quiconque considère que supprimer l'autonomie d'une personne est un mal comparable à de graves souffrances physiques ou psychiques, voire à la mort physique, devra admettre que le concept de violence doit être défini de façon à inclure également des méthodes de lutte de ce type. On peut citer comme exemple d'une telle méthode de lutte celui d'un gaz qui ne provoque aucune souffrance psychique ni aucune lésion ou souffrance physique, et qui peut même entraîner chez celui qui l'inhale un état d'euphorie agréable mais qui a pour effet de paralyser ou de détruire tout jugement et toute décision autonome chez l'individu.

En conclusion, nous dirons donc que la définition la plus adéquate de la violence conçue comme méthode de lutte pourrait être la suivante : *1)* la violence désigne toute action (commise ou omise), accomplie comme partie d'une méthode de lutte, qui implique le meurtre d'une ou plusieurs personnes ou qui suppose qu'on inflige à celles-ci des souffrances ou des lésions physiques ou psychiques ; *2)* de façon intentionnelle ; *3)* contre leur volonté. Dans cet article nous avons admis le fait que tuer, provoquer des souffrances physiques ou psychiques, paralyser ou détruire l'autonomie d'un être humain implique qu'on provoque des changements intrinsèquement mauvais *chez* certaines personnes, c'est-à-dire des maux intrinsèques *personnels*. Plus généralement nous pouvons donc dire qu'une méthode de lutte violente est une méthode qui suppose que l'on inflige (en le commettant ou en l'omettant) de façon intentionnelle et forcée un mal intrinsèque personnel.

► ALLPORT G. W., *Personality. A Psychological Analysis*, New York, 1937, VII. — ARENDT H., *On Violence*, New York, Harcourt Brace, 1969 (trad. fr., *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy, 1972-1989). — BERGERET J., *La Violence fondamentale*, Paris, 1984. — CAFFI A., *Critica della violenza*, Milan, Bompiani, 1966. — DESILET G., *Cult of the kill : Traditional metaphysics of rhetoric, truth, and violence in a postmodern world : An interdisciplinary study*, Philadelphia (PA), Xlibris Corp., 2002. — DEWEY, *Human Nature et Conduct*, New York, 1930, I et II. — DUMOUCHEL P., « Violence et non-violence », *Esprit*, 1981, n° 12, p. 153-166. — GALTUNG J., « Violence, peace and peace research », *Journal of Peace Research*, 1969, p. 167-191. — GANTHERET F., « Regard psychanalytique sur la violence », *Psychanalyse à l'Université*, 1981, t. VI, n° 23, p. 415-436. — GLOVER J., *Causing Deaths and Saving Lives*, Penguin Books, 1977. — HARRIS J., « The marxist conception of violence », *Philosophy and Public Affairs*, 1974, p. 192-220. — HOLMES R. L., « The concept of physical violence in moral and political affairs », *Social Theory and Practice*, 1973, p. 387-408. — HONDERICH T., *Violence for Equality*, Penguin Books, 1980. — IYER R., *Gandhi (The Global Nonviolent Transformation)*, New Delhi, 1994. — JAHANBEGLOO R., *Gandhi. Aux sources de la non-violence*, Paris, Éd. du Félin, 1998. — KIRK-DUGGAN C., *Misbegotten anguish : A theology and ethics of violence*, St. Louis, Mo., Chalice Press, 2001. — MAFFESOLI M., *La Violence totalitaire*, Paris, PUF, 1979. — MAHADEVAN T. K., *Truth and Nonviolence*, New Delhi, 1969. — MCWILLIAMS W. C., « On violence and legitimacy », *Yale Law Journal*, 1970, p. 623-646. — MICHAUD Y., *La Violence*, Paris, 1986. — MILGRAM S., *Obedience to Authority*, New York, Harper & Row, 1974. — OBERSCHALL A., « Group violence : some hypotheses and uniformities », *Law and Society Review*, 1970, p. 61-92. — SCHAFFERT J. A. éd., *Violence*, New York, David McKay, 1971. — SOREL G., *Réflexions sur la violence*, Paris, Marcel Rivière, 8e éd., 1936. — STANAGE S. M. éd., *Reason and Violence*, Oxford, Blackwell, 1974. — WOLFF R. P., « On violence », *The Journal of Philosophy*, 1969, p. 601-616.

Giuliano PONTARA

→ *Conflit et consensus ; Guerre et paix ; Mal, souffrance, douleur ; Non-violence ; Psychologie morale ; Terrorisme.*

VITALISME

Vitalisme et psychologie de la morale à la fin du XIXe s.

La vie contre la métaphysique

« Aujourd'hui [...], depuis que Lamarck et Darwin ont écrit leurs œuvres, les phénomènes moraux peuvent, tout comme les phénomènes physiques, être ramenés à leurs causes natu-

relles : l'homme moral n'est pas plus proche du monde intelligible que l'homme physique » : cette formule de Paul Rée (*De l'origine des sentiments moraux*, Avant-propos), que Nietzsche jugera suffisamment pertinente pour la citer dans *Humain, trop humain* (I, § 37), indique très précisément le changement d'orientation qui caractérise l'approche de la morale dans la deuxième moitié du XIXe s. Elle en souligne d'abord la dimension polémique et critique, mais indique simultanément l'originalité positive de son ambition : proposer une élucidation neuve de la morale en prenant pour axe d'analyse la réflexion sur le vivant, plus précisément ramener la morale aux manifestations, voire aux lois, de la vie. De fait, deux grandes tendances philosophiques se distinguent nettement, dans la seconde moitié du XIXe s., par leur référence commune à la vie : d'une part les courants de pensée multiformes, principalement britanniques, que l'on rassemble communément sous le nom d'« évolutionnisme », dont Charles Darwin et Herbert Spencer constituent les deux représentants majeurs, la pensée de Nietzsche d'autre part, qui se présente comme une interprétation de la réalité à partir de la notion de volonté de puissance.

Ces deux modes de pensée semblent, en première approche, s'accorder sur une double exigence radicale : le rejet de la métaphysique, tout d'abord, qui a pour corollaire la nécessité d'introduire l'idée de devenir dans le questionnement philosophique. Le refus d'assimiler les concepts fondamentaux de la morale à des essences sans origines, la récusation de toute idée d'un enracinement de la moralité dans un principe suprasensible – qu'il s'agisse d'une instance *a priori* (par exemple le devoir entendu comme commandement inconditionné de la raison dans le cadre de la philosophie critique de Kant, qui identifie la moralité à l'autonomie de la volonté), ou d'une référence hétéronome à la transcendance religieuse – induisent une modification radicale de la problématique éthique : la tâche qui s'impose légitimement à la philosophie de la morale ne peut plus consister à dégager le fondement de la moralité. De manière générale, c'est donc la liaison entre la morale et l'intelligible, que Kant avait portée à son degré ultime, qui se trouve rompue. Il en résulte que l'interrogation se déplace vers une enquête visant à repérer les origines de la morale : non seulement celle-ci apparaît comme caractéristique d'un vivant particulier, non seulement elle possède une histoire, mais elle se constitue à partir de sources productrices qui, inévitablement, seront donc anté-morales, et par conséquent amorales. Loin d'être comme un empire dans un empire, comme le règne incorruptible d'une raison immuable dans un être participant de la vie sensible et affecté d'inclinations, la morale doit au contraire être définie, selon la formule de Spencer, comme « an aspect of evolving life » (*The Data of Ethics*, chap. IV).

Peut-on alors user du terme de « vitalisme » pour caractériser ce type d'approche antimétaphysique de la morale ? Dans le champ des sciences biologiques ou médicales, comme l'a montré G. Canguilhem (*Aspects du vitalisme*, 1946-1947, in *La Connaissance de la vie*), le vitalisme désigne de manière générale le refus du réductionnisme physico-chimique et la reconnaissance d'une spécificité du vivant. Si ce terme est applicable à l'analyse darwinienne, spencérienne ou nietzschéenne non pas de la *vie*, mais de la *morale*, c'est donc de manière quelque peu métaphorique, et au prix d'une précision ; dans le cadre de cet article, nous utiliserons ce terme en un sens large, pour désigner commodément la reconnaissance d'une position de principe fondamentale : la légitimité d'une réduction intégrale des phénomènes moraux à des cas particuliers de phénomènes constitutifs du vivant, et l'exigence épistémologique concomitante d'une élucidation intégrale de la morale à partir des seuls principes de l'analyse du vivant. Il est clair dans cette perspective que l'usage du terme de vitalisme n'implique en rien l'introduction d'un quelconque « principe vital », encore moins sa position au rang de fondement absolu. Elle n'implique pas même de partir d'une définition de la vie *stricto sensu* : rappelons que dans *L'Origine des espèces*, Darwin se refuse précisément à fournir une définition de la vie, ce qui ne l'empêche en rien de rendre compte de la morale à partir des *déterminations* de la vie pensée comme lutte pour l'existence, c'est-à-dire sélection naturelle. Il est clair également que cette exigence générale laisse place à une grande variabilité dans la compréhension de la vie, qui de fait, de Darwin à Nietzsche, enregistre des écarts considérables.

Mais l'élucidation de la morale à partir de l'analyse de la vie débouche en outre sur une seconde exigence : la reconnaissance du primat de la psychologie, qui constitue le relais fondamental entre les deux pôles précédents. Cette nécessaire orientation psychologique de l'analyse s'explique par l'émergence d'un problème nouveau, résultant de la modification de l'interrogation éthique : si le point d'ancrage de la réflexion devient l'analyse de la vie, et que celle-ci est pensée sous la forme de la sélection naturelle (Darwin), de l'évolution (Spencer), ou de la volonté de puissance (Nietzsche), il faut reconnaître que l'esprit humain est lui-même devenu, qu'il s'est élaboré de manière progressive conformément aux lois régissant le développement de la vie, de sorte que l'analyse de l'éthique repose désormais sur une tâche préalable : la description de la genèse de la conscience morale (Darwin, Spencer), ou la constitution d'une généalogie de la conscience morale (Nietzsche). Le privilège accordé à la psychologie traduit ainsi l'aspect régressif de la démarche nouvelle : la morale a une histoire, et il n'est possible d'en rendre compte qu'à partir du processus d'acquisition progressive des facultés humaines. Cette genèse souligne donc l'influence déterminante des formes originaires, ou

élémentaires, de la « pensée » humaine, véritables sources de la morale, et confère notamment une importance essentielle à la notion d'instinct, entendue comme tendance régulatrice des organismes vivants, et en particulier des comportements humains (Rée, par exemple, qui revendique le double héritage de la pensée darwinienne et de la théorie schopenhauérienne du vouloir-vivre, prétend élucider la genèse de la conscience morale à partir des manifestations de deux instincts présents en l'homme, l'instinct égoïste et l'instinct non égoïste). La psychologie de la morale a donc ceci de spécifique, dans la seconde moitié du XIX[e] s., qu'elle est « dynamique » en ce qu'elle s'applique à rendre intelligible une formation (l'émergence des facultés intellectuelles propres à l'homme évolué susceptible de moralité), et, d'autre part, qu'elle est une psychologie très largement « sensible », où sentiments et passions jouent un rôle décisif, avant même que les idées et représentations intellectuelles ne puissent entrer en jeu. À ce titre, cette psychologie de la morale s'oppose radicalement à la théorie kantienne, qui reconnaît à l'esprit humain la capacité d'agir par la seule représentation de la loi : la réduction de la morale au seul rôle pratique de la représentation est récusée.

Des instincts sociaux à la moralité

Darwin prétend rendre raison des phénomènes moraux à partir de l'instinct et de la dynamique de la sélection naturelle. C'est dans *The Descent of Man* (1871) qu'il entreprend d'appliquer cette théorie à l'évolution de l'homme pour montrer que celui-ci est également soumis à des variations, gouvernées par les mêmes lois que les autres organismes vivants : il ne représente pas une exception à la théorie de la « survivance du plus apte », et s'est constitué par conséquent par sélection naturelle à partir d'animaux inférieurs. Il devient alors possible de décrire la genèse de la conscience morale comme résultat des modifications entraînées par les conditions de la vie animale et les contraintes du milieu, terme par lequel Darwin désigne en premier lieu, bien plus que le strict conditionnement physique, l'ensemble des autres vivants en tant qu'ils remplissent soit la fonction d'alliés soit celle de prédateurs.

Deux étapes sont à distinguer dans l'analyse darwinienne : tout d'abord, puisque l'homme descend d'animaux vivant en société, c'est dans les instincts sociaux, caractérisés par la sympathie et l'amour réciproque entre membres du groupe, qu'il faut rechercher les origines du sens moral, et non dans l'aspiration égoïste au bonheur individuel. L'instinct social vise donc, de manière générale, le bien du groupe ou de la tribu, que Darwin définit comme la possibilité de garantir les conditions favorables à l'épanouissement du plus grand nombre d'individus, et donc au renforcement de la puissance du groupe. On voit ainsi que ces instincts moraux primitifs sont eux-mêmes l'une des réponses engendrées par la lutte pour l'existence, et que leur persistance s'explique fondamentalement par leur efficacité sélective : « Il ne faut pas oublier que, bien qu'un haut niveau de moralité ne donne qu'un avantage léger ou nul à chaque individu et à ses enfants sur les autres hommes de la même tribu, cependant, ce progrès du niveau de la moralité et un accroissement du nombre d'hommes bien doués donnera certainement un immense avantage à une tribu sur une autre » (*op. cit.,* chap. IV). Les inclinations à l'amour réciproque et à la sympathie, transmises héréditairement, tendront inévitablement, à long terme, à se renforcer et, en cas de concurrence, à s'imposer de plus en plus aisément face aux instincts secondaires, intermittents et d'intensité plus faible. Ainsi apparaît en quelque sorte une hiérarchie naturelle des vertus morales : l'importance accordée à un comportement vertueux est fonction de son efficacité eu égard à la conservation de l'espèce, ce qui implique que les vertus strictement privées n'ont pu apparaître en tant que telles que tardivement.

Mais pour rendre compte complètement du développement de la moralité à partir de ces germes sociaux, il faut en outre faire intervenir deux facultés intellectuelles pleinement développées, la mémoire et la réflexion, indispensables pour expliquer la genèse du remords et du devoir. L'émergence et la fixation de ces deux phénomènes moraux se comprennent à partir d'une situation de conflit entre les instincts sociaux, conditions fondamentales de la survie, et des passions passagères mais violentes : le remords n'est rien d'autre, en effet, que le souvenir de la victoire d'un instinct subalterne sur l'instinct social, alors que, de manière inverse, la projection dans l'avenir du caractère prioritaire de l'instinct social et de son succès produit le sentiment de l'obligation morale. D'où la définition darwinienne du devoir, qui n'emprunte pas son caractère contraignant à une autorité transcendante mais à la puissance de l'instinct exprimant une condition de vie essentielle : « Le verbe impérieux *devoir* semble impliquer tout simplement la conscience d'un instinct persistant, inné ou en partie acquis, lequel nous sert de guide, bien que nous puissions lui désobéir » (*op. cit.,* chap. III). Darwin défend ainsi l'idée d'un héritage, d'une capitalisation d'expériences – ce qui suppose l'intervention de la mémoire –, sur lesquelles intervient après coup la capacité de comparer ses actions. La possession d'instincts sociaux puissants, auxquels s'ajoute l'aptitude intellectuelle à mémoriser et comparer ses actes, ainsi que les motifs qui en sont la source, puis à extrapoler, constituent ainsi les deux éléments qui permettent de décrire l'émergence de la conscience morale à partir de la vie animale : « Un animal quelconque, doué d'instincts sociaux prononcés, acquerrait inévitablement un sens moral ou une conscience, aussitôt que ses facultés intellectuelles se seraient développées aussi complète-

ment ou presque aussi complètement que chez l'homme » (*op. cit.*, chap. III).

La « chimie mentale » ainsi décrite met en évidence l'origine non morale de la morale. Darwin le souligne en se livrant à une variation hypothétique : toute altération des conditions d'existence, et donc des instincts sociaux primitifs réglant l'organisation d'une société animale, entraînerait la modification du contenu de la moralité. L'exemple des abeilles, qu'évoque *The Descent of Man*, est à cet égard saisissant : « Supposons, pour prendre un cas extrême, que les hommes se fussent produits dans les conditions de vie des abeilles : il n'est pas douteux que nos femelles non mariées, à l'instar des abeilles ouvrières, considéreraient comme un devoir sacré de tuer leurs frères, et que les mères chercheraient à détruire leurs filles fécondes, sans que personne y trouvât à redire » (*op. cit.*, chap. III).

Darwin apporte enfin un complément à son analyse en se penchant sur le terme de ce processus génétique : l'état évolué de l'homme, c'est-à-dire l'état de civilisation, est marqué par l'accession au degré le plus haut de l'instinct moral de sympathie. Or ce sens moral, bien que produit par la sélection naturelle, présente désormais ce trait remarquable de pouvoir contrecarrer la tendance fondamentale de cette même sélection naturelle : l'instinct de sympathie pousse les plus forts à protéger les plus faibles, qui peuvent à leur tour survivre et se reproduire, cette modification des conditions de la lutte pour l'existence représentant l'une des conquêtes essentielles des sociétés civilisées.

Morale et évolution : la psychologie de l'adaptation

Malgré une certaine communauté d'orientation, la pensée de Spencer est dans son projet beaucoup plus radicale que celle de Darwin. Pour Spencer, en effet, si les lois de la morale peuvent bien se déduire des lois générales de la vie, elles sont plus largement encore une spécification des lois du tout. C'est donc en fait de la cosmologie qu'il faut partir pour élucider la morale, et Spencer fonde ainsi toutes ses analyses sur un principe fondamental qui est celui de la « persistance de la force » (*First Principles*, II, chap. VI). La morale, comme tout le système spencérien dont elle constitue l'aboutissement, se trouve donc dépendre d'un principe ultime qui d'une part n'est pas spécifiquement moral, et qui surtout est absolument inconnaissable : « Par persistance de la force nous voulons dire persistance d'une cause qui dépasse notre connaissance et notre conception. En l'affirmant, nous affirmons une réalité inconditionnée, sans commencement ni fin » *(ibid.)*.

Ce principe se traduit par une loi fondamentale unique, la loi de l'évolution, qui régit la réalité dans toutes ses manifestations, du cosmos aux sociétés humaines, et montre que le mouvement qui l'anime est toujours un passage de l'homogène à l'hétérogène – on pourrait qualifier la position spencérienne de « vitaliste » en ce que la compréhension de l'évolution s'appuie sur un modèle de différenciation fourni par l'embryologie : « L'idée la plus spécifique de l'évolution à laquelle nous arrivons maintenant est celle-ci : l'évolution est le changement d'une homogénéité indéfinie et incohérente en une hétérogénéité définie et cohérente qui accompagne la dissipation du mouvement et l'intégration de la matière » (*ibid.*, II, chap. XVI). La vie elle-même n'est qu'un cas particulier de cette évolution de l'homogène à l'hétérogène (Spencer la définit comme « la combinaison définie des changements hétérogènes, à la fois simultanés et successifs, en relation avec les coexistences et les successions externes » ou encore « l'ajustement continu des relations internes aux relations externes », *The Data of Ethics*, chap. II), et les lois gouvernant la conduite humaine sont à leur tour des particularisations des lois générales de la vie, donc des lois de développement : la morale analyse ainsi la manière dont l'évolution se traduit dans la conduite humaine. Il en résulte qu'une conduite bonne est une conduite évoluée. Mais comme, en outre, toute conduite peut être définie comme ajustement ou adaptation des actions à des fins, il y a pour Spencer équivalence entre bon, évolué, et adapté à sa destination. L'éthique devient ainsi la discipline étudiant un type particulier de conduites, les conduites évoluées, c'est-à-dire plus précisément une forme d'adaptation spécifique au milieu, ce milieu étant avant tout, pour l'homme, un état donné du développement de la société ; et cette forme d'adaptation propre aux conduites relevant de l'appréciation morale peut être caractérisée comme l'ajustement des actions aux fins visant la vie de l'espèce.

La systématicité de l'enchaînement qui mène pour Spencer de la persistance de la force à l'éthique, en passant par la loi d'évolution, assure la possibilité de fonder désormais une morale véritablement scientifique dont la tâche spécifique est définie dans la lettre à John Stuart Mill : « Ce que je prétends, c'est que la Morale proprement dite – la science de la conduite droite – a pour objet de déterminer *comment* et *pourquoi* certains modes de conduite sont nuisibles et certains autres bienfaisants. Ces résultats bons et mauvais ne peuvent être des conséquences accidentelles de la constitution des choses, mais doivent en être des conséquences nécessaires, et j'estime que l'affaire des sciences morales est de déduire des lois de la vie et des conditions de l'existence quelles sortes d'actions tendent nécessairement à produire du bonheur et quelles autres à produire du malheur. Ceci fait, ces déductions seront reconnues comme lois de la conduite ; et il faudra s'y conformer indépendamment d'une estimation directe du bonheur ou de la souffrance » (cité *in* Spencer, *Une autobiographie*).

La psychologie représente dans cette perspective l'un des points de vue selon lesquels il est possible de décrire l'évolution morale (*The Data of Ethics*, chap. VII). Elle permet de montrer que la genèse de la conscience morale, celle-ci étant définie fondamentalement comme le contrôle exercé par des sentiments sur d'autres sentiments, recouvre le progrès de l'adaptation des actions aux fins et résulte d'expériences d'utilité accumulées (*Lettre à John Stuart Mill*). La psychologie étudie en effet les correspondances entre les relations liant les états mentaux (en premier lieu les sensations et sentiments) et les relations liant les agents extérieurs ou leurs actions : elle élucide ainsi les motifs de l'action, et met en évidence ce fait que l'évolution entraîne la complexité croissante des motifs, qui passent du simple stimulus perceptif à des émotions complexes mêlées de pensées coordonnées, qui transforment les motifs en actions elles-mêmes de plus en plus complexes. Or, la préservation de la vie – fin visée par l'adaptation propre aux conduites authentiquement morales – s'est effectuée grâce à la subordination des excitations et sensations les plus élémentaires aux sensations plus élaborées, puis de celles-ci aux sentiments représentatifs, c'est-à-dire qui englobent la saisie des conséquences des actes. Grâce à l'intervention graduelle de l'intelligence et des idées, les fins auxquelles les actes sont adaptés cessent d'être immédiates : les motifs plus complexes permettent à l'homme de se proposer des fins différées. Ce sont ainsi les sentiments représentatifs les plus élaborés, et également les plus tardifs, qui représentent les guides les plus efficaces de l'adaptation des actions à la préservation de la vie. Le motif proprement moral implique donc la capacité à se représenter les conséquences que produisent naturellement les actes – leurs conséquences intrinsèques –, et non plus leurs conséquences extrinsèques, incidentes et collatérales, qu'envisagent les motifs religieux, sociaux ou politiques. La psychologie de la morale permet donc de montrer comment une contrainte intérieure se substitue peu à peu à la contrainte extérieure découlant par exemple de la peur du châtiment. L'analyse spencérienne a toutefois cette conséquence que ce sentiment intérieur d'obligation disparaîtra à son tour avec l'adaptation parfaite à l'état social : « Les plaisirs et peines que suscitent les sentiments moraux deviendront, tout comme les plaisirs et peines corporels, des facteurs d'incitation et de dissuasion si bien adaptés aux besoins par leur force que la conduite morale sera la conduite naturelle » (*The Data of Ethics*, chap. VII).

En ramenant la vie à une manifestation particulière de l'évolution en marche vers l'hétérogène, Spencer fait donc d'une part du développement moral de l'humanité un progrès absolument nécessaire, et définit d'autre part une morale absolue qui est celle de l'individuation parfaite : « Les modifications que l'humanité a subies, et celles qu'elle subit de nos jours, résultent de la loi fondamentale de la nature organique, et, pourvu que la race humaine ne périsse point et que la constitution des choses reste la même, ces modifications doivent aboutir à la perfection. Il est sûr que ce que nous appelons le mal et l'immoralité doit disparaître ; il est sûr que l'homme doit devenir parfait » (*Social Statics*, p. 80). En identifiant le bien à la complète adaptation à une destination propre, Spencer défend la pleine équivalence de la moralité, de l'individuation parfaite, et de la parfaite adaptation de l'homme à la vie sociale, adaptation que produit graduellement l'évolution elle-même : « Ce que nous appelons la *loi morale*, la loi de la liberté dans l'égalité, est la loi *sous laquelle l'individuation devient parfaite*. La faculté qui se *développe* encore aujourd'hui, et qui deviendra le caractère *définitif* de l'humanité, sera l'aptitude à reconnaître cette loi et à y obéir. L'affirmation toujours plus intense des *droits de l'individu* signifie une prétention toujours plus forte à faire respecter les *conditions externes indispensables au développement de l'individualité* » (*ibid.*, p. 497).

Morale et volonté de puissance : la psychologie de l'interprétation

En dépit de l'apparent accord de principe sur le rejet de la métaphysique et la nécessité de déceler les origines extra-morales de la morale (ce qui explique l'éloge des penseurs anglo-saxons de la morale dans *La Généalogie de la morale*, I, § 1), tout oppose en fait Nietzsche aux évolutionnistes britanniques : car ceux-ci demeurent à ses yeux prisonniers des préjugés fondamentaux qui pesaient sur le questionnement métaphysique, de sorte que, s'ils ont tenté une « histoire de l'émergence » (*Entstehungsgeschichte*) de la morale, ils n'ont pas questionné assez radicalement pour élaborer une véritable généalogie de la morale. Ce sont les notions d'évolution et de sélection des plus aptes, tout d'abord, qui restent aux yeux de Nietzsche le produit de préjugés moraux dans la mesure où elles impliquent une compréhension fortement finalisée de la réalité et reposent sur la croyance fondamentale à l'existence d'un progrès. En outre, ni Darwin ni Spencer n'interrogent la croyance à l'unicité de la morale, par conséquent la croyance à un bien et un mal en soi, quand bien même ceux-ci seraient désormais coupés de toute référence transcendante : de sorte que leur échappe le problème capital du statut des valeurs et qu'ils continuent en quelque sorte de traiter le contenu de la morale comme un donné non problématique. Penser au contraire la morale comme problème – comprendre pour la première fois en quoi elle fait problème –, et pour cela s'interroger sur le statut des valeurs, afin de poser ensuite le problème de la valeur de ces valeurs : telle est la radicalisation que Nietzsche fait subir au questionnement sur la morale, qui s'enracinera en particulier dans la reconnaissance de la multiplicité, historiquement attestée, des

morales, et dans la mise en évidence de leur statut interprétatif et second : « Il n'existe pas de phénomènes moraux, mais seulement une interprétation morale des phénomènes » (*Par-delà bien et mal*, § 108) ; le *Crépuscule des idoles* précisera : « La morale n'est qu'une interprétation – ou plus exactement une *fausse* interprétation – de certains phénomènes » (« Ceux qui veulent "amender" l'humanité », § 1).

Mais la ligne de fracture qui sépare Nietzsche des penseurs britanniques de la morale tient fondamentalement à la compréhension de la vie. Toute la pensée de Nietzsche se présente – de manière particulièrement nette à partir de *Par-delà bien et mal* – comme un effort visant à l'élaboration d'une hypothèse d'interprétation de la réalité à partir d'une réflexion sur la vie, plus précisément d'une réflexion suivant le « fil conducteur du corps » – et ce non en vertu d'un choix arbitraire mais en raison d'une nécessité méthodologique. Cette interrogation permet à Nietzsche de montrer que la réalité est de l'ordre d'une pulsion, ce qui l'amène alors à la définir comme volonté de puissance (*Par-delà bien et mal*, § 36). Toute réalité, et en particulier toute pensée, serait ainsi réductible à un jeu pulsionnel multiple par lequel des instincts s'efforcent de maîtriser et de contrôler (telle est la signification du terme « interpréter ») d'autres instincts, et donc à un processus d'interprétation orienté vers l'accroissement de la puissance. Il devient alors possible de caractériser la vie comme une manifestation particulière de ce processus fondamental : « la vie n'est qu'un cas particulier de la volonté de puissance » (*Fragments posthumes XIV*, 14 [121]). La reconnaissance de la spontanéité de la volonté de puissance permet ainsi à Nietzsche de défendre le primat de l'intériorité sur l'extériorité, opposition qui justifie le rejet de la notion spencérienne d'*adaptation* au profit de celle d'*interprétation*, et la condamnation de l'idée d'une réalisation mécanique de l'évolution vers une adaptation parfaite : « La vie n'est *pas* adaptation des conditions internes aux conditions externes, mais volonté de puissance qui, de l'intérieur, se soumet et s'incorpore toujours plus d' "extérieur" » (*Fragments posthumes XII*, 7 [9] ; voir également *La Généalogie de la morale*, II, § 12). C'est donc en quelque sorte le rôle accordé au milieu qui cristallise le désaccord entre la compréhension évolutionniste et la compréhension nietzschéenne de la vie. La théorie de la volonté de puissance montre de même, contre Darwin, que ce ne sont pas l'instinct social, ni l'amour du prochain, mais bien plutôt la peur du prochain (*Par-delà bien et mal*, § 201), ainsi que la cruauté, propre à tout processus d'interprétation et de maîtrise, qui jouent un rôle central dans l'élaboration de la morale.

Le primat de la volonté de puissance, ou encore de la lutte entre instincts cherchant à s'interpréter mutuellement, explique la redéfinition de la morale, qui doit désormais être « conçue comme science des rapports de domination dont procède le phénomène "vie" » (*ibid.*, § 19). Comme toute interprétation, elle est donc justiciable d'une élucidation proprement psychologique, la psychologie étant à son tour redéfinie par Nietzsche comme l'étude des manifestations de la volonté de puissance, recouvrant en d'autres termes la théorie des affects et des pulsions (que Nietzsche désigne encore du nom d' « instincts », ces deux termes pouvant être considérés comme de parfaits synonymes). Conformément à cette analyse, Nietzsche peut ainsi caractériser toute morale comme un « langage figuré des affects » (*ibid.*, § 187). Elle est toujours une interprétation de la réalité engendrée par un corps, c'est-à-dire par une certaine configuration d'instincts qui, en posant des valeurs, expriment leurs conditions de vie, donc les conditions propres à assurer l'accroissement de leur puissance : « Quand nous parlons de valeurs, nous parlons sous l'inspiration, dans l'optique même de la vie : c'est la vie qui nous force à poser des valeurs, c'est la vie qui "valorise" à travers nous *chaque fois* que nous posons des valeurs » (*Crépuscule des idoles*, « La morale, une anti-nature », § 5).

Le problème de la morale tient donc essentiellement à sa non-neutralité, au fait que d'une part elle est toujours signifiante, mais que d'autre part, étant de nature interprétative et seconde, elle ne peut jamais être considérée comme un en-soi porteur de sa propre signification ; produite par le corps, elle exprime l'état spécifique de celui-ci. Elle appelle donc un déchiffrage généalogique, qui consiste à repérer les sources pulsionnelles productrices des valeurs qui la structurent : « Le jugement moral ne doit jamais être pris à la lettre : en tant que tel, il ne contient jamais que du non-sens. Mais en tant que *sémiotique*, il reste inappréciable ; il révèle, du moins à celui qui "sait", les réalités les plus précieuses de cultures et de sensibilités profondes qui n'en savaient pas assez long pour se "comprendre" elles-mêmes. La morale n'est qu'un langage symbolique, qu'une "symptomatologie" : il faut déjà savoir *de quoi* il s'agit pour en tirer profit » (*Crépuscule des idoles*, « Ceux qui veulent "amender" l'humanité », § 1). Toutefois, si le travail de la généalogie, identifiable en cela à la psychologie, consiste précisément à mettre en évidence les sources pulsionnelles productrices d'une interprétation morale, c'est pour assurer ensuite la possibilité d'une enquête sur la valeur des valeurs propres à une interprétation morale. La psychologie de la morale, qui est donc, dans le cadre de la pensée nietzschéenne, une psychologie du sentiment de puissance, a pour objet en dernière analyse d'évaluer la conformité des valeurs aux exigences fondamentales de la vie, c'est-à-dire de la volonté de puissance. Le problème fondamental que pose la morale consiste par conséquent à savoir si ces valeurs expriment le déclin ou la croissance, la maladie ou la santé, et

c'est la raison pour laquelle Nietzsche présente fréquemment l'élucidation philosophique de la morale comme un diagnostic proprement médical car, la généalogie en témoigne, il est légitime de « comprendre les jugements moraux comme des symptômes et des langages figurés où se trahissent des processus de réussite ou d'échec physiologique, ainsi que la conscience des conditions de survie et de croissance » (*Fragments posthumes XII*, 2 [165] ; voir encore *La Généalogie de la morale*, Avant-propos, § 6).

► BLONDEL E., *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, PUF, 1986. — BLACKLEDGE P. & KIRKPATRICK G. éd., *Historical materialism and social evolution*, New York, Palgrave, 2002. — BIRKETT K., *The essence of Darwinism*, Kingsford (NSW), Matthias Media, 2001. — CANGUILHEM G., *La Connaissance de la vie*, Paris, rééd. Vrin, 1985. — DARWIN C., *The Origin of Species by Means of Natural Selection*, Londres, John Murray, 1859 (trad. fr., *De l'origine des espèces par sélection naturelle*, Paris, Flammarion, 1862) ; *The Descent of Man*, Londres, John Murray, 1871 (trad. fr., *La Descendance de l'Homme*, Paris, Reinwald, 1872). — GUILLO D., *Les Figures de l'organisation : sciences de la vie et sciences sociales au XIXe siècle*, Paris, PUF, 2003. — GUYAU J.-M., *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Germer Baillère, 1885 ; *La Morale anglaise contemporaine. Morale de l'utilité et de l'évolution*, Paris, Germer Baillère, 1879. — KAUFMANN W. A., *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton Univ. Press, 1950. — NIETZSCHE F., *Œuvres philosophiques complètes*, éd. G. Colli & M. Montinari, Paris, Gallimard, 1968 et *sq.* — PICHOT A., *Histoire de la notion de vie*, Paris, Gallimard, 1993. — RÉE P., *De l'origine des sentiments moraux* (1877), trad. fr., Paris, PUF, 1982. — SCHACHT R., *Nietzsche*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983. — SPENCER H., *Une autobiographie* (1904), trad. fr., Paris, Alcan, 1907 (rééd. PUF, 1987) ; *The Data of Ethics*, Londres, Williams & Norgate, 1879 ; *The Development Hypothesis*, *in Essays I*, Londres, Williams & Norgate, 1868 ; *First Principles*, Londres, Williams & Norgate, 1867 (trad. fr., *Les Premiers Principes*, Paris, Alcan, 1883) ; *Principles of Psychology*, Londres, Williams & Norgate, 1855 (trad. fr., *Principes de psychologie*, Paris, 1875) ; *Social Statics*, Londres, Chapman, 1851. — STEGMAIER W., « Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution », *Nietzsche Studien*, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1987. — WILTSHIRE D., *Social and Political Thought of Herbert Spencer*, Oxford Univ. Press, 1978. — WOTLING P., *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris PUF, 1995.

Patrick WOTLING

→ *Mill ; Moralistes français des XVIIe et XVIIIe s. ; Nietzsche ; Pitié ; Sentiments ; Utilitarisme ; Vie et mort.*

VIVANT

Propriété intellectuelle : la brevetabilité du vivant

L'expression « Brevetabilité du vivant » est souvent associée à un discours sur « l'appropriation du vivant » réducteur des questions soulevées. Cette formulation peut conduire à confondre propriété incorporelle et propriété corporelle traditionnelle et à attribuer faussement au monopole conféré par le brevet une extension qu'il n'a pas. Le brevet est un droit de propriété incorporelle et il a pour finalité d'octroyer à l'inventeur un droit temporaire d'exclusivité de vingt ans sur son invention en contrepartie de sa divulgation qui est un apport à la somme des connaissances techniques, sous réserve que certaines conditions soient remplies : une invention, nouvelle, dotée d'activité inventive et d'application industrielle. Toutefois l'objet du droit de brevet est l'invention et non pas l'objet matériel support de l'invention ; ainsi en matière de biotechnologie, on ne brevetera pas le micro-organisme ou la séquence de gène pas plus que le « vivant » , mais l'invention relative à ceux-ci. L'inventeur ne devient pas « propriétaire » du micro-organisme, de la protéine.

L'intérêt pour la brevetabilité du vivant

L'historique de la brevetabilité du vivant est doublement limitée par l'apparition tardive des droits de propriété industrielle (fin du XVIIIe s.) et par les développements scientifiques récents en matière de biologie qui n'est réellement passée de la recherche fondamentale à la recherche appliquée en intégrant une dimension industrielle qu'au cours de la seconde moitié du XIXe s.

À partir du milieu du XIXe s. jusqu'aux années 1930, le droit des brevets avait intégré automatiquement la matière biologique comme une extension normale du champ d'origine, la matière inerte. Le brevet n'appréhende la matière vivante que de façon inopinée en s'appuyant sur une permission de la loi : la non-exclusion du domaine. *A priori*, aucun champ technique n'est exclu de la brevetabilité, les textes ayant pour finalité d'octroyer aux inventeurs la propriété de leur invention « dans tous les genres d'industrie » (art. 1 du décret 31 déc. 1790 et 7 janv. 1791). En effet au XIXe s., les prémisses de l'agriculture industrielle, le développement des processus de fermentation et les premières découvertes en biologie notamment par Pasteur (Brevet délivré à Louis Pasteur par l'Office des brevets des États-Unis en 1873) ont conduit à délivrer de nombreux brevets pour des inventions relatives à des procédés impliquant des êtres vivants (micro-organismes, levures, bactéries, vaccins contenant des bactéries atténuées, bactéries insecticides...).

Puis, des années 1930 à nos jours, les progrès scientifiques spectaculaires dans le domaine de la biologie ont débouché sur une prise de conscience des spécificités de la matière biologique et des protections juridiques les plus adaptées. L'art. 1er de la Convention de Paris du 20 mars 1883 pour la protection de la propriété industrielle fut modifié dès 1934, pour élargir son champ d'application. Au fur et à mesure des brevets étaient sollicités et délivrés d'abord sur des micro-organismes

(affaire Chakrabarty (Diamond c/ Chakrabarty, 447 US 303 (1980)), puis sur des animaux génétiquement modifiés (l'huître polyploïde d'Allen en 1987, la souris oncogène, Harvard, en 1988, et le brevet Transgène sur une souris génétiquement modifiée en 1991). Enfin, la brevetabilité des innovations d'origine humaine devait être appréhendée de la même façon sans distinguer selon l'origine des éléments biologiques revendiqués : la brevetabilité de protéines, de séquences génétiques ou de lignées cellulaires issues de matériaux humains ont déjà été brevetées dans les mêmes conditions que celles issues de l'animal.

La brevetabilité des gènes humains est appréciée comme celle des cellules humaines : des brevets comportant des revendications sur l'utilisation de gènes humains pour la production de protéines recombinantes concernant l'insuline, l'hormone de croissance, l'érythropoïtéine, ont été accordés tant aux États-Unis qu'en Europe. En Europe, des brevets ont été attribués, pour l'interféron en 1990, et pour la relaxine en 1991. Ce brevet fit par la suite l'objet d'une procédure d'opposition, rejetée par la Division d'opposition de l'OEB, le 8 décembre 1994 qui a précisé que breveter un gène ne revient pas à breveter la vie car « l'ADN n'est pas la vie, mais une substance chimique porteuse de l'information génétique ».

Les promesses considérables des biotechnologies en matière de santé engendrent une véritable révolution : leurs applications sont à l'origine de produits et de services innovants grâce au déchiffrage du génome humain, et à la compréhension des bases moléculaires des maladies humaines, produisant de nouveaux diagnostics, l'utilisation de tests génétiques et de nouveaux traitements pour de nombreuses maladies fatales ou débilitantes, toutes les pathologies étant visées. En amont, l'industrie pharmaceutique est la plus concernée puisque plus de 50 % des nouveaux médicaments sont liés aux biotechnologies et 90 % des sociétés de biotechnologies relèvent du champ de la pharmacie ou des technologies associées. L'innovation (qui synthétise le processus de transfert entre la science et la société) est considérée comme une nécessité vitale pour toutes les entreprises qui affrontent la concurrence : le brevet apparaît comme le meilleur outil juridique et stratégique, dans un secteur où il est légitime de rentabiliser des investissements considérables.

Au niveau européen, la nécessité d'une harmonisation communautaire des législations nationales en vigueur représentait un enjeu majeur, tant l'insécurité juridique était grande. L'adoption de la directive n° 98/44/CE du 6 juillet 1998 relative à la protection juridique des inventions biotechnologique, et en cours de transposition, a représenté un acte fort sur le plan économique et politique. Elle a créé un cadre juridique stable et solide pour la recherche et le développement dans ce domaine en Europe. Elle confirme la pratique des offices de brevets, selon laquelle la matière biologique est brevetable. Elle exclut expressément la brevetabilité du corps humain, aux différents stades de sa constitution et de son développement, mais elle autorise la brevetabilité d'un élément « isolé du corps humain ou autrement produit par un procédé technique, y compris la séquence ou la séquence partielle d'un gène », dès lors que les conditions de brevetabilité sont remplies (H. Gaumont-Prat, « Les tribulations en France de la directive CE 98/44 du 6 juillet 1998 relative à la protection juridique des inventions biotechnologiques », *Dalloz*, oct. 2001, Chron., p. 2882).

La controverse suscitée par la brevetabilité du vivant

À cette période d'intérêt, se juxtapose un mouvement de polémiques à partir des années 1980, se fondant tantôt sur des raisons philosophiques et religieuses, tantôt éthiques.

Le brevet dénoncé. D'un point de vue éthique, les facteurs déclencheurs ont été le moratoire d'Asilomar en 1975 par lequel la Communauté scientifique faisait part au monde de ses inquiétudes face au développement des recombinaisons génétiques, puis la décision Chakrabarty en 1980 qui confirmait la brevetabilité d'un être vivant *per se*, fortement médiatisée alors qu'elle aurait pu passer pour un obscur problème technique de propriété industrielle, suivie de la délivrance des brevets précités (sur l'huître polyploïde d'Allen puis sur la souris oncogène de Harvard), en faisant entrer les débats relatifs à la brevetabilité du vivant dans une réflexion sociopolitique. Selon certaines approches métaphysiques ou religieuses, la nature a un caractère sacré, elle a été donnée à l'humanité pour une jouissance limitée, et ce caractère sacré implique une sorte d'inaliénabilité corroborée par une interdiction suprême de l'objectiver. Ce mouvement de protestation rejoint celui qui s'oppose au développement des biotechnologies en général considéré tantôt comme dangereux tantôt comme illégitime (génie génétique, diagnostic génétique, clonage thérapeutique...). La brevetabilité des éléments du corps humain est souvent dénoncée comme l'aboutissement d'une vision purement matérialiste du monde. Des formes de pensées plus contemporaines vont dans ce sens et s'expriment à travers les mouvements écologistes, qui tendent à qualifier les ressources génétiques de « patrimoine commun de l'humanité », et selon eux, inappropriables. Ce sont aussi des arguments d'ordre économique qui sont avancés se fondant sur une critique du système de brevet, du fait du monopole qu'il confère à l'inventeur et qui est dénoncé comme un privilège exorbitant, inhérent à la société capitaliste.

Sont venues s'ancrer au cœur des débats techniques, des interrogations éthiques relayées par de nombreux forums tels que les Comités d'éthique au fur et à mesure que se met en place l'institu-

tionnalisation de la bioéthique (Groupe européen d'éthique, Comité consultatif national d'éthique (CCNE) ou des instances nationales (Conseil économique et social, Conseil d'État) et internationales (UNESCO). Le CCNE, par deux avis successifs (J.-C. Galloux, « Éthique et brevet ou le syndrome bioéthique », *D.*, 1993, Chron., p. 83) s'oppose à la brevetabilité du vivant : avis n° 27 du 2 décembre 1991 et avis n° 64 du 8 juin 2000, dans lesquels sont mis en avant trois principes éthiques : non-commercialisation du corps humain, patrimoine de l'humanité, libre accès à la connaissance du gène et au partage des connaissances.

Le premier principe relatif à la non-commercialisation du corps humain, est avancé pour tenter de démontrer l'incompatibilité présumée des droits de propriété industrielle avec les principes fondateurs issus des lois de bioéthique. Le terme exact visé par l'article 16.1. al. 3 C. civ est celui de non-patrimonialité qui a assimilé cette notion à celle de gratuité. Toutefois, la notion de gratuité ne vise que la relation qui s'établit entre la personne-source, donneur de matériaux biologiques et le premier utilisateur (établissement hospitalier) puisque ces matériaux détachés du corps seront utilisés ultérieurement, comme le prévoit la loi elle-même à des fins thérapeutiques, directes (produits sanguins labiles destinés à la transfusion sanguine) ou thérapeutiques *in fine* (médicaments dérivés du sang, produits biologiques issus des tissus, cellules et organes transformés aux fins de thérapie génique ou cellulaire) ou à des fins industrielles. Ces matériaux vont entrer dans le « commerce juridique » en faisant l'objet de tarifs de cession, vont être importés ou exportés, ils sont appréhendés par le droit comme des choses. C'est parce que ces matériaux sont entrés dans le commerce juridique qu'ils font l'objet de brevet. Ainsi, le brevet, droit de propriété incorporelle qui confère un droit de jouissance non sur le gène lui-même mais sur l'invention relative au gène, ne remet nullement en cause le principe de non-patrimonialité.

Le second principe vise la notion de « patrimoine de l'humanité ». L'article 1er de la Déclaration universelle sur la protection du génome humain, du 9 décembre 1998 adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies, définit « dans un sens symbolique » le génome humain de « patrimoine de l'humanité ». Cette qualification empruntée au droit international public n'est pas applicable au génome humain, sinon dans un sens symbolique. Cette définition n'emporte donc pas de conséquences juridiques effectives. Pour autant, cette notion de patrimoine commun de l'humanité n'exclut pas la patrimonialisation et n'est aucunement synonyme, comme le laissent entendre les différentes instances, de non-commercialité.

Le troisième principe est relatif à l'accès de la connaissance, voire de la défense de la recherche scientifique. L'article L. 613.5 *b* CPI exclut du monopole du breveté notamment « les actes accomplis à titre expérimental qui portent sur l'objet de l'invention », exclusion qui se justifie par des considérations d'intérêt général visant à encourager la recherche. En outre l'accès à la connaissance n'est nullement empêché, bien au contraire puisque le système des brevets, par la publication obligatoire, stimule la diffusion précoce et utile des connaissances scientifiques et techniques qui en l'absence d'une telle protection seraient gardées secrètes.

Des problèmes passés sous silence. L'intégration du vivant humain au processus de recherche-développement puis à la production de nouveaux médicaments, l'a fait entrer dans la « bio-économie ».

Toutefois cette problématique n'est apparue qu'en raison des découvertes scientifiques récentes qui ont démontré l'extraordinaire potentiel thérapeutique des matériaux d'origine humaine (sang, cellules, gènes, etc.). Tout comme en matière de transfusion sanguine, un consensus important a été constaté lors du commencement de la recherche en génétique. Les immenses perspectives dans le domaine de la médecine ont été immédiatement perçues et saluées de manière unanime. Ce n'est qu'ensuite qu'ont été entrevus les risques d'une exploitation du corps humain, dénoncée à travers le mécanisme du brevet.

Une première question concerne alors en amont, les limites de l'utilisation du vivant d'origine humaine. De nombreux procédés (transfusion, insémination, greffes, transplantation) utilisent des éléments sains d'un corps étranger pour remplacer un élément défaillant d'une personne malade. De nombreuses substances d'origine humaine entrent, transformées, dans la composition de médicaments ou de produits à finalité thérapeutique. Se pose ainsi la question de la légitimité de la démarche thérapeutique et des limites à fixer par des textes encadrant les prélèvements, les greffes, ou les interventions sur le corps humain. Une seconde question concerne également l'encadrement de la recherche. Celle-ci peut-elle prendre pour objet toute matière sans être limitée ? Ne faudrait-il pas en amont, s'attacher à l'encadrement de la recherche, à la mise en place d'interdictions ou de contrôles des programmes de recherche si l'on souhaite empêcher l'utilisation du vivant à des finalités scientifiques et thérapeutiques ?

En matière de brevetabilité du vivant, on observe qu'on ne peut s'en remettre uniquement au droit des brevets pour régler les questions dites d'éthique. Toutes les étapes du processus scientifique et industriel ont leurs exigences éthiques et leurs règles juridiques propres.

Hélène GAUMONT-PRAT

→ *Animaux ; Bioéthique ; Éthique appliquée , Gènes ; Médicale (Éthique) ; Organismes génétiquement modifiés.*

VOLITION → Action

VOLONTÉ

Métaphysique de la volonté

La révolution copernicienne, si elle met fin à une métaphysique de la substance qui, attribuant aux objets de la raison une réalité ontologique qui ne convient qu'aux objets des sens, prétendait pouvoir les connaître sans s'interroger sur son pouvoir de connaître, ouvre la voie à une métaphysique du sujet, fondée sur le principe suivant : « Rien dans la connaissance *a priori* ne peut être attribué aux objets, que ce que le sujet pensant tire de lui-même » (Kant, CRP, préf. à la 2e éd., Ak., III, 15). Le fondement de l'objectivité, l'*ego* transcendantal, est un *ego cogito,* un « je pense ». Tout objet est constitué dans une synthèse opérée grâce à l'unité originaire de l'aperception.

Or cette identification du fondement à la pensée pose deux problèmes : d'une part ce qui est fondé par le « je pense » reste de l'ordre de la représentation, d'autre part le « je pense » lui-même est infondé, car il ne peut faire l'objet d'aucune expérience, il ne peut être éprouvé dans aucun acte. Par conséquent, la philosophie doit trouver, à côté du « je pense », un autre fondement pour l'action, et la métaphysique échoue à donner un sujet unitaire à la raison théorique et à la raison pratique : à côté du « je pense », la métaphysique des mœurs introduit un « je veux ». La persistance de ce dualisme montre l'impuissance du criticisme à atteindre un sujet absolu, et donc à se transformer en une authentique métaphysique.

La métaphysique de la volonté est née des tentatives faites par les successeurs de Kant pour atteindre l'unité absolue. Deux chemins ont été suivis pour mener à bien ce dépassement du criticisme. Le premier, suivi par l'idéalisme allemand, est en quête de l'unité systématique de la philosophie, trouvée dans l'activité et l'autodétermination. Le second, ouvert par Schopenhauer, cherche à connaître la chose en soi : « Kant déclarait celle-ci absolument inexplicable, et voilà pourquoi il ne saurait y avoir selon lui aucune *métaphysique* » (MVR, suppl., chap. XVII, p. 867). Pour Schopenhauer au contraire, cette chose en soi est connaissable, c'est la volonté. On examinera successivement le point de départ kantien, puis les deux chemins suivis par la métaphysique postkantienne.

Le primat de la volonté sur l'être

La volonté est définie par Kant comme « une faculté de se déterminer soi-même à agir *conformément à la représentation de certaines lois* » (FMM, Ak., IV, 427) ou encore comme une forme de « causalité qui appartient aux êtres vivants en tant qu'ils sont raisonnables » (Ak., IV, 447). En ce sens général, elle ne se distingue pas du désir, « pouvoir d'être par ses représentations cause de la réalité des objets de ses représentations » (CRPr, Ak., V, 9, note). Cette causalité n'est pas naturelle : la volonté n'a pas à elle seule le pouvoir de produire l'objet dont l'être raisonnable a la représentation – sinon l'être raisonnable serait identique à Dieu ; mais elle est un pouvoir de « se déterminer soi-même à réaliser ces objets (que le pouvoir physique soit suffisant ou non), c'est-à-dire de déterminer sa causalité » (*ibid.,* Ak., V, 15). La volonté est donc le principe déterminant de l'action qui découle d'une représentation, à savoir de celle de la fin. Agir par la représentation de la fin est le propre des êtres raisonnables.

De cette définition classique, Kant tire une conception nouvelle de la volonté en interprétant de manière radicale le concept d'autodétermination et en levant les ambiguïtés de celui de représentation. En effet, si, dans la détermination volontaire, la représentation de la fin *précède* le commencement de l'action, cela indique en quoi cette détermination se distingue de l'impulsion immédiate ou de l'instinct, mais on ne comprend pas pour autant pourquoi telle représentation aurait, plutôt que telle autre, le pouvoir de mettre en éveil la volonté. Autrement dit, qu'est-ce qui fait de l'objet de la représentation un objet de désir ? La réponse traditionnelle depuis Aristote est que cet objet est bon, car « ce vers quoi tout tend, c'est le bien » (*Éthique à Nicomaque*, I, 1094 *a* 3). La volonté est donc la faculté qui, dans une représentation quelconque, est capable de discerner le bon, et ensuite, la faculté qui déclenche un mouvement vers ce bien. Dans la mesure où il est impossible de ne pas vouloir le bien une fois qu'on l'a aperçu, la détermination de la volonté repose entièrement sur la bonté de l'objet.

Telle est la conséquence que Kant rejette, comme incompatible avec l'autodétermination. En effet l'évaluation de l'objet introduit, au sein de la volonté, un principe qui lui est fondamentalement étranger. Si l'objet doit avoir été jugé bon *avant* de devenir une fin possible de l'action, les critères du bon et du mauvais s'imposent à la volonté. « Je veux le bien » se traduit : je veux parce que je sais que c'est bien. Mais d'où peut venir ce savoir ? Il ne peut avoir sa source dans l'entendement, qui détermine ce qui est, non ce qui doit être. Pour Kant la faculté évaluante est le sentiment de plaisir et de peine. Si l'objet se présente au désir comme désirable, c'est qu'il promet un certain plaisir. Le rapport de la représentation de l'objet au sujet qui le désire « se nomme le *plaisir* pris à la réalité de l'objet » (CRPr, § 2, Ak., V, 21). La volonté n'est jamais elle-même, c'est-à-dire pure autodétermination, lorsqu'elle est précédée par la représentation de l'objet, car elle est alors mélangée au sentiment de plaisir et de peine. Il est impossible d'établir, à partir de l'objet, une hiérarchie de ce qui est plus ou moins digne d'être

désiré. La différence entre une faculté supérieure et une faculté inférieure de désirer ne peut dépendre de la supériorité ou de l'infériorité de l'objet lui-même (selon qu'il est sensuel ou intellectuel) ; la faculté supérieure de désirer est un désir sans mélange, c'est-à-dire qui ne soit pas déterminé par un objet.

Or seule la volonté mue par la loi morale correspond à cette définition de l'autodétermination. Agir moralement, ce n'est pas vouloir le bien, c'est bien vouloir, ce qui signifie vouloir, et seulement vouloir. « Ce qui fait que la bonne volonté est telle, ce n'est pas ses œuvres ou ses succès, ce n'est pas son aptitude à atteindre tel ou tel but proposé, mais seulement le vouloir ; autrement dit, c'est en soi qu'elle est bonne » (FMM, Ak., IV, 394). La loi ne donne pas à la volonté des fins que celle-ci serait sommée de reconnaître comme sienne, son seul rôle est de libérer la volonté de tout ce qui l'empêche d'être un pur vouloir. La seule chose que commande la loi, c'est donc de vouloir. La formule de l'impératif catégorique pourrait être énoncée : « Agis de telle sorte que tu puisses toujours *vouloir* agir selon la maxime qui guide ton action présente », ou encore, négativement : « N'agis pas à l'encontre de ta volonté. »

L'homme n'étant pas un être purement raisonnable, sa volonté particulière est habituée à suivre les inclinations sensibles ; par suite, la loi s'impose à lui comme venant d'une autre instance, c'est ce qui lui donne sa tournure impérative lorsqu'elle s'adresse à la volonté particulière. Mais cette altérité n'est qu'une apparence, due à la résistance de la sensibilité ; en réalité la loi révèle à l'homme ce qu'il veut vraiment. C'est pourquoi le commandement de la loi s'identifie avec la volonté véritable : *Sic volo, sic jubeo* (CRPr, Ak., V, 31). C'est par cette formule impérieuse, empruntée par Kant à une satire de Juvénal (VI, 223), que la volonté s'affirme à soi-même ; elle se fait autodétermination par autonomie.

Parce que la volonté ne dépend de rien d'autre pour être ce qu'elle est, elle est absolue. Elle a bien un objet – car on ne saurait vouloir sans vouloir quelque chose – mais cet objet n'est pas déterminant, il est déterminé. En ce sens, la volonté, comme fondement ultime, produit son objet. Aucune représentation ne peut empêcher la volonté de vouloir. L'entendement n'intervient donc pas, ni pour conseiller, ni pour prévenir : le devoir-être ne se laisse en rien dicter sa loi par les conditions de l'être ; au contraire, découvrant par la moralité l'étendue de sa liberté, l'homme sait ce qu'il peut dès qu'il sait ce qu'il veut (cf. CRPr, § 6, scolie).

La portée de la *Critique de la raison pratique* n'est pas seulement morale, elle est architectonique, car elle révèle l'essence de la raison. Puisque la loi que la volonté se donne à elle-même est la loi de la raison, il faut aller jusqu'à affirmer l'identité de la volonté et de la raison. Il revient au même d'affirmer que « la raison est pratique par elle seule » (*ibid.,* Ak., V, 31) et que la volonté est bonne en tant que volonté pure. *Sit pro ratione voluntas* : que (ma) volonté soit (ma) seule raison. Cette définition de la raison est de la plus haute importance pour comprendre son unité, c'est-à-dire la manière dont ses deux principaux usages, l'usage pratique et l'usage théorique, peuvent être réunis. « Le concept de la liberté [...] forme la *clef de voûte* de tout l'édifice d'un système de la raison pure, y compris de la raison spéculative » (*ibid.,* Ak., V, 3). La raison, législatrice dans le domaine pratique, s'impose à l'entendement, législateur dans le domaine théorique. Cette suprématie du pratique sur le théorique (*ibid.,* Ak., V, 119 sq.) ne signifie pas seulement que les intérêts de la morale doivent l'emporter sur ceux de la connaissance, elle fonde également une hiérarchie qui donne à l'ensemble du système de la raison son unité directrice. C'est parce que la raison est désir absolu – désir de l'inconditionné, du suprasensible, de l'idéal, de ce à quoi aucun objet sensible ne correspond – que la connaissance du sensible elle-même est ordonnée en un tout.

Néanmoins, cette subordination du théorique au pratique, de l'entendement à la raison, de la représentation à la volonté, ne suffit pas à faire de la philosophie transcendantale une métaphysique de la volonté. La raison est éminemment volonté, mais elle ne l'est pas totalement. La connaissance est subordonnée à la volonté rationnelle, mais elle ne se confond pas avec elle : pour connaître, il ne suffit pas de vouloir, ni même de penser, il faut aussi que l'objet de la connaissance soit donné dans une intuition. Cette condition sensible de toute connaissance interdit de pouvoir ramener la spontanéité *(Selbsttätigkeit)* de l'entendement à l'autodétermination *(Selbstbestimmung)* de la raison. La portée du « je pense » est donc limitée au champ des phénomènes, son unité n'a de signification que dans une synthèse sensible ; il demeure séparé de la liberté du « je veux » par un abîme infranchissable. La chose en soi, fondement de la matière de la sensation, est le terme qui échappe à toute activité de l'esprit. Le monde n'est pas le produit de ma volonté.

Du devoir-être à l'être

La pensée de Fichte est animée par la quête métaphysique d'un fondement ultime, d'un principe qui ne soit pas posé par autre chose. Le principe est une autoposition ; à partir de cette simple définition, on peut identifier le principe au Moi : « Le Moi est source de toute réalité, car il est immédiatement et absolument posé. Le concept de réalité n'est donné qu'avec et par le Moi. Mais le Moi *est*, parce qu'il *se pose*, et *se pose*, parce qu'il *est*. Par conséquent *être* et *se poser* sont une seule et même chose. Mais le concept d'*autoposition (Sichsetzen)* et celui d'*activité* en général sont aussi une seule et même chose. Ainsi toute réalité

est *active* et tout ce qui est *actif* est réalité » (WL, 1794, I, 134, trad. p. 46-47). La tâche du philosophe n'est pas de construire un système par lequel il expliquerait l'être de l'extérieur, mais de décrire l'acte par lequel le Moi donne l'être, acte qui est identique à celui par lequel le Moi se pose.

Toute la difficulté est de sortir du principe pour déterminer comment, à partir de lui, est fondé ce qui n'est pas lui, à savoir le Non-Moi. Cette relation entre le Moi et le Non-Moi est double ; d'une part le Moi est déterminé par le Non-Moi ; c'est ce qui se produit dans la représentation (intuition, perception) : le sujet est mis en relation avec un objet qui lui apparaît comme autonome, indépendant de lui. D'autre part le Non-Moi est déterminé par le Moi ; c'est le cas de la volonté, causalité par laquelle le sujet se donne ses propres objets. On retrouve dans ces deux relations symétriques entre le Moi et le Non-Moi les deux versants de la raison kantienne, théorique et pratique. Mais l'originalité de Fichte est de penser le passage de l'un à l'autre en montrant que « la raison elle-même ne peut pas être théorique, si elle n'est pas pratique » (*ibid.*, I, 264, trad. p. 135), parce que l'activité théorique de la raison ne s'explique que comme activité pratique.

La représentation ne peut s'expliquer de manière satisfaisante si on ne remonte pas jusqu'au vouloir. La représentation suppose deux choses : la passivité du sujet face à l'objet (choc surgi du dehors), mais cette passivité est elle-même conditionnée par une activité, qui est celle de l'imagination productrice. « On enseigne donc ici que toute réalité [...] est uniquement produite par l'imagination » (*ibid.*, I, 227, trad. p. 108). Cependant cette activité elle-même (celle du sujet intuitionnant) est comprise dans une relation réciproque avec la passivité dans l'objet. Elle n'est donc pas une activité absolue (« à laquelle aucune passivité dans l'objet ne correspond », *ibid.*, I, 240, trad. p. 117). Or « il est évident que l'activité objective du sujet intuitionnant ne peut avoir d'autre fondement que l'activité d'autodétermination *(Selbstbestimmung)* » *(ibid.)*, autrement dit la volonté. Le rapport originaire à l'objet n'est donc ni la perception passive, ni même la synthèse dans l'imagination, mais un effort infini. « Dans son dépassement à l'infini cet effort infini est *la condition de possibilité de tout objet* : pas d'effort, pas d'objet » (*ibid.*, I, 261-262, trad. p. 133).

Ce fondement permet de lever les difficultés du criticisme. En effet, l'*ego* transcendantal, qui n'était pour Kant qu'un titre général pour penser l'unité de la représentation, s'offre à une expérience originale, celle par laquelle le sujet s'éprouve soi-même comme voulant. La conscience de soi est la certitude de vouloir. « On affirme que le Moi pratique est le Moi de la conscience de soi originaire ; qu'un être raisonnable ne se perçoit immédiatement que dans le vouloir, et ne se percevrait pas, ni par suite ne percevrait non plus le monde, par conséquent ne serait même pas non plus une intelligence, s'il n'était un être pratique. Le vouloir est le caractère propre et essentiel de la raison [...]. La faculté pratique est la racine la plus intime du Moi, c'est elle qui a la charge de toutes les autres facultés, à elle que toutes les autres sont rattachées » (FDN, III, p. 20-21, trad. p. 37).

Ce fondement donne à la métaphysique de la volonté sa tonalité spécifique, son style. Le nom de Doctrine de la science ne doit pas induire en erreur : l'intérêt théorique n'y est pas premier ; la mise en ordre systématique est entièrement subordonnée à une décision de la volonté du penseur. La méthode synthétique remonte de condition de possibilité en condition de possibilité jusqu'à un point où l'entendement ne peut plus poursuivre la démonstration. C'est alors qu'intervient un coup de force *(Machtspruch)* de la raison : l'affirmation selon laquelle le vouloir est un absolu relève donc bien d'un acte de la volonté. Il y a une forme de pétition de principe qui tombe sous le coup d'une critique purement intellectuelle. Pourquoi s'arrêter à la volonté et ne pas remonter jusqu'à un fondement plus originaire ? La métaphysique de la volonté repose sur une décision que seule la volonté elle-même peut confirmer. Cette décision « est précisément celle sur laquelle est construite notre philosophie tout entière » (SE, IV, p. 25-26, trad. p. 30). Tout repose sur la liberté.

C'est donc uniquement parce que le penseur s'éprouve comme soumis à une exigence rationnelle qu'il déploie un système qui réponde lui-même à l'exigence métaphysique d'autojustification radicale. La métaphysique ne satisfait donc pas un besoin théorique d'explication du réel ; elle est, plus fondamentalement, la conformité de la pensée à une rectitude qui s'impose à elle comme un commandement. La pensée est la forme spirituelle du devoir. « Le seul fondement possible et ultime de toute connaissance est mon devoir » (*ibid.*, IV, p. 172, trad. p. 166). Par conséquent, les développements consacrés au droit et à l'éthique ne sont pas simplement des applications de la philosophie première : celle-ci conduit au principe, la partie pratique part de lui, et, sans ce mouvement descendant, la philosophie première ne serait pas entièrement fondée. La pensée n'est justifiée que par la vie.

La métaphysique de la volonté repose, chez Fichte, sur l'expérience que le penseur fait de sa propre volonté, expérience, éthique dans son essence, qui est le fait primitif *(Tathandlung)*. C'est toujours à cette expérience que Fichte renvoie ses contradicteurs. Toutefois, cette expérience a une portée universelle, d'une part parce qu'en elle la communauté intersubjective des hommes trouve son unité, et d'autre part parce que le monde lui-même en est le résultat. Le sujet n'aurait pas l'expérience de sa volonté s'il n'était lui-même précédé par l'intersubjectivité de la volonté générale. Cette universalisation de la volonté, Schelling la

prolonge au-delà de la communauté des hommes, jusqu'à celle de la nature tout entière.

« La source de la conscience de soi est le *vouloir*. Mais dans *le vouloir absolu*, l'esprit a immédiatement le sentiment de soi, ou il a une *intuition intellectuelle de soi-même* » (Schelling, *Opuscules...*, I, 401). Le point de départ est fichtéen, mais Schelling est rapidement conduit plus loin. L'intuition intellectuelle est non seulement l'expérience que je fais de moi-même comme acte absolu, mais aussi l'expérience que je fais du monde, puisque celui-ci est déterminé par le moi et en est le miroir. La contemplation de la nature n'est pas seulement un rapport passif à un autre, mais une saisie de l'activité secrète qui est identique dans l'idéalité de la représentation et dans la réalité de la nature. La nature « exprime elle-même, nécessairement et originairement, les lois de notre esprit et non seulement elle les exprime, mais elle les *réalise* [...] La nature doit être l'esprit visible, et l'esprit la nature invisible » (*Idées...*, II, 55-56). Or l'esprit, qui est volonté en son fond, ne peut se *voir* dans la nature que si celle-ci est aussi volonté. Le lien secret qui unit l'esprit à la nature est une volonté infinie, qui se veut soi-même. « Mais l'absolu n'est pas seulement un "se vouloir soi-même", mais un vouloir aux modes infinis, qui se trouve dans toutes les formes, dans tous les degrés et toutes les puissances de la réalité. Le monde est l'empreinte de cette volonté de soi-même éternelle et infinie » (AM, II, 362). Rassemblant les thèmes essentiels de son œuvre, Schelling peut donc écrire : « On a soutenu que c'est dans la liberté que réside l'acte ultime potentialisant par lequel toute la nature se transfigure et s'éclaire en sensation, en intelligence et enfin en volonté. En dernière instance, il n'y a pas d'autre être que le vouloir. Vouloir est l'être primordial *[Urseyn]* et c'est à lui seul que reviennent tous les prédicats de ce dernier : absence de fondement, éternité, indépendance à l'égard du temps, auto-affirmation. Tout l'effort de la philosophie ne vise qu'à trouver cette suprême expression » (RLH, VII, p. 350, trad. p. 137).

Si une même volonté traverse tous les degrés de l'être, il est impossible d'en limiter la définition à la volonté des seuls êtres raisonnables. La pensée, l'intelligence, la raison, ne sont plus des éléments constitutifs de la volonté. C'est à cette seule condition que la volonté pourra être décelée, aussi bien dans l'attraction magnétique que dans les affinités chimiques et les autres manifestations naturelles. Le rôle du philosophe de la nature n'est plus de revenir à l'expérience originelle que le sujet fait de soi, mais de définir les étapes de l'*objectivation* de la volonté, selon un processus de potentialisation. L'expérience de soi en soi est remplacée par l'intuition de soi dans l'autre, dans l'objet qui est le produit du sujet. La volonté est alors essentiellement manifestation, expression, réalisation, extériorisation. La moralité est donc une manifestation parmi d'autres du vouloir, et, dans le domaine proprement culturel qui caractérise la réalisation de l'homme, l'art est une objectivation plus adéquate. En effet, dans l'art, la volonté est absolument *créatrice* parce que son produit est un objet extérieur, en lequel s'accomplit l'identité spirituelle du réel et de l'idéel. Le monde est l'objectivation d'un esprit qui est le commencement et la fin de toutes choses.

La volonté et la vie

En marge de l'idéalisme allemand, et souvent en réaction contre lui, se développe une autre métaphysique de la volonté, celle de Schopenhauer, dont l'ouvrage fondamental, *Le Monde comme volonté et comme représentation,* paraît en 1818. Schopenhauer reprend à nouveaux frais la discussion du kantisme et parvient à la conclusion que la chose en soi, qui est le fondement des phénomènes, si elle est bien inexplicable pour un entendement borné au temps, à l'espace et à la causalité, est pourtant accessible à une expérience d'une autre nature, celle que chacun fait de soi-même, comme être *voulant*. De la volonté connue immédiatement dans le sentiment de chaque individu comme « essence intime de son propre phénomène », Schopenhauer passe à « l'essence intime de la nature tout entière » : « L'universalité des phénomènes, si divers pour la représentation, a une seule et même essence, la même qui est intimement, immédiatement et mieux que toute autre connue, celle-là enfin qui, dans sa manifestation la plus apparente, porte le nom de volonté » (MVR, § 21, p. 152).

La métaphysique est la science qui ramène toute chose à son principe ultime (« l'interprétation et l'explication du phénomène dans ses relations à son noyau intime », *ibid.*, p. 879) et, par conséquent, qui explique tous les phénomènes comme des objectivations de la volonté. Mais la volonté est elle-même inexplicable, elle ne relève pas du principe de raison ; elle est, par conséquent, « sans raison *(grundlos)* » (*ibid.*, § 23, 155 ; même expression § 24, 165 ; § 26, p. 175, 182, 184). Alors que l'idéalisme allemand a recherché le point d'identité de la volonté et de l'entendement, de la nature et de l'esprit, Schopenhauer découvre une volonté fondamentalement aveugle : « La volonté agit encore là où elle n'est pas guidée par la connaissance » (*ibid.*, § 23, 157). La volonté est *potentia cæca* (formule empruntée à Vanini, *ibid.*, suppl., chap. XXIII, p. 1008). Pour la métaphysique antérieure, expliquer le monde par la volonté, c'est en faire un phénomène spirituel. Pour Schopenhauer, c'est l'inverse : l'esprit n'est qu'une forme secondaire, un épiphénomène, lié à l'illusion de l'individuation. En revanche, la volonté est plus proche de son essence obscure lorsqu'elle se manifeste dans la nature dans ses degrés les plus bas, la gravitation, les phénomènes biologiques élémentaires. La volonté est la force qui pousse tout ce qui est à occuper de l'espace, à

investir la matière. On peut aussi l'appeler la vie : « Comme ce que la volonté veut, c'est toujours la vie, c'est-à-dire la pure manifestation de cette volonté, dans les conditions convenables pour être représentée, ainsi c'est faire un pléonasme que de dire : "la volonté de vivre" *(Wille zum Leben)*, et non pas simplement la "volonté", car c'est tout un » (*ibid.*, § 54, 350).

Alors que la volonté apparaissait à Kant comme bonne dans son essence, elle est au contraire pour Schopenhauer le mauvais destin du monde. Car la force obscure qui pousse l'être vers la vie s'accompagne d'une lutte incessante pour l'existence. Voulant toujours, et ne pouvant que vouloir, la volonté est une poursuite sans fin d'un terme indéterminable, et donc nécessairement hors d'atteinte. « L'absence de tout but et de toute limite est, en effet, essentielle à la volonté en soi, qui est un effort sans fin » (*ibid.*, § 29, 215). « La volonté, à tous les degrés de sa manifestation, du bas jusqu'en haut, manque toujours totalement d'une fin dernière, désire toujours, le désir étant tout son être ; désir que ne termine aucun objet atteint, incapable d'une satisfaction dernière, et qui pour s'arrêter a besoin d'un obstacle, lancé qu'il est par lui-même dans l'infini » (*ibid.*, § 56, 390). Par conséquent, « la souffrance est le fond de toute vie » (*ibid.*, § 56, 393).

Si tout est volonté, elle n'est plus la volonté de *personne*. Un résultat fondamental de la métaphysique de la volonté est la dissociation de la volonté et de l'individuation. La volonté de l'individu n'est qu'un degré parmi d'autres de l'objectivation du vouloir-vivre ; autrement dit, l'individu qui croit vouloir *lui-même* est victime d'une illusion. La volonté cesse d'être liée à la certitude par laquelle l'*ego* prend conscience de lui-même, et donc à la liberté. Fond obscur du monde, elle n'est pas un sujet qui veut ; elle est subie par l'individu. La volonté est tout, mais, d'une certaine manière, elle ne veut rien. Trouver la volonté dans la nature, ce n'est pas en découvrir l'esprit caché ; la volonté n'a rien de spirituel. La conséquence morale est que la volonté doit être niée pour que le monde puisse être sauvé de la répétition, qui est souffrance. La métaphysique de la volonté aboutit à ce que Nietzsche a appelé le nihilisme.

La critique de la métaphysique passe chez Nietzsche par une déconstruction de l'édifice du moi, que son unité s'affirme comme « je pense » ou comme « je veux ». De même qu'il est impossible de rattacher l'ensemble des états mentaux à la certitude immédiate d'un sujet (cf. BM, aph. 16), de même, « la volonté est quelque chose de *complexe*, dont l'unité est purement verbale, et c'est uniquement dans l'unicité du mot que se dissimule le préjugé populaire qui a trompé la vigilance des philosophes » (*ibid.*, aph. 19). Schopenhauer lui-même aurait été trompé par l' « euphorie du sujet voulant » *(ibid.)* au point de faire de la volonté une chose en soi. Si Schopenhauer avait dépouillé la volonté de tous les attributs de l'autonomie et de l'ipséité, c'était pour mieux la poser comme fond véritable dont toutes les objectivations sont autant d'apparences. Or comprendre, pour répondre à un besoin métaphysique, la volonté comme une essence cachée, c'est en manquer la réalité même, qui est d'être *apparence*. « L'*apparence*, au sens où je l'entends, est la véritable et l'unique réalité des choses [...]. Un nom précis pour cette réalité serait "la volonté de puissance", ainsi désignée d'après sa structure interne et non à partir de sa nature protéiforme, insaisissable et fluide » (FP, OPC, XI, p. 391). La volonté de puissance (« volonté première de devenir plus fort », *ibid.*, XIV, p. 138) n'est pas la recherche de la domination, mais la manifestation de la domination dans un rapport par lequel celle-ci, cherchant à s'accroître, s'accroît effectivement. « Ce que l'homme veut, ce que veut la plus infime parcelle d'un organisme vivant, c'est un surcroît de puissance » *(ibid.)*.

Le paradoxe de la critique nietzschéenne de la métaphysique de la volonté est que, une fois opéré le double renversement par lequel l'apparence est reconnue comme réalité ultime et la volonté dépossédée de son titre à l'absolu, on retrouve les formules métaphysiques : « L'essence la plus intime de l'être est la volonté de puissance » (*ibid.*, XIV, p. 58). Cependant, cette volonté n'est plus un fond absolu car elle est définie dans un incessant rapport de forces : la réalité est ce rapport même, par lequel le plus fort exerce sur le plus faible sa domination, lui impose son commandement. L'apparence est la volonté en action, c'est-à-dire en création. Schopenhauer avait bien noté la nécessité de la répétition par laquelle ne cesse de se manifester la volonté. Mais il a immédiatement interprété ce phénomène en un sens métaphysique, en le dépréciant, et en faisant de la volonté un mal, une absurdité. Il était prisonnier de la recherche du coupable qui guide la métaphysique de la volonté (cf. CI, OPC, VIII, 94). Mais le devenir est innocent ; la domination de la volonté est créatrice. La volonté ne veut rien, elle commande ; mais cette absence de but est donation, et non pas aveuglement cruel. « La volonté est un créateur » (Z, II[e] partie, « De la rédemption »). L'inversion des valeurs se traduit par un changement de signe de la volonté, du négatif au positif, du malheur à la joie ; le salut n'est plus l'affranchissement de la volonté, c'est au contraire la volonté créatrice qui affranchit de la souffrance. « Mon vouloir me vient toujours comme ce qui me libère et m'apporte la joie. Vouloir libère : telle est la véritable doctrine de la volonté et de la liberté » (*ibid.*, « Sur les îles bienheureuses »).

La volonté prend chez Nietzsche un sens opposé à celui qu'elle avait dans l'idéalisme allemand : elle n'est plus l'auto-affirmation qui constitue le sujet libre, elle est au contraire l'épreuve de

la dissolution de toute unité dans la plasticité créatrice du devenir. Entre ces extrêmes, la métaphysique épuise ses formes et ses figures. La modernité annoncée par Nietzsche est marquée par la pluralité des volontés en jeu au sein d'un sujet qui ne parvient plus à énoncer qui il est. La psychanalyse a consacré l'éclatement du moi. Comment alors donner un sens à la prescription morale, si elle ne peut plus s'adresser à une volonté responsable ? La fin de la métaphysique de la volonté ne pose-t-elle pas de manière aiguë le problème des fondements de la morale ? Trois voies s'offrent à la modernité. La première approfondit avec Nietzsche le sens tragique de l'existence. La seconde consiste à réaffirmer en un sens néo-kantien le caractère absolu de la décision – on retrouve ainsi chez un auteur comme Husserl, en particulier dans la *Philosophie première*, des accents fichtéens ; à cette voie peut également être rattachée une tradition française néo-kantienne, de Renouvier à Paul Ricœur, en passant par Lequier, Lavelle et Nabert. La troisième voie, représentée par des auteurs comme Leo Strauss ou Hannah Arendt, considère que le primat de la volonté entraîne la modernité dans une crise de l'éthique, car il conduit soit au formalisme, soit à l'arbitraire – la volonté étant par elle-même, incapable de donner un *contenu* à son exigence normative. Cette crise a sa source dans le principe kantien selon lequel la volonté, bonne par elle-même, serait la source du droit et du juste. Il faudrait alors se tourner vers les Anciens, pour redonner un sens à la recherche du bien en soi, des valeurs éternelles.

► FICHTE, *Les Principes de la doctrine de la science* [WL, 1794], *Fichtes Werke*, t. I, trad. A. Philonenko, 2e éd., Paris, Vrin, 1980 ; *Fondement du droit naturel* [FDN], *Fichtes Werke*, III, trad. A. Renaut, Paris, PUF, 1984 ; *Système de l'éthique* [SE], *Fichtes Werke*, IV, trad. P. Naulin, Paris, PUF, 1986. — HEIDEGGER M., *Schelling*, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977 ; *Nietzsche*, I et II, trad. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971. — HENRY M., *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985. — HUSSERL E., *Philosophie première*, 2 vol., trad. Arion L. Kelkel, Paris, PUF, 1970. — KANT E., *Critique de la raison pure* [CRP], Akademie-Textausgabe, t. III, trad. in *Œuvres philosophiques*, t. I, Paris, Gallimard « Pléiade », 1980 ; *Fondements de la métaphysique des mœurs* [FMM], Akademie-Textausgabe, t. IV, trad. in *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard « Pléiade », 1985 ; *Critique de la raison pratique* [CRPr], Akademie-Textausgabe, t. V, trad. in *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard « Pléiade », 1985. — LAVELLE L., *De l'intimité spirituelle*, Paris, Aubier-Montaigne, 1955. — LEQUIER J., *Œuvres complètes*, Neuchâtel, La Baconnière, 1952. — NABERT J., *L'Expérience intérieure de la liberté*, Paris, PUF, 1923, 1994. — NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra* [Z], éd. bilingue, 2 t., Paris, Aubier-Flammarion, 1969 ; *Par-delà bien et mal* [BM], trad. C. Heim, in *Œuvres philosophiques complètes* [OPC], t. VII, Paris, Gallimard, 1971 ; *Le Crépusucule des idoles* [CI], in *Œuvres philosophiques complètes*, t. VIII, Paris, Gallimard, 1974 ; *Fragments posthumes* [FP], in *Œuvres philosophiques complètes*, t. XI et t. XIV, Paris, Gallimard, 1982 et 1977. — RICŒUR P., *Philosophie de la volonté*, t. 1, *Le Volontaire et l'Involontaire*, t. 2, *Finitude et Culpabilité*, Paris, Aubier, 1950, 1960. — SCHELLING, *Opuscules pour éclairer l'idéalisme de la Doctrine de la science* (1796-1797), *Schellings Werke*, I, 343-473 ; *Idées pour une philosophie de la nature*, *Schellings Werke*, II, 75-343 ; *De l'Âme du monde* [AM], *Schellings Werke*, II, 345-584 ; *Système de l'idéalisme transcendantal* [SIT], *Schellings Werke*, III, 327-634 (trad. Ch. Dubois, Louvain, Peeters, 1978) ; *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine* [RLH], *Schellings Werke*, t. VII, p. 331-416 (trad. J.-F. Courtine et E. Martineau, Paris, Gallimard, 1980). — SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation* [MVR], trad. A. Burdeau, Paris, PUF, 1966 ; *De la volonté dans la nature*, trad. E. Sans, Paris, PUF, 1969.

Yves-Jean HARDER

→ *Action*, *Autonomie*, *Caractère*, *Causes de l'action* ; *Kant*, *Libre arbitre et déterminisme*, *Nietzsche* ; *Schelling*, *Schopenhauer* ; *Sentiments* ; *Vitalisme*.

W-X

WALZER Michaël, né en 1935

M. Walzer est né à New York en 1935. Après des études dans les Universités Brandeis, Cambridge puis Harvard, il a enseigné la philosophie politique à Harvard et Princeton. Il s'est engagé très tôt politiquement, dans le mouvement en faveur des droits civiques, puis contre l'intervention américaine au Vietnam. Il est coéditeur de la revue *Dissent.*

L'interrogation morale sous-tend constamment la réflexion de l'auteur : Que peut-on attendre du citoyen démocratique ? À quelles conditions une amélioration des sociétés libérales est-elle possible ? Sa méthode est fondée sur l'analyse historique. Le caractère pour une part inductif de l'argumentation qui en découle apparaît aussi bien dans les premiers écrits (*La Révolution des saints*, sa thèse de 1965 sur le puritanisme en Angleterre ; *Guerres justes et injustes* [1974], l'ouvrage de réflexion morale sur les relations internationales, *Régicide et révolution* [1977], sur les procès de Charles Ier d'Angleterre et Louis XVI) que dans *Sphères de justice* (1983), consacré à la justice sociale. D'où un style propre en philosophie politique, « conversationnel, non agressif et suggestif », qualifié de « peinture impressionniste » par opposition au « plan d'ingénieur » d'une construction comme celle de Rawls (J. Carens, in *Pluralism, Justice and Democracy*, p. 45-66).

L'angle d'approche est d'abord l'observation des rapports de force dans une société, et de façon dérivée une interrogation sur les fondements du pouvoir politique. En effet, l'analyse du vivre-ensemble permet de creuser l'articulation entre les conceptions éthique et religieuse dominantes et l'ordre politique. Cette relation, centrale dans la thèse sur le puritanisme, est plus précisément traitée dans *Obligations* (1970), puis dans une relecture social-démocrate du livre de l'Exode, *de l'Exode à la liberté* (1985), et dans les ouvrages collectifs sur la pensée politique juive.

La perspective est sociologique avant d'être psychologique. L'auteur tente de définir les comportements sociaux, les institutions et les valeurs morales caractéristiques d'une culture. De ce fait, l'être humain est compris d'emblée comme un être social, appartenant à un groupe spécifique, qui lui confère un système de références et de représentations, et la possibilité d'être reconnu par ses pairs dans l'un ou l'autre domaine de son existence. Il se caractérise par le respect de soi.

Enfin, une attention particulière est portée au rôle des intellectuels et des critiques sociaux. Social-démocrate, Walzer se distancie de l'orthodoxie marxiste incapable de prendre en compte la complexité et la pluralité des dimensions de l'existence. Il défend les thèses libérales de la séparation entre les différentes sphères dans lesquelles se déroule la vie humaine, et de la valorisation de l'autonomie humaine, comme conditions d'une société plus juste et solidaire.

Au fond, la démarche est descriptive et prescriptive : décrire la réalité d'une société, l'interpréter, pour fournir aux acteurs sociaux, de l'intérieur, les moyens d'une amélioration de son état.

Cette perspective méthodologique correspond à des options philosophiques. Walzer se caractérise comme libéral communautarien. Par son refus de la perspective libérale d'une primauté du juste sur le bien, perspective commune aux utilitaristes et aux rationalistes kantiens, il se situe dans la mouvance communautarienne. Mais il entend également se trouver à distance d'un communautarisme conservateur. « Certaines cultures sont très contraignantes et appellent un correctif individualiste. Mais quand l'individualisme est tout-puissant, la société a besoin du correctif de la communauté et de la cohésion culturelle » (*Courrier de l'Unesco*, 2000). Sa vision du sujet humain rejoint celle du Canadien Charles Taylor : l'être humain ne peut accéder à lui-même que dans une perspective morale et spirituelle. Il reconnaît des « hyperbiens », des valeurs, des modes de vie qui sont pour lui incomparablement supérieurs aux autres, qui font l'objet « d'évaluations fortes » de sa part, et qui donnent sens à son existence. Dans

ce cadre, la question de la justice ne se pose pour chaque société qu'à partir de ses appréciations, éventuellement multiples, des différentes composantes de l'existence humaine, et donc à partir de sa culture. Le problème, en partie éludé par Walzer, est alors celui de la compatibilité entre des exigences pouvant apparaître contradictoires à un même individu ; la position de Walzer tend à établir les conditions d'un respect des différents domaines de l'existence, en évitant qu'une seule sphère « phagocyte » les autres. Mais il peut demeurer une secrète tension entre l'engagement religieux visant à inspirer la personne dans toutes ses activités et la sphère juridico-politique qui établit les règles extérieures du vivre-ensemble. On peut regretter que l'approche de Walzer, qui laisse de côté la dimension psychologique et met l'accent sur la pluralité et la division du moi (dans le but de prévenir toute approche totalisante), ne considère pas davantage la façon dont se forme son unité, notamment à travers la conscience morale.

L'art du civisme : une reconnaissance des sources morales et religieuses de la citoyenneté démocratique

L'approche généalogique de la citoyenneté démocratique amène Walzer à souligner le caractère propre au civisme libéral – laïque, défenseur des droits inaliénables des consciences – tout en indiquant ses multiples racines enchevêtrées : la conception biblique de la libération d'un peuple et de l'alliance dans la relation à la Transcendance, la conception antique du civisme, comme participation à la recherche d'une vie commune juste et bonne, la conception moderne du contrat. Ces sources plurielles engendrent des manières différentes de penser la dimension morale de la citoyenneté : par le recours ou non à des principes universels et/ou transcendants, par le primat donné à l'engagement individuel ou à l'appartenance à un collectif... Peut-on éviter, comme le suggère Walzer, le libertarisme individualiste oublieux de ses origines et le recours nostalgique à des identités figées, pour permettre une organisation sociale plus juste et plus respectueuse de la dignité de tous ?

Thick and thin : *une morale universelle fine déduite des morales particulières épaisses*

Dans l'ouvrage de 1994 *Thick and Thin*, Walzer précise sa conception de la morale, en étendant à tous les citoyens la capacité à devenir des critiques sociaux.

La morale fine, « thin », est constituée par certains principes universels, comme la vérité ou la justice. Sur de telles valeurs, selon Walzer, tous les êtres humains s'accordent « en gros », le plus souvent de façon négative, comme lors des manifestations populaires à Prague en 1989, contre le système communiste. Ces principes témoignent d'une solidarité humaine fondamentale. « Il n'y a pas grand-chose de plus important que la vérité et la justice, comprises de façon minimale. [...] Dans le discours moral, la finesse et l'intensité vont ensemble, alors qu'avec l'épaisseur viennent le compromis, la complexité et le désaccord » (*Thick and Thin*, 6).

La morale épaisse est particulière à chaque culture (comme système de significations intersubjectives partagées). Quant au rapport entre les deux morales, il est faux de considérer que la morale fine puisse être conçue comme le fondement à partir duquel se construiraient des morales épaisses différenciées. Nous n'avons accès aux principes universels que par la médiation des cultures. « Le maximalisme précède le minimalisme » (*ibid.*, 13), défend Walzer. Il s'agit donc de contester une vision uniquement procédurale de l'éthique, qui viserait à mettre en place les fondements abstraits communs à toutes les éthiques particulières. En réalité, les procédures relèvent toujours de conceptions culturelles données. Walzer conduit l'analyse à travers la notion de justice distributive, qui articule une perspective minimaliste et une perspective maximaliste. Il reprend la formule de *Sphères de justice*, qui avait été dénoncée comme relativiste : « La justice distributive est relative aux significations sociales. » La notion de justice fait référence à une valeur universellement partagée, d'où son lien avec une conception minimale de la morale ; en même temps, les distributions des biens considérées comme justes dans une communauté dépendent des significations attachées à ces biens, significations variant en fonction des cultures et des époques.

Cette compréhension de la morale suppose le débat et l'activité du plus grand nombre dans la cité. Elle vise à renforcer les solidarités locales, sans renoncer à une solidarité à la fois moins intense et plus large. Il faut donc considérer la nature du lien social planétaire envisagé par Walzer. Il concerne principalement l'engagement des citoyens à des fins humanitaires, pour défendre l'intégrité physique de personnes ou de groupes. La réflexion sur l'engagement politique et militaire prédomine.

L'universel réitératif : la recherche d'un pluralisme mondial tolérant

De l'Exode à la liberté présente l'Exode comme une source majeure de la pensée et de la pratique politique occidentales, révolutionnaire notamment. L'expérience de libération d'une situation d'oppression et de corruption peut et doit être effectuée à nouveaux frais par les hommes qui cherchent à devenir collectivement libres et responsables. Cette idée de réitération de l'Exode traverse, selon Walzer, toute l'histoire de l'Occident.

Elle est liée au statut du récit biblique lui-même, histoire de la libération d'un peuple, devant être lue et interprétée au sein d'une tradition vivante. Pour Walzer, ce récit a pu être réapproprié non seulement par la tradition religieuse, juive

ou chrétienne, mais aussi par la tradition politique occidentale, qui l'a largement laïcisé. En effet, ce qui est raconté n'est pas seulement l'action de Dieu dans le devenir d'un peuple, mais aussi l'engagement humain dans une histoire politique. D'autre part, l'idée de réitération est inscrite dans la trame du récit : il n'y a qu'une sortie d'Égypte et qu'une alliance au Sinaï – à cet égard l'Exode se distingue de maintes conceptions cycliques de l'histoire. Mais l'Exode manifeste combien la liberté est conditionnelle, soumise au consentement sans cesse réactualisé des membres du peuple. L'alliance doit être renouvelée d'une génération à l'autre. La notion de réitération d'une expérience apparaît donc comme constitutive de la condition humaine, inscrite dans une histoire devant être librement réassumée. Ceci permet de combiner la liberté humaine et l'appartenance à une tradition.

Dans cette conception, toute perspective surplombante n'est pas absente, puisque l'idée même de réitération est le dénominateur commun qui permet l'interprétation des différentes expériences selon un même modèle. Mais c'est de l'intérieur, et non pas d'un point de vue extérieur, qu'une morale peut s'auto-évaluer, en référence aux expériences des autres. L'universel réitératif est universel dans la mesure où il met en relation les différentes cultures avec leur code moral propre et permet de repérer les éléments réitérables de l'une à l'autre.

Le vrai problème actuel, pour Walzer, n'est pas la reconnaissance de principes ou de valeurs abstraits, mais bien leur incarnation dans des existences qui les reconnaissent et les développent. Ce souci concret lui fait dénoncer le décalage entre les principes affichés et les injustices que la société génère et reproduit. Il adopte quelques positions très nettes, concernant les moyens d'un vrai respect des personnes : ainsi l'idée qu'il faille accorder l'accès à la citoyenneté aux travailleurs étrangers qui participent à la vie économique ; ou la nécessité d'une interrogation collective à propos de la répartition des travaux pénibles et dégradants.

De plus, c'est au nom de l'effectuation du concept du respect de soi dans une société que peuvent être critiquées les pratiques des minorités qui vont à l'encontre de ce principe : l'exemple de l'interdiction de l'excision en France illustre les limites à la tolérance, au « respect de la diversité culturelle », quand celle-ci aboutit à la violation de l'intégrité et à la non-protection des personnes (*Traité sur la tolérance*, 94-96). Walzer introduit donc dans sa conception de la justice, fondée sur les significations partagées des membres de la société où elle se déploie, un critère d'appréciation interne de celles-ci. Les dimensions légales et morales ne s'identifient pas, et les valeurs incarnées dans un groupe peuvent faire l'objet de réévaluations. Walzer note d'ailleurs combien la participation de minorités ethniques ou religieuses à la vie sociale les contraint à plus de tolérance à l'égard de comportements différents : cette tolérance peut prendre différentes formes, et se décliner, de l'indifférence à l'égard d'autrui à une ouverture critique au témoignage propre de l'universel qu'il porte. Là est sans doute pour Walzer le vrai défi du pluralisme. Comment penser un niveau supérieur d'exigence morale ? En écho à la *Lettre sur la tolérance* de Locke, peut-on passer de la simple tolérance, c'est-à-dire du respect neutre des biens et convictions d'autrui, à « la bienveillance et la bonté » ? Ce qui est proposé entre citoyens d'un même État est-il envisageable entre citoyens d'États différents, à un niveau proprement politique ?

Pour Walzer, le terme de « citoyen du monde » n'est pas pertinent, au moins au sens globalement kantien. Walzer s'accorderait sans doute sur sa signification stoïcienne, la participation à une commune condition humaine, qui n'enlève pas l'attention préférentielle à son pays et à ses proches. Je suis toujours citoyen d'une nation particulière ; et c'est par cet ancrage particulier que je peux devenir membre d'une société internationale.

L'émergence d'un civisme cosmopolitique

Comment favoriser le développement des solidarités à tous les niveaux, dans la prise de conscience accrue des inégalités mondiales ? L'acquisition de la *phronesis* aristotélicienne, du jugement moral bien pesé, passe par la reconnaissance des valeurs de sa tradition, rendant possible l'accueil de l'autre : « De cette discussion il ne peut rien résulter, si chaque partie prenante n'admet pas que d'autres universels en puissance sont enfouis dans des cultures tenues pour exotiques. » Cette proposition de Paul Ricœur (*Soi-même comme un autre*, p. 336) semble bien s'appliquer à la démarche proposée par Walzer : pour ce dernier, il est illusoire de penser créer une vision cosmopolitique commune. Le seul cosmopolitisme qui vaille est celui d'un citoyen activement inséré dans un tissu local, et par là ouvert à la rencontre d'autres expériences singulières. C'est sans doute l'intensité de ses engagements variés, et la manière de les discuter avec d'autres, dans sa petite sphère, qui peut le rendre d'autant plus capable d'accueillir l'altérité et de façonner sa conscience aux dimensions du monde.

Cette perspective rejoint au niveau individuel ce qu'au niveau collectif Walzer intitule « l'universalisme de basse altitude » ; celui-ci consiste, pour les membres d'une tradition donnée, à observer le comportement des autres collectivités au sein de l'État et à s'enrichir de cette diversité, susceptible de contribuer à une amélioration mutuelle des traditions (comme ce fut le cas pour les rapports entre la loi juive et la « loi des Gentils » au Moyen Âge) : « Cette façon de reconnaître la valeur morale possible de ce que les autres pensent et font est un trait crucial de l'universalisme de basse altitude, lequel

surgit au sein de la tradition. » Et de proche en proche, pourrait émerger la condition d'une paix entre les traditions : « Quand les chauvinismes sont dépassés, qu'on arrive à s'entendre par-delà les frontières et qu'il ne s'agit pas simplement d'accord pour résoudre un problème particulier mais d'ententes morales sur la façon d'agir dans le monde, il me paraît juste de parler de commencement d'universalisme » (« Universalisme et valeurs juives », *Raisons politiques*, p. 75-76).

● *La Révolution des saints. Éthique protestante et radicalisme politique* (The Revolution of the Saints, Harvard Univ. Press, 1965), Paris, Belin, 1988, trad. V. Giroud. — *Obligations : Essays on Disobedience, War and Citizenship*, Harvard Univ. Press, 1970. — *Régicide et révolution. Le procès de Louis XVI* (*Regicide and Revolution*, Cambridge Univ. Press, 1974), Paris, Payot, 1989, trad. J. Debouzy et A. Kupiek. — *Guerres justes et injustes* (*Just and Unjust Wars*, New York, Basic Books, 1977), Paris, Belin, 1999, trad. de S. Chambon et A. Wicke. — *Sphères de Justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité (Spheres of Justice*, New York, Basic Books, 1983), Paris, Le Seuil, 1997, trad. P. Engel. — *De l'exode à la liberté. Essai sur la sortie d'Égypte (Exodus and Revolution*, New York, Basic Books, 1985), Paris, Calmann-Lévy, 1986, trad. M. Pouteau. — *Critique et sens commun. Essai sur la critique sociale et son interprétation* (*Interpretation and Social Criticism*, Harvard Univ. Press, 1987), Paris, La Découverte, 1990, trad. de Joël Roman. — *La critique sociale au XXᵉ siècle. Solitude et solidarité (The Company of Critics*, Basic Books, 1988), Paris, Métailié, 1996, trad. de S. MacEvoy. — *Thick and Thin : Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame Press, 1994. — *Pluralism, Justice and Equality*, « Response », p. 281-297, Oxford Univ. Press, 1995. — *Traité sur la Tolérance* (*On Toleration*, Yale Univ. Press, 1997), Paris, Gallimard, 1998, trad. de C. Hutner. — *Pluralisme et démocratie*, Paris, Esprit, 1997. — *The Jewish Political Tradition*, vol I. *Authority*, co-edited with Menachem Lorberbaum, Noam Zohar and Yair Norberbaum, Yale Univ. Press, 2000.
« Political action : The problem of Dirty Hands », *Philosophy and Public Affairs,* 1973, vol. 2, nº 2, p. 160-180. — « Philosophy and Democracy », *Political Theory*, 1981, p. 379-399. — « The Idea of Civil Society », *Dissent*, 1991, p. 293-304. — « Multiculturalism and Individualism », *Dissent*, 1994. — « De l'anarchie à l'ordre mondial : sept modèles pour penser les relations internationales », *Esprit*, mai 2001. — « Universalisme et valeurs juives », trad. P.-E. Dauzat, *Raisons politiques*, Paris, Presses de Sciences Po, août 2002. — « Five Questions about Terrorism », *Dissent,* Winter 2002. — « The Argument about Humanitarian Intervention », *Dissent,* Winter 2002.

► BERTEN A., DA SILVEIRA P. & POURTOIS H. dir., *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997. CANTO-SPERBER M., *Le Socialisme libéral. Une anthologie : Europe - États-Unis*, Paris, Esprit, 2003. — DWORKIN R., *Une question de principe* (*A Matter of Principle*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1985), Paris, PUF, 1996, chap. 10 : « Ce que la justice n'est pas », p. 267-274, trad. A. Guillain. — HUNYADI M., *L'Art de l'exclusion. Une critique de Michaël Walzer*, Paris, Le Cerf, 2000 — LACROIX J., *Michaël Walzer. Le pluralisme et l'universel*, Paris, Michalon, 2001. — LOCKE J., *Lettre sur la tolérance*, 1686. — MAC INTYRE A., *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* (*Whose Justice ? Which Rationality ?*, London, Univ. of Notre Dame Press, 1988), Paris, PUF, 1993, trad. M. Vignaux d'Hollande. — MILLER D. & WALZER M. dir., *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford Univ. Press, 1995. — RAWLS J., *Théorie de la Justice* (*A Theory of Justice*, New York, Oxford Univ. Press, 1971), Paris, Le Seuil, 1987, trad. C. Audard. — RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990 ; *Le Juste*, Paris, Esprit, 1995. — ROMAN J., « Droit et communauté : Michaël Walzer », in *La Force du droit*, sous la dir. de P. Bouretz, Paris, Esprit, 1991 — TAYLOR C., *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne* (*Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1989), Paris, Le Seuil, 1998, trad. C. Mélançon. — WARNKE G., « Rawls, Habermas and real talk : a reply to Walzer », « Social interpretation and political theory : Walzer and his critics », *The Philosophical Forum*, vol. XXI, nº 1-2, Fall-Winter 1989-1990, p. 197-203 ; 204-226.

Cécile RENOUARD

→ *Communautarisme ; Connaissance morale ; Économie ; Justification ; Relations internationales ; Tolérance.*

WEBER Max, 1864-1920

Max Weber est d'abord, avec Vilfredo Pareto et Émile Durkheim, un des fondateurs de la sociologie moderne, dont l'œuvre porte, pour l'essentiel, sur la sociologie de la religion, sur la place de l'économie dans les sociétés humaines et sur l'épistémologie des sciences sociales. Philosophiquement, Weber se rattache au grand courant de la « philosophie critique de l'histoire », qui s'est efforcé, à la suite de Wilhelm Dilthey et de Heinrich Rickert, de transposer la problématique criticiste dans la réflexion sur l'histoire et sur les sciences sociales. Pour Dilthey et Rickert, les sciences humaines (ou « sciences de l'esprit ») se distinguent des « sciences de la nature » par la priorité donnée à l'analyse des significations (« compréhension ») sur celle des relations causales (« explication ») et par la place qu'y prend le « rapport aux valeurs », l'activité scientifique ; Weber poursuit cette réflexion mais il l'infléchit dans un sens qu'on pourrait dire « positiviste », parce qu'il se veut neutre dans les questions métaphysiques : la réflexion wébérienne vise moins à élucider les *fondements* des sciences humaines qu'à montrer quelles parties de la science historique sont susceptibles d'objectivité. Elle entraîne une réévaluation de l'explication causale (qui permet de *vérifier* la pertinence des analyses compréhensives) et conduit à distinguer la question de l'universalité de la science de celle de la synthèse entre les différents systèmes de valeurs (Aron, *La Philosophie critique de l'histoire* ; Raynaud, 1987). Cette réflexion épistémologique a une contrepartie pratique, par laquelle l'œuvre de Max Weber n'appartient pas seulement à l'histoire des sciences sociales, mais aussi à celle de la philosophie morale, car il est communément considéré comme le plus éloquent représentant du « décisionnisme » moral (et poli-

tique) : tout en réservant la possibilité d'une *objectivité théorique* dans les sciences sociales, Weber aurait refusé l'idée que les questions pratiques sont susceptibles de vérité, pour affirmer qu'elles relèvent ultimement d'un choix libre ou arbitraire entre des « valeurs » à la fois subjectives et mutuellement incompatibles. Ce *topos* se rencontre chez les penseurs les plus divers, de Leo Strauss à Jürgen Habermas, pour illustrer la solidarité de fait qui lierait deux tendances apparemment opposées de la pensée contemporaine : la distinction wébérienne entre les « faits » et les « valeurs », qui sous-tend la prétention des sciences sociales à la neutralité morale, aurait pour contrepartie un « irrationalisme » pratique, qui cantonne la raison dans la recherche des *moyens* et qui lui interdit de déterminer les *fins* de l'action. D'un autre côté, cependant, Max Weber apparaît aussi comme un maître de l'analyse morale, et qui est pour cela servi par sa conscience aiguë des alternatives fondamentales qui définissent la condition humaine : si réticent qu'on soit à l'égard des positions philosophiques de Weber, il est difficile de rester insensible à l'évocation de la figure du puritain dans *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme* ou de refuser toute pertinence à la distinction entre l' « éthique de la conviction » et l' « éthique de la responsabilité » (*Le Savant et le Politique,* éd. de 1963). Plutôt que de discuter d'emblée du bien-fondé (ou de la réalité) de l' « irrationalisme » pratique de Weber, on a choisi ici de partir de la manière dont celui-ci décrit les paradoxes de l'action, avant d'examiner les relations entre ses conceptions morales et son œuvre sociologique et de discuter les interprétations les plus marquantes dont son œuvre a été l'objet.

Conviction et responsabilité

L'analyse la plus célèbre que Max Weber ait consacrée aux problèmes pratiques se trouve dans la conférence « Le métier et la vocation de politique » (*Politik als Beruf,* 1919), où il développe notamment la célèbre distinction entre l' « éthique de la conviction » *(Gesinnungsethik)* et l' « éthique de responsabilité » *(Verantwortungsethik),* qui provient d'une différence d'attitude en face du problème des conséquences *prévisibles* de l'action humaine. Là où le partisan de l'éthique de conviction « ne se sent "responsable" que de la nécessité de veiller sur la flamme de la pure doctrine afin qu'elle ne s'éteigne pas », le partisan de l'éthique de responsabilité estime au contraire impossible de « se décharger sur les autres des conséquences de sa propre action », et il accepte donc d'en être comptable. De manière significative, les exemples et le langage choisis par Weber pour illustrer la distinction entre les deux éthiques relèvent à la fois de la *religion* et de la *politique* : du côté de la « conviction », on va du sermon sur la Montagne au pacifisme moderne ; du côté de la « responsabilité », on trouve toutes les tentatives, traditionnelles ou modernes, pour faire une place aux exigences propres de la politique à côté, ou à l'intérieur, de celles de la religion et de la morale. Par ailleurs, Weber prend soin de récuser toute interprétation « généalogique » vulgaire des positions morales (le problème *n'est pas* ici celui des raisons que peuvent se donner la faiblesse humaine, l'égoïsme ou la soif de puissance, mais bien celui des exigences qui peuvent s'imposer à une conscience sérieuse : *Le Savant et le Politique*, éd. citée, 166-168) ; c'est d'ailleurs pour cela que Weber prend bien soin de distinguer les tenants authentiques des deux morales de leurs caricatures cyniques ou irresponsables (*ibid.*, 164 et 183). Enfin, si les deux attitudes sont ou peuvent paraître contradictoires dans leurs principes, elles doivent néanmoins pouvoir être conciliées ; « L'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité ne sont pas contradictoires, mais elles se complètent l'une l'autre et constituent ensemble l'homme authentique, c'est-à-dire un homme qui peut prétendre à la "vocation politique" » (*ibid.*, 183). De là découlent les hésitations des interprètes de Weber, qui oscillent entre l'idée d'un Weber *irrationaliste* (qui considérerait que le choix entre les deux attitudes morales est dans son fond arbitraire) et celle d'un Weber *éclectique,* qui se contenterait d'affirmer la nécessité pratique d'une synthèse, sans en démontrer la possibilité. C'est cette alternative que l'on s'efforcera de dépasser ici, pour montrer que, *tant que l'on se place du point de vue intramondain,* le choix de l'attitude juste n'est pas libre et encore moins arbitraire, parce que les deux formes d'éthique sont en fait explicitement *hiérarchisées.* Pour comprendre cela, néanmoins, il faut d'abord considérer les *figures* mises en scène par Max Weber, avant même de discuter ses arguments.

L'éthique de la conviction est évoquée à travers trois figures distinctes, qui correspondent à des attitudes différentes en face de la politique. La première est celle de la *sainteté* ou de la pureté du cœur, telle que l'expriment les formules évangéliques du sermon sur la Montagne, ou encore l'idéal indien (et bouddhiste) de la non-violence. La deuxième, assez semblable à la « belle âme » de Hegel, invoque contre les violences de la politique les idéaux de la morale « pure » sans pour autant renoncer à agir dans le monde. La troisième, enfin, qui permet de faire comprendre comment les deux morales peuvent se combiner, est celle de l'homme pleinement conscient de ses responsabilités à qui sa conviction impose à un certain moment de refuser les compromis avec l'ordre des choses. Le point commun entre ces trois figures, qui permet de les voir comme trois formes d'une même attitude fondamentale, est qu'elles découlent toutes du refus de l'*irrationalité éthique du monde* : le fond de l'éthique de conviction consiste en un « rationalisme cosmo-éthique » ; mais elles n'en présentent pas moins des différences décisives. La sainteté, qu'imposerait sans doute l'Évan-

gile, implique certes un refus effectif des compromis avec le monde, mais elle exclut aussi le projet « intramondain » d'une transformation politique de la société : le choix évangélique de la pauvreté n'entraîne pas celui d'une politique socialiste d'égalisation des richesses. Or c'est précisément une confusion de ce genre que commettent les idéologies politiques radicales qui prétendent fonder une politique sur l'Évangile (ou sur la non-violence, comme chez les pacifistes ou chez les disciples de Tolstoï) : on a affaire, dans ce cas, à une tentative en elle-même contradictoire, puisqu'elle vise à imposer au monde des exigences qui sont pour ainsi dire « acosmiques ». Dans le cas, enfin, où l'éthique de la conviction vient simplement tracer une limite à l'action de l'homme raisonnable, elle suppose au contraire une « cosmologie » éthique complexe, qui, parce qu'elle permet de penser une distinction des ordres, préserve les droits respectifs de la « conviction » ou de la « responsabilité » ; le modèle implicite de Max Weber est ici Luther, qui est à la fois celui qui brise l'unité de la chrétienté en refusant tout compromis sur la foi (« Je m'en tiens là et ne peux rien faire d'autre », *Le Savant...,* éd. citée, 183) et celui qui, par la distinction des deux règnes, préserve les exigences propres de la politique (face, par exemple, aux revendications pseudo-évangéliques de Thomas Müntzer). Cette présentation inclut elle-même une évaluation implicite, d'ailleurs subtile et complexe. À première vue, la morale de la sainteté et l'attitude du politique authentique semblent présenter des mérites et des inconvénients symétriques. La sainteté est cohérente et sincère mais unilatérale, puisque (sans prétendre se les soumettre) elle laisse en dehors d'elle les exigences propres de la politique ; inversement, l'attitude du politique authentique (qui s'efforce de combiner la conviction et la responsabilité) a le mérite de prendre en compte les deux dimensions constitutives de l'existence humaine, mais elle peut difficilement se traduire par des maximes générales : la solution qu'elle apporte au conflit des deux éthiques n'a de sens que pratique ; la politique moralisante, en revanche, se trouve assez clairement dévalorisée puisqu'elle apparaît comme une tentative incohérente (et peut-être insincère) pour imposer au monde lui-même des normes « acosmiques ». Mais il faut aussi ajouter que l'apparente symétrie entre la sainteté et l'attitude de l' « homme qui peut prétendre à la vocation politique » ne vaut que si l'on adopte un point de vue extra-mondain ; dès lors, au contraire, que l'on prétend agir *dans le monde,* on doit nécessairement soumettre ses convictions à l'épreuve de l'anticipation rationnelle des conséquences, parce qu'on accepte soi-même d'être en partie *responsable* du monde. La distinction entre l' « éthique de la conviction » et l' « éthique de la responsabilité » débouche donc sur un choix *raisonné* (et non pas arbitraire) en faveur d'une morale « conséquentialiste ». Ce choix est d'ailleurs en accord avec les thèses philosophiques et sociologiques de Weber, qui seraient difficilement conciliables avec celui d'une pure « éthique de la conviction ». Celle-ci se définit, d'une part, par la volonté de dépasser l'irrationalité éthique du monde (en refusant tout compromis avec le Mal) et, de l'autre, par l'affirmation d'une hiérarchie permanente entre les « valeurs » qui orientent l'action. Or, le fait premier dont part la réflexion de Weber est précisément celui de la pluralité des « sphères de valeurs » (religion, morale, politique, art, connaissance), qui est elle-même liée à l'intrication du bien et du mal dans l'action humaine. Ainsi, alors même que la hiérarchie des valeurs reste relativement indéterminée, le refus de la pure éthique de conviction ne relève pas d'une décision irrationnelle : la compréhension du monde politique et des conditions de l'action impose d'elle-même une certaine attitude fondamentale, qui mérite seule d'être considérée comme « authentique ». Profondément *réaliste* en un certain sens, cette attitude est pourtant distincte de celle des tenants de la *Realpolitik,* car elle n'a de sens que si l'action s'oriente en fonction de fins qui dépassent la simple recherche du succès : l'éthique de la responsabilité est conduite à s'autolimiter pour reconnaître l'irréductibilité de la conviction. C'est parce que l'homme authentique (Luther, par exemple) reconnaît la distinction entre les deux règnes, et qu'il est conscient du poids de ses actes, que son refus du compromis sur les questions décisives (comme celles de la foi) a une portée réelle ; inversement, le politique accompli, qui peut parfois être conduit à user de moyens immoraux, sait très bien que la rationalité « instrumentale » ou « stratégique » de son action présuppose un choix initial de valeurs (Raynaud, 1987, 176-184 ; Schluchter, *in* Roth & Schluchter, 1979, p. 86-92).

On notera que, dans les circonstances où elle est développée (la défaite allemande à la fin de la Première Guerre mondiale), cette argumentation apparaît à la fois comme une apologie des prises de position politiques de Weber (patriotes ou nationalistes) et comme une mise en garde contre les conséquences possibles de l'armistice. Les pacifistes, chrétiens tolstoïens ou socialistes, sont renvoyés aux apories où se perd la pure éthique de conviction dès lors qu'elle prétend s'incarner dans la politique et, inversement, la vanité de la pure « politique de puissance » est dévoilée par l' « effondrement moral » de ses représentants (*Le Savant...,* éd. citée, 165 ; sur la relation complexe de Weber avec la *Machtpolitik*, voir Aron, 1967, 642-656 ; Mommsen, 1986). Après la guerre, les vainqueurs et les vaincus doivent les uns et les autres s'en tenir à une attitude sobre, qui évite de désigner unilatéralement un camp comme coupable (cf. les positions des alliés) ou de se perdre dans la recherche des responsables de la défaite (comme le faisait une partie de la droite allemande) : plus que la vindicte au nom du droit,

c'est la *responsabilité devant l'avenir* qui est le critère de la politique (*Le Savant...*, éd. citée, 166-167).

La guerre des dieux

L'horizon de la réflexion wébérienne est constitué par « cette situation fondamentale qui fait que nous sommes placés dans des régimes de vie différents, subordonnés à leur tour à des lois également différentes ». La traduction la plus naturelle de cette situation est le « polythéisme » ou, plus généralement, la spécialisation de l'éthique : en servant plusieurs dieux, ou en admettant l'existence de plusieurs types d'éthiques, les hommes donnent un sens à la division de leur âme que produit cette participation simultanée à des ordres de valeurs distincts. C'est d'ailleurs ainsi que, dans la plupart des civilisations, est réglé le problème de la *théodicée,* qui est à l'origine à la fois de la tension entre « conviction » et « responsabilité » et de la religion elle-même. Comme on l'a vu, en effet, l'éthique de conviction provient du refus de tout compromis avec le Mal ; alors l'action a affaire en permanence à un mixter de Bien et de Mal. Or, la religion a pour raison d'être de résoudre ce problème, en produisant simultanément une explication du Mal ou de l'irrationalité apparente du monde et un ensemble de règles de vie qui permettent de faire face pratiquement aux situations où les limites entre le Bien et le Mal sont incertaines. Dans la plupart des religions, ces questions sont réglées par la spécialisation de l'éthique, qui définit plusieurs voies possibles vers le salut ou, du moins, plusieurs types de devoirs en relation avec la différenciation sociale. C'est ainsi que, dans l'hindouisme, la division des castes permet de faire droit aux exigences de la politique (qui suppose la possibilité d'une *violence légitime*) tout en l'intégrant dans une hiérarchie dont le sommet est constitué par les valeurs spirituelles : de manière similaire, le catholicisme médiéval avait su préserver la vocation propre des professions séculières en faisant des *consilia evangelica* une morale spéciale, réservée à ceux qui possèdent le privilège de la sainteté : « On y trouve, à côté du moine, à qui il est interdit de verser le sang ou de rechercher un profit, les figures du chevalier et du bourgeois pieux qui avaient le droit, le premier de verser le sang et le second de s'enrichir » (*Le Savant...*, 177). Cependant, le christianisme pose un problème particulier, qui naît de la rencontre entre les « exigences acosmiques » du sermon sur la Montagne et l'idée d'un « droit naturel chrétien », et qui explique les tensions propres à l'histoire occidentale (*ibid.*, 178) : « Le génie ou le démon de la politique vit dans un état de tension extrême avec le Dieu de l'amour et aussi avec le Dieu des chrétiens tel qu'il se manifeste dans les institutions de l'Église » (*ibid.*, 181). Dans le contexte chrétien, le polythéisme devient problématique, et la « guerre des dieux » apparaît de plus en plus comme la conséquence inéluctable du conflit entre les divers ordres de valeurs. C'est en cela que réside la continuité secrète entre la politique moderne et le christianisme : le conflit entre l'Église et la cité a produit la séparation entre la politique et la religion, qui est ainsi le soubassement réel de la « rationalisation » à l'œuvre dans l'histoire de l'Occident. Significativement, Weber évoque à ce sujet la célèbre formule de Machiavel sur les citoyens de Florence : « Ils ont préféré la grandeur de la cité au salut de leur âme » (*ibid.*, 181) ; mais il note aussi, contre ceux qui voient dans le réalisme politique moderne le fruit d'une insurrection délibérée contre la religion, que ce n'est « nullement l'incroyance moderne, issue du culte de la Renaissance contre les héros, qui a soulevé le problème de l'éthique politique » : « Toutes les religions ont débattu cette question avec plus ou moins de succès » (*ibid.*, 178), et elle a pris une acuité particulière dans le contexte chrétien, du fait de la « puissance révolutionnaire » des « exigences acosmiques du sermon sur la Montagne » *(ibid.)*.

La dimension tragique que peut prendre l'alternative entre l'éthique de conviction et l'éthique de responsabilité est ainsi le fruit de la logique interne de l'idéal évangélique, lorsque celui-ci a fini par affaiblir les institutions politico-religieuses qui permettaient de le circonscrire. Cette thèse nous permet à la fois de voir comment la réflexion morale de Weber s'articule sur sa sociologie, et de mieux saisir ce qu'elle peut avoir de « décisionniste ».

Signification du décisionnisme wébérien

L'analyse du devenir du « polythéisme des valeurs » est sous-tendue par les travaux de Max Weber sur la sociologie de la religion, qui sont dominés par la problématique de la *rationalisation,* qui mettent en lumière la continuité entre l'expérience moderne et les versions radicales du christianisme (Weber, 1967, 1986) et qui insistent sur l'orientation pratique des religions issues du judaïsme (celles-ci favorisent un ascétisme intramondain, contrairement à l'hindouisme, qui magnifie la fuite hors du monde, et elles mettent au premier plan les questions morales, là où la sagesse grecque privilégiait la contemplation). Mais l'appréciation de Weber sur l'histoire du christianisme a aussi une portée morale, liée à ses propres doutes et convictions. On la perçoit, d'abord, dans la conclusion désenchantée ou mélancolique de *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*. Dans ce livre, le plus célèbre sans doute de son auteur, Weber se propose d'éclairer un certain nombre de traits de l'histoire des sociétés modernes, en étudiant les relations entre la naissance du *capitalisme* et certains éléments de la religion *protestante,* qui ont conduit à une transformation profonde du christianisme, grâce à la valorisation d'une attitude d'*ascétisme intramondain* plus favorable à l'accumulation du capital et

au développement des échanges que ne l'était le catholicisme médiéval. Au cours de ce processus, le sens initial de l'attitude puritaine (qui constituait une réponse pratique au problème de la prédestination) a pu s'atténuer ou disparaître, mais il en est sorti un système de valeurs, de normes et de conduites qui sont en elles-mêmes favorables à la rationalité économique. Or, loin de permettre une émancipation de l'humanité, la disparition de l'esprit puritain originel a favorisé l'asservissement des hommes à la logique de la sphère économique : « Le puritain *voulait* être un homme besogneux – et nous sommes forcés de l'être » (1967, 249). L'analyse du déclin de la religion conduit ainsi Weber à retrouver les accents de Nietzsche pour peindre les « derniers hommes » issus de ce « développement de la civilisation » : « spécialistes sans vision et voluptueux sans cœur – ce néant s'imagine avoir gravi un degré de l'humanité jamais atteint jusque-là » (1967, 251) ; comme chez Nietzsche, en effet, la « mort de Dieu » rend possible un abaissement nouveau de l'humanité, dès lors qu'elle s'accompagne d'un recul du sérieux moral et d'une prédominance de la rationalité instrumentale sur les « valeurs ». L'œuvre de Weber pourrait d'ailleurs être lue comme un long dialogue entre Nietzsche et la tradition des Lumières. De Nietzsche viennent d'abord les grands thèmes de la réflexion philosophique de Weber, comme ceux du « perspectivisme » de la connaissance historique, de la dissociation entre l'idéal de l'autonomie et la référence à la Raison ou de l'opposition entre la rationalité et la puissance créatrice du charisme ; cette affinité avec Nietzsche trouve d'ailleurs un écho dans la politique de Weber, avec la critique des idéaux humanitaires ou avec la combinaison de la politique de puissance et de la défense de l'autonomie de la culture. Mais cette fidélité aux interrogations de Nietzsche s'accompagne aussi d'une défense argumentée de certains éléments de la tradition rationaliste ; le perspectivisme trouve sa limite dans l'objectivité de la connaissance (même si celle-ci n'est possible qu'au travers d'un « rapport aux valeurs » particulier, qui détermine les intérêts propres du savant), la réflexion morale conduit à un choix raisonné en faveur de la responsabilité (qui s'oppose au formalisme kantien mais qui n'est pas « irrationaliste ») et la politique « réaliste » se déploie dans les formes démocratico-libérales issues du rationalisme moderne (Raynaud, 1987, 207-214).

Par son contenu moral et politique, l'œuvre de Weber apparaît donc bien comme le fruit d'une *autocritique* du rationalisme, mais pas comme sa pure et simple négation : la raison argumente ici en faveur d'une reconnaissance des limites pratiques du rationalisme, qui n'est pas sans évoquer l'antique notion de prudence. Mais il demeure qu'il y a aussi, chez Weber, un moment « décisionniste » que l'on ne doit pas sous-estimer : même si, dans la sphère de l'action mondaine, on ne peut pas ne pas faire droit à la logique propre de la responsabilité, rien ne garantit que les valeurs intramondaines soient les plus élevées (en langage luthérien, rien ne garantit que nos œuvres nous sauvent, et non pas la Foi et la grâce). C'est en cela que Weber est « protestant polythéiste » : il est « polythéiste » dans son analyse de la pluralité des ordres, il est « protestant » par sa conscience aiguë de la possible vanité du monde et des œuvres de l'homme. De ce fait, c'est Luther qui va occuper dans sa pensée la place que tenait Pascal dans celle de Nietzsche : celle du chrétien authentique, supérieur à l'homme démocratique moderne ; la grandeur de Luther, en effet, est d'associer l'affirmation de la foi et celle de la distinction des deux royaumes et de préserver ainsi l'ordre politique contre une subversion pseudo-évangélique ; la tragédie de Weber c'est que, s'il croit possible de savoir comment agir dans le monde, il ne sait sans doute pas que croire, au-delà de l'action : même s'il est athée ou agnostique, Weber reste en quelque façon un penseur *religieux*.

L'héritage wébérien dans la philosophie morale et politique

Si élégante que fût la synthèse wébérienne, elle n'a pas empêché que, après la mort de Weber, les thèmes qu'il s'était efforcé de concilier ont retrouvé une vie propre, pour s'incarner dans des doctrines antagonistes, qui partaient toutes de l'accentuation unilatérale de l'un des aspects de sa pensée. L'origine de cette décomposition réside dans un des grands thèmes de la sociologie wébérienne, celui de la prédominance croissante, dans la société contemporaine, de la rationalité « instrumentale » *(Zweckrationalität)* qui ne porte que sur les moyens mis en œuvre pour atteindre des fins qui ne sont pas elles-mêmes rationnellement fondées ; ce thème était lié à la réflexion politique de Weber sur la bureaucratie et sur le rôle du « charisme » (source d'une autorité plus affective que rationnelle) comme possible limitation de son emprise et c'est pour cela que c'est dans la théorie politique que les enjeux de la pensée de Weber sont le plus clairement apparus. Mais la pensée de Weber devait aussi être l'objet de discussions plus systématiques, directement centrées sur la portée philosophique de son œuvre.

Les deux pôles de la pensée politique post-wébérienne se trouvent chez deux penseurs de premier plan, mais liés aux deux courants extrémistes du XXe s., le fascisme et le communisme bolcheviste. Chez le grand juriste Carl Schmitt (1888-1985), la problématique de la *décision* va inspirer une théorie de la souveraineté dirigée contre l'idée libérale de l'État de droit, qui s'articule sur une réhabilitation de la dimension guerrière de la politique et qui est sous-tendue par une théologie politique d'inspiration autoritaire (Schmitt se rattache lui-même à l'augustinisme politique et, par bien des traits, au catholicisme contre-révolutionnaire). Chez le philosophe marxiste György Lukács (1885-

1971), l'apologie de la révolution prolétarienne s'appuie sur une généralisation hyperbolique de la problématique wébérienne de la rationalité instrumentale, considérée comme une description de la « réification » des rapports sociaux engendrés par l'expansion de l'univers marchand.

Chez ceux qui discutent la pensée philosophique de Weber, la question du décisionnisme est évidemment centrale (sans que la subtilité de la position wébérienne soit toujours bien saisie), mais des objections similaires peuvent en fait conduire à des thèses tout à fait opposées. Chez Leo Strauss (1899-1973), la critique porte sur la distinction entre faits et valeurs, et sur l'idée que, même si elles ne sont pas réductibles à une explication « historique », les questions ultimes ne peuvent pas être résolues par la raison et elle conduit à réhabiliter, contre la sociologie, la philosophie politique classique (qui constitue un effort pour résoudre ces questions et qui, grâce à la notion de « nature », échappe à la coupure entre faits et valeurs). Si impressionnante que soit l'œuvre de Strauss, la portée réelle de ses divergences avec Weber reste quelque peu énigmatique : Weber ne nie pas la possibilité de hiérarchiser les actions *à l'intérieur d'une sphère donnée de valeurs* (ce qui lui permet de distinguer l'homme politique authentique du démagogue) et Strauss lui-même met en valeur le caractère permanent de la tension entre la « Nature » et la « révélation » (entre Athènes et Jérusalem). À l'opposé du choix straussien en faveur des « Anciens », Karl Otto Apel et Jürgen Habermas partent de la critique du décisionnisme pour proposer une conception renouvelée de la raison pratique qui est elle-même au service d'une continuation de l'entreprise des Lumières. Le plus fidèle lecteur de Weber, qui fut aussi un de ses plus profonds critiques, reste néanmoins Raymond Aron : après avoir montré, dans l'*Introduction à la philosophie de l'histoire* et dans *La Philosophie critique de l'histoire* (1938), comment l'épistémologie wébérienne renouvelait l'entreprise criticiste, il fut aussi un de ceux qui surent le mieux mettre en valeur la tension entre la problématique de la « guerre des dieux » et les éléments rationalistes de la pensée de Weber (*Introduction* à Weber, 1963) ; il est vrai que, fidèle à l'espérance kantienne d'une issue rationnelle du drame humain, Aron était aussi, plus que d'autres, sensible à la dimension proprement tragique de l'histoire.

● Les œuvres de Max Weber sont publiées chez J. C. B. Mohr, à Tübingen. — *Le Savant et le Politique* (1919), trad. fr., Paris, Plon, 1959 (2e éd., Paris, UGE « 10-18 », 1963). — *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme* (1904-1905), Paris, Plon, 2e éd., 1967. — *Économie et Société,* 1re partie, chap. I à VI, Paris, Plon, 1971 (trad. partielle de *Wirtschaft und Gesellschaft* [1922], Tübingen, 4e éd., 1955). — « Parenthèse théorique : le refus religieux du monde, ses orientations et ses degrés », *Archives des sciences sociales des religions,* Paris, Éd. du CNRS, janv.-mars 1986, n° 60-1.

► APEL K. O., *L'Éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique* (1973), trad. fr., Lille, Presses Univ., 1987. — ARON R., *Introduction à la philosophie de l'histoire* (1938), rééd., Paris, Gallimard, 1986 ; *La Philosophie critique de l'histoire* (1938), rééd., Paris, Julliard, 1987 ; *Introduction à Max Weber, Le Savant et le Politique,* éd. citée ; *Les Étapes de la pensée sociologique,* Paris, Gallimard, 1967. — BENDIX R., *Max Weber. An Intellectual Portrait,* Garden City, Doubleday, 1960. — BENDIX R. & ROTH G., *Scholarship and Partisanship : Essays on Max Weber,* Berkeley, Univ. of California Press, 1979. — FLEISHMANN E., « De Weber à Nietzsche », *Archives européennes de sociologie,* t. V, rééd., 1964. — HABERMAS J., *Raison et Légitimité* (1973), trad. fr., Paris, Payot, 1978 ; *Théorie de l'agir communicationnel,* I, *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société* (1981), trad. fr., Paris, Fayard, 1987. — HENNIS W., *La problématique de Max Weber,* Paris, PUF, 1996. — LUKÁCS G., *Histoire et conscience de classe* (1923), trad. fr., Paris, Minuit, 1960. — MOMMSEN W. J., *Max Weber et la politique allemande,* trad. fr., Paris, PUF, 1986. — MOMMSEN W. & OSTERHAMMEL J. éd., *Max Weber and his Contemporaries,* Londres, Allen & Unwin, 1987. — RAYNAUD P., *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne,* Paris, PUF, 1987. — ROTH G. & SCHLUCHTER W., *Max Weber's Vision of History,* Berkeley / Los Angeles (Calif.), Univ. of California Press, 1979. — SCHMITT C., *La Notion de politique* (1932), suivi de *Théorie du partisan* (1963), trad. fr., Paris, Calmann-Lévy, 1972. — STRAUSS L., *Droit naturel et histoire* (1953), trad. fr., Paris, Plon, 1954.

Philippe RAYNAUD

→ *Kant ; Nietzsche ; Normes et valeurs ; Politique (Déontologie) ; Protestantisme ; Responsabilité ; Sens moral ; Société ; Sociologie ; Violence.*

WEIL Éric, 1904-1977

Né en 1904 à Parchim (Mecklembourg), Éric Weil s'intéresse tout d'abord, dans la mouvance de Cassirer et de l'Institut Warburg, à la nouvelle figure de l'homme et du monde de la Renaissance (*La Philosophie de P. Pomponazzi. Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie,* Paris, Vrin, 1985). Il quitte l'Allemagne en 1933, obtient la nationalité française en 1938, combat l'hitlérisme sous l'uniforme français, connaît la captivité durant cinq ans. Ami de R. Aron, d'A. Koyré, d'A. Kojève dont il fréquente le séminaire sur Hegel, il fonde et anime après la guerre, avec G. Bataille, la revue *Critique.* Entre 1950 et sa mort en 1977 (il enseigne à l'université de Lille de 1956 à 1968, puis de Nice), il élabore, hors de toute mode, une œuvre philosophique marquée par la volonté de reconnaître *le fait* et de comprendre *le sens* de la diversité irréductible des attitudes et des discours humains (*Logique de la philosophie*, 1950 ; *Philosophie politique*, 1956 ; *Philosophie morale [PM]*, 1961). Si cette volonté philosophique se comprend elle-même comme volonté de raison, ayant déjà choisi de penser et d'agir selon le discours cohérent, elle reconnaît aussi que son choix est injusti-

fiable *a priori.* Toute attitude, tout discours reposent sur une liberté irréductible à la raison. Le choix même de la raison découvre que la raison a toujours affaire à la violence, pour la penser, pour la combattre, pour l'éduquer, bien que la visée ultime de la philosophie ne soit pas d'agir, mais de comprendre et de voir. En même temps, le philosopher weilien ne cesse de se nourrir de la lecture et de l'interprétation d'Aristote (*Essais et Conférences,* t. I, chap. 1, 2, 3), de Hegel (*Hegel et l'État,* Paris, Vrin, 1950, et divers articles) et de Kant (*Problèmes kantiens,* Paris, Vrin, 1963, 2e éd., 1970).

Si, pour Éric Weil, « la philosophie est d'abord la mise en question de tout » (*PM*, p. 7) s'élaborant dans un discours cohérent, la philosophie morale, en tant que *philosophia specialis*, doit commencer par s'interroger sur son statut et son site philosophiques : quelle est proprement sa question ? en quoi cette question est-elle philosophique ? qui (se) la pose et dans quelles conditions ? pourquoi « parler de morale » ? Éric Weil n'a cessé de poursuivre ce questionnement dans divers essais et conférences, notamment dans l'article de 1976 : « Faudra-t-il de nouveau parler de morale ? » (*Philosophie et Réalité*, 1982, chap. 14) ; il l'a développé de manière méthodique et systématique dans sa *Philosophie morale* (1961). Loin de vouloir naïvement proposer une nouvelle morale (au sens d'une ligne de conduite) ou de prendre acte cyniquement de la relativité des morales et de renoncer à toute recherche et à toute exigence morales, la philosophie doit d'abord préciser et justifier son point de vue propre, qui s'exprime dans « la reconnaissance de la nature irréductible de la question morale » (*PM,* p. 30).

La décision à la morale

Cette reconnaissance est le résultat d'un « chemin des apories » de la conscience morale, dont Éric Weil commence par reconstruire l'histoire idéal-typique. L'exposé phénoménologique de ce parcours part de la certitude première de l'homme vivant au sein d'une communauté dont la morale concrète ne fait pas question. Ou plutôt, il part de l'incertitude née de la rencontre et du conflit de certitudes (donc de communautés) différentes. La découverte que plusieurs certitudes sont possibles, puisque réelles, conduit à la réflexion sur les morales et la morale. Cette réflexion tente d'abord de retrouver la certitude perdue en lui assurant un fondement absolu (Socrate, Platon), mais elle finit par aboutir à son contraire (la sophistique et « ses dérivés tardifs : naturalisme, positivisme, historisme relativiste », *PM,* p. 26) : « Le fond de toutes les morales, c'est qu'il n'y a pas de morale, de bien indépendant de l'homme, d'exigence absolue » (*ibid.,* p. 25). La réflexion se fait alors théorie : « Au lieu de se poser la question de savoir ce qu'on doit faire, on demande ce qui fait agir les hommes » (*ibid.,* p. 29). Mais cette théorie, descriptive et désintéressée, n'est elle-même que le moyen d'une attitude intéressée, qui veut s'orienter dans le monde et agir sur les hommes : elle présuppose inconsciemment la visée d'un bien que la théorie ne peut que méconnaître.

Une nouvelle figure de la conscience morale peut alors advenir dans la prise de conscience critique de l'échec nécessaire de toute recherche du fondement absolu de *la* morale concrète, qu'il soit naturel ou surnaturel. C'est précisément la recherche nostalgique de la certitude morale qui conduit à l'aporie d'une conscience rejetée du dogmatisme moral dans le scepticisme moral qu'elle ne peut soutenir et finalement dans un positivisme qui ne se comprend pas. La figure nouvelle renonce à s'appuyer sur une morale métaphysique pour se poser la question philosophique du *sens* de l'exigence morale : elle cherche « ce que signifie la question de l'individu qui demande selon quelles règles il doit agir pour bien agir ». Il s'agit désormais de « développer ce qu'implique [la] volonté de compréhension, non des morales, mais du problème moral » (*ibid.,* p. 31). La réflexion laisse place à la philosophie morale lorsqu'elle revient sur elle-même et saisit *l'irréductibilité de la question morale* comme question que l'individu se pose à lui-même parce qu'il se met lui-même en question. La question morale est l'autre face d'une décision à la morale, par laquelle l'individu, « en refusant comme arbitraires tous les projets moraux qui visent à la réduction de l'être moral à l'être naturel, [...] s'est déjà transcendé ». L'individu se dédouble : « Étant individu, [il] veut être *l*'individu, veut trouver une réponse qui vaille pour *l*'individu, pour tout individu. » « La philosophie morale sera la prise de conscience de l'acte, déjà accompli, dans lequel l'individu se transcende pour se saisir » (*ibid.,* p. 33-34). L'exposé phénoménologique a abouti à cette prise de conscience de l'exigence d'universalité à laquelle l'individu s'oblige, prise de conscience qui, historiquement, est l'œuvre de la philosophie morale de Kant. Weil introduit par une « analyse génétique » ce que Kant, partant du sentiment de l'obligation, a présenté comme un *fait de la raison pure* et qu'il a interprété comme le phénomène de la loi nouménale. Cette méthode permet à Weil de dégager les conséquences et le sens de la découverte kantienne : l'obligation morale ne peut être déduite d'autre chose que d'elle-même, « la morale se présuppose, en ce sens qu'il n'y a de problème moral que pour celui qui le pose » (*ibid.,* p. 38). Il n'y a d'obligation morale que pour l'individu qui opte pour l'universalité. Or ce choix est « sans fond ni fondement, fond et fondement n'apparaissant qu'une fois le choix fait ». Rien ni personne « ne peut forcer l'individu à poser la question de la morale » (*ibid.,* p. 44). « La liberté ne coïncide nullement avec la raison » (*ibid.,* p. 46). Certes Kant l'avait « bien vu en discernant dans l'homme un mal radical », mais il en avait « repoussé la consé-

quence dernière : l'homme peut vivre dans le refus de toute morale justifiée ou justifiable » ; sa volonté peut se faire diabolique, ce que Kant déclare impossible. Il faut admettre que « les violents existent parmi nous » (« Faudra-t-il... », *Philosophie et Réalité,* 272-273).

La philosophie morale doit par conséquent tenir le plus grand compte de ce fait : l'homme qui se veut moral n'a pas seulement affaire à la règle souveraine de l'universalisation, mais encore à la violence hors de lui et en lui, et c'est pourquoi l'exigence morale ne peut se contenter de l'accord de la volonté avec elle-même dans son élévation à l'universalité, mais doit se réaliser dans l'action et exige le *courage moral* (absent de la réflexion kantienne) de désobéir et de s'opposer effectivement à une morale concrète jugée immorale. La philosophie morale doit se dépasser dans une philosophie politique qui tente de comprendre en quel sens l'action, inspirée par l'exigence morale, ne peut faire l'économie de la violence si elle veut nier *effectivement* la violence et ne pas se satisfaire de la pureté de l'intention qui laisserait le réel en l'état. Si l'organisation de la communauté raisonnable, soumettant dans l'État la violence au droit, rend la vie morale possible sans exiger l'héroïsme moral (l'honnêteté selon Hegel), inversement, la communauté peut et doit être jugée selon les principes de la morale formelle (qui cependant ne suffisent pas). La première partie de la *Philosophie politique*, intitulée « La morale », présente une analyse de cette dialectique de la morale et de la politique.

Enfin, philosophie morale et philosophie politique, systèmes spéciaux dans le tout du discours philosophique, ne peuvent chacune se comprendre seulement par soi-même, ni même par leur relation réciproque. Elles renvoient l'individu qui veut comprendre au tout du discours philosophique, à la *Logique de la philosophie*, qui développe systématiquement les catégories du discours et de la compréhension, mais, et c'est son originalité par rapport à l'idée hégélienne du système, compte tenu de la non-coïncidence – aux multiples figures – de la raison et de la liberté. Elles y trouvent leur site philosophique, la catégorie de la *conscience* pour l'une, celle de *l'action* – la dernière des catégories concrètes – pour l'autre. La décision à la compréhension philosophique et la décision à la sagesse ne se réduisent pas à la décision à la morale.

Forme et contenus ; la vie morale

Le *concept de morale* (première partie de la *Philosophie morale*) se conçoit à partir de la décision à la morale. La volonté d'universalisation va de pair avec la recherche du *bonheur* entendu comme « satisfaction de l'individu qui veut se moraliser », « apaisement de son inquiétude au sujet du sens de sa vie », « réconciliation intérieure qui supprime le conflit et le déchirement » (*PM*, p. 36). « Le bonheur ne peut être que la coïncidence de l'être raisonnable avec lui-même » (*ibid.,* p. 49). En le comprenant, la philosophie de la morale constitue la morale philosophique, comme morale universelle, pure, formelle et négative. « Son unique loi est celle du respect de la liberté raisonnable en chaque être humain. Elle garantit à l'être raisonnable qui suit la loi la possibilité du bonheur dans le respect justifié de la raison en lui-même » (*ibid.,* p. 55).

La morale philosophique ne fournit que la *forme* qui permet de juger un *contenu* qu'elle ne peut déduire. L'originalité de Weil sur ce point décisif consiste à montrer que cette forme, parce que seulement négative, peut recevoir une diversité de contenus : *la morale formelle de l'universalité permet une pluralité de morales concrètes.* Elle a renoncé au rêve métaphysique, source des apories, d'une morale concrète absolue. Inversement, c'est seulement une morale concrète qui peut fournir le contenu de l'obligation : « La vie de l'individu moral s'oriente selon la morale existante de sa communauté, qu'elle soumet, cependant, au critère de l'universalité » (*ibid.,* p. 71). La philosophie dégage les *catégories morales* selon lesquelles articuler forme et contenu. « Le *devoir* constitue l'unique catégorie fondamentale de la morale ; à partir d'elle se développent les concepts qui déterminent le contenu de tout système moral positif » (*ibid.,* p. 85). En effet, « le devoir existe, pour l'individu, sous la forme des devoirs, au pluriel : *le* devoir est rencontré dans *les* rapports avec autrui et avec soi-même considéré (et traité) comme un autre. Il est ainsi multiple en tant qu'il est positif, et il devient positif par sa diffraction dans le monde historique » (*ibid.,* p. 86). L'obligation d'éviter (morale formelle) se réalise comme obligation de faire. Suivent les analyses de l'*honnêteté*, « vrai résumé de toute morale positive », et de son insuffisance, du caractère fondamental du *devoir envers soi-même*, « qui est devoir d'être heureux » et « devient concret dans le *devoir envers autrui* » (*ibid.,* p. 97). Ce dernier découle du « devoir fondamental de *justice*, qui se *développe* grâce à sa référence à la morale concrète et donne naissance aux devoirs de *modération*, de *véracité* et de *courage* » (*ibid.,* p. 110). Tous ces devoirs se résument dans le devoir de *prudence* qui « détermine la manière de leur accomplissement dans la communauté » (*ibid.,* p. 121). « La prudence renvoie l'homme qui se veut moral dans le monde, à ce monde », elle met en rapport « la qualité morale des maximes et la responsabilité morale des conséquences des actes inspirés par ces maximes » (*ibid.,* p. 123). Jointe au devoir de justice, elle conduit l'individu à la *politique* (*ibid.,* p. 139).

Weil esquisse *la vie morale* : la morale concerne « l'homme tout entier, raison et sensibilité, volonté et caractère. Il doit penser la morale, mais il ne suffit pas de la penser, il doit la vivre, et la vivre tel qu'il est » (*ibid.,* p. 150). D'où une ana-

lyse qui réconcilie la théorie kantienne du fondement de la morale et la pensée grecque de la vertu : la morale doit être vécue avec constance comme un *habitus*, non comme une suite de décisions héroïques. Dans la vie morale, « vie, spontanéité, sentiment se développent non en révolte contre la loi pure, mais à sa lumière » (*ibid.*, p. 178). « Le but de toute vie morale n'est atteint que par l'homme réconcilié avec lui-même, être passionné et être raisonnable : seul l'homme heureux est vertueux » (*ibid.*, p. 198). Aristote et Descartes ont bien vu que la *magnanimité* ou *générosité* est la vertu même.

Enfin, une dernière réflexion sur soi de la philosophie morale découvre qu'elle-même aboutit à la philosophie et que « la vie morale aboutit à un bonheur qui ne se situe pas sur le plan de l'action » (*ibid.*, p. 215) – ce que la *Logique de la philosophie* comprend dans les catégories ultimes de *sens* et de *sagesse*.

● *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950. — *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1956. — *Philosophie morale*, Paris, Vrin, 1961. — *Essais et Conférences*, Paris, Plon, 1970-1971, et Paris, Vrin, 1991, t. I, chap. 1, 6, 7, 8 ; t. II, chap. 13. — *Philosophie et Réalité*, Paris, Beauchesne, 1982. — *Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*, Villeneuve d'Ascq, PUL, 1993. – *Essais sur la nature, l'histoire et la politique*, Villeneuve d'Ascq, PU du Septentrion, 1999. — *Philosophie et réalité II*, Paris, Beauchesne, 2003.

▶ BARALE M., « Éric Weil : morale e politica », *Éric Weil, Differenze*, 13, Urbino, 1989, p. 27-58. — CANIVEZ P., *Le Politique et sa logique dans l'œuvre d'Éric Weil*, Paris, Kimé, 1993, chap. 3, « Morale et politique » ; *Weil*, Paris, Les Belles Lettres, 1999 ; *Eric Weil ou la question du sens*, Ellipses, Paris, 1998. — GUIBAL F., « Liberté, raison, effectivité : une approche de la Philosophie morale d'Éric Weil », *Cahiers philosophiques*, n° 63, p. 77-94, CNDP, Paris, 1995. — KIRSCHER G., « La philosophie morale d'Éric Weil et la fondation de la loi morale », *Archives de philosophie*, t. 56, cahier 1, janv.-mars 1993, p. 29-51 ; *Éric Weil ou la raison de la philosophie*, Villeneuve d'Ascq, PU Septentrion, 1999. — MOHR G. & SIEP L. éd., *Éric Weil. Ethik und Politische Philosophie*, Münster, E. Weil-Tagung, oct. 1991, Berlin, Duncker & Humblot, à paraître. — NAERT E., « La pensée antique du bonheur dans la *Philosophie morale* d'Éric Weil », *Cahiers Éric Weil*, II ; *Éric Weil et la pensée antique*, Presses Univ. de Lille, 1989, p. 155-164. — PERINE M., *Philosophie et violence. Sens et intention de la philosophie d'Éric Weil*, Paris, Beauchesne, 1991, chap. 4, « Philosophie morale ». — RICŒUR P., « Éthique et politique », *Du texte à l'action*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 393-406. — ROBINET J.-F., *Le Temps de la pensée*, chap. 9, PUF « Major », 1998. — Coll. : *Actualité d'Éric Weil, Actes du colloque de Chantilly* (1982), Paris, Beauchesne, 1984 (études de G. Even-Granboulan, L. Battaglia, R. Caillois, L. Amodio, W. Kluback, A. Gouhier, L. Sichirollo, P. Burgoni, A. Tosel, M. Soetard, J. Roy, J. Lebrun). — *Éric Weil. Philosophie et sagesse*, Villeneuve d'Ascq, PU Septentrion, 1996.

Gilbert KIRSCHER

→ *Action ; Caractère ; Devoir ; Générosité ; Individu ; Kant ; Méta-éthique ; Rationalité ; Respect ; Vertu.*

WEIL Simone, 1909-1943

Simone Weil naît à Paris en 1909 dans une famille juive émancipée. Elle étudie d'abord à la maison, puis aux lycées Victor-Duruy et Henri-IV, où elle a pour professeurs René Le Senne puis Alain. Entrée à l'École normale supérieure de la rue d'Ulm en 1928, elle passe l'agrégation de philosophie en 1931. Elle enseigne ensuite dans diverses villes de province, où elle s'occupe de syndicalisme ouvrier. Elle fait un séjour de quelques semaines en Allemagne pendant l'été 1932, avant de travailler plusieurs mois (en 1934-1935) comme ouvrière en usine. Ces expériences lui inspirent des études sur le marxisme et sur les questions sociales. Elle reprend l'enseignement à la rentrée 1936 ; mais un accident survenu alors qu'elle participe en août 1936 à la guerre d'Espagne, joint à une santé déficiente, l'amènent à ne plus enseigner. Après l'exode de 1940, elle vit dans le sud de la France, où, à la suite d'expériences religieuses, elle prend contact avec des milieux catholiques. En mai 1942, elle part avec ses parents pour les États-Unis, où se trouve déjà son frère, le mathématicien André Weil, dans le but de rejoindre Londres. Une fois en Angleterre, auprès du général de Gaulle, en novembre 1942, elle essaie de se faire envoyer en mission en France occupée. N'ayant pu réaliser ce projet, elle se voit confier une réflexion sur l'avenir de la France (concrétisée dans *L'Enracinement*). Elle tombe malade d'épuisement et, atteinte de tuberculose, meurt dans le sanatorium d'Ashford, le 24 août 1943. De son vivant, elle n'a pratiquement publié que des articles ou des études. Tous ses livres sont posthumes.

Où faut-il se porter, quand on vit dans une société, pour ne pas être entièrement trompé et enténébré ? La réponse de Simone Weil est simple : il faut se porter aux avant-postes, dans ces lieux peu encombrés, où le mensonge a plus de mal à prendre consistance parce qu'il y souffle un air plus froid et que l'on y est plus exposé. Elle ne prône pas un héroïsme romantique : elle juge que celui qui s'expose a moins de chances de se tromper que celui qui se met à l'abri. Elle écrit à Georges Bernanos, à propos de la guerre d'Espagne : « Je n'aime pas la guerre, mais ce qui m'a toujours fait le plus horreur dans la guerre, c'est la situation de ceux qui se trouvent à l'arrière. »

La morale prend donc le monde tel qu'il est. Que sont l'histoire, la société, l'individu, les États, l'univers, quand on les regarde à travers les verres grossissants de la force ? Dans cet exercice de décapage, auquel l'a habituée Alain, Simone Weil se reconnaît deux guides, Platon et Marx. À Platon, elle emprunte les analyses de la persuasion politique, de la séduction, mais aussi l'étude des mauvais pilotes, l'évocation des cités qui partent à la dérive, en un mot, la notion du « gros animal ». Ces mécanismes sont invariants ; leurs effets, tels que Platon les expose, ne sont pas périmés, parce

qu'ils mettent en jeu des lois élémentaires, communes à toutes les sociétés. De Marx, elle tire des leçons complémentaires, plus ajustées à l'époque contemporaine. Elle le loue d'avoir, comme Platon, procédé à partir de la force, pour définir les « causes de l'oppression ». Bien entendu, de telles analyses n'ont d'efficacité que si le monde ainsi dépeint ne se referme pas sur lui-même. S'il en allait autrement, la morale serait une illusion dans le cauchemar de la réalité, puisque toute la vie sociale obéirait à des enchaînements fatals.

Quelles preuves Simone Weil fournit-elle de l'existence de l'action, et donc de la réalité de la morale ? Les premiers témoignages qu'elle invoque ne relèvent pas de l'histoire, mais de la littérature ; elle s'appuie sur Homère, Sophocle ou Shakespeare. Antigone ou Hector prouvent que l'être humain répond à des exigences et perçoit des valeurs qui n'entrent pas dans le jeu de la nécessité. Bien sûr, dans un monde régi par la force, les témoins de ce qui n'est pas de l'ordre de celle-ci ont toutes les chances d'être sacrifiés. Ils sont sans « droits », puisque personne ne leur en reconnaît.

Cette appréciation sur le monde explique que la morale de Simone Weil soit une morale des « obligations ». Le devoir consiste à apercevoir, dans le monde des forces, des réalités qui elles-mêmes n'en sont pas. Il n'a pas pour objet de faire advenir quelque chose qui n'existerait pas (cette conception est étrangère à Simone Weil) ; il exprime la fidélité à quelque chose qui existe bien mais qui, n'étant pas une force, ne se maintient pas par les mêmes actions et par les mêmes comportements que ces dernières. Cette fidélité à une réalité qui n'est pas de l'ordre de la force, Simone Weil la nomme la « sainteté » ; il ne s'agit pas d'un état exceptionnel ; plutôt d'une attitude qui devrait être aussi naturelle, par exemple de la part d'un chrétien, que la conscience professionnelle de la part d'un médecin ou d'un ingénieur. Reste que la seule perception de la justice ne suffit pas. Que doit – que peut – faire l'individu pour se rendre plus perméable à un ordre de la réalité dans lequel il n'a pas été élevé, puisque nous « naissons et croissons dans le mensonge » ? Simone Weil ne dissocie pas, en effet, la morale de la politique. Les illusions et la fausseté n'ont pas un caractère uniquement « privé » : leur mode de surgissement et de propagation est social.

Simone Weil, bien qu'absolument étrangère au naturalisme en morale, répugne tout autant à décrire les situations en termes normatifs. En tête d'une étude sur la révolution, elle place cette remarque de Sophocle : « Je n'ai que mépris pour le mortel qui se réchauffe avec des espérances creuses » ; et au début de ses *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, ce mot de Spinoza : « En ce qui concerne les choses humaines, ne pas rire, ne pas pleurer, ne pas s'indigner, mais comprendre. » Comme elle le souligne, les mots de « normal » et de « pathologique » ne conviennent pas à la politique, qui a pour but non de louer ou de blâmer, mais de *comprendre*. Or comprendre exige trois conditions : que celui qui veut comprendre expérimente, même au péril de sa vie, une situation ou un problème ; qu'il mette en œuvre une méthode qui lui permette de replacer ce qu'il vit dans le cadre d'une histoire collective (par exemple, en Espagne, saisir, à travers la guerre civile, l'affrontement des grandes puissances ; ou, par un travail en usine, une aliénation sociale fondamentale ; ou, à l'occasion d'incidents, la volonté d'indépendance des colonies) ; qu'il ait enfin une doctrine qui, telle l'étoile polaire, le guide.

Les besoins de l'âme

La première partie de *L'Enracinement* traite des « besoins de l'âme » ; il constitue un court traité des avant-postes, destiné à assurer l'individu qu'il peut respirer, vivre, agir, même quand il quitte les protections qui lui défendaient l'accès à la réalité, à la vérité. Ces pages apportent la révélation – ou peut-être la démonstration – qu'il y a, à côté de la force, autre chose qu'elle, une réalité qui ensemence l'âme et lui communique un élan dont elle ne soupçonnait pas en elle la présence.

L'être humain a des besoins. Les besoins de l'âme indiquent les nourritures nécessaires à chaque être humain : ils ne lui créent pas des « droits », mais des obligations, car ils sont, en lui, la voix de sa vérité, de sa destinée éternelle. Tous les êtres, toutes les choses s'inscrivent dans un ordre. Non que la liberté soit une illusion et que l'ordre reflète la nécessité mécanique des rapports sociaux fondés sur la force. Plus il y a de liberté dans l'univers et plus l'ordre s'y accroît. Car la privation de liberté pousse les hommes à l'égarement. L'ordre, dans le monde, ne règne pas sans partage : « Il est impossible que le mal disparaisse, dit Socrate à Théodore, car il y aura toujours un contraire du bien. Il est tout aussi impossible qu'il ait son siège parmi les dieux : c'est donc à travers la nature mortelle et ce monde-ci qu'il circule. » Or la morale, comme la politique, ne s'occupe que de ce monde-ci, où le destin des individus comme celui des cités se jouent. Affirmer, comme le fait Simone Weil, que « l'être humain a une destinée éternelle » ne veut pas dire qu'il échappe – même partiellement – à la société et à l'histoire : tout au contraire, l'énigme de l'existence, et par là de la politique et de la morale, c'est que l'aspect éternel et inconditionné des obligations de chacun ne lui est sensible que dans des circonstances particulières. « Laisser mûrir en soi l'impersonnel », en effet, n'implique aucune dérobade, aucun retrait : l'âme ne se découvre et n'existe qu'exposée au feu et à la nudité de l'événement. C'est pourquoi « le risque est un besoin essentiel de l'âme. L'absence de risque suscite une espèce d'ennui qui paralyse autrement que la peur, mais presque autant ». Une société recèle d'autant plus de désordre que

ses membres y sont soumis à plus d'obligations inconciliables.

L'art politique, condition en cela de la morale, a pour mission de diminuer la part de désordre dans le monde, d'y introduire de la mesure. Toutefois, les politiques s'égareraient et mettraient en péril leur cité s'ils se figuraient, comme Protagoras, que « l'homme est la mesure de toutes choses ». Établir un ordre social humain, ce n'est aucunement prendre l'homme pour mesure. Ce n'est pas non plus assujettir les institutions à des schémas abstraits, comme le font volontiers les États modernes. En effet, « l'enracinement est peut-être le besoin le plus important et le plus méconnu de l'âme humaine. [...] Un être humain a une racine par sa participation réelle, active et naturelle à l'existence d'une collectivité qui conserve vivants certains trésors du passé et certains pressentiments de l'avenir ». Ainsi l'individu doit-il être à la fois « impersonnel » et « enraciné » : les nourritures qui l'alimentent transitent par des racines réelles, historiques, palpables, qui ne se trouvent que dans des collectivités. Mais ces nourritures ne sont utiles que si elles vivifient en chacun une part secrète qui consent, sans retour sur soi, à l'ordre et à la composition de l'univers. L'éternel, pour Simone Weil, n'est pas le lointain et l'invisible ; c'est l'actuel, le proche, le familier. Ce qu'une existence a d'ultime et d'authentique se manifeste par ce qu'ont de plus concret et de plus actuel les actions qui la font.

Les besoins de l'âme vont par paires d'opposés qui se font contrepoids : ordre et liberté ; obéissance et responsabilité ; égalité et hiérarchie ; honneur et châtiment ; sécurité et risque ; propriété privée et propriété collective. Deux besoins, toutefois, sont présentés seuls : la liberté d'opinion et la vérité. Mais, observe Simone Weil, « le besoin même de liberté, si essentiel à l'intelligence, exige une protection contre la suggestion, la propagande, l'influence par obsession », bref que la liberté ne se confonde pas avec la licence et perde ainsi son lien avec la vérité, c'est-à-dire la réalité impartialement perçue par l'esprit.

La seule action de se porter aux avant-postes, le choix de rester fidèle à une réalité qui ne soit pas la force font de l'action un moteur intérieur, et une source d'autres actions qui n'ont pas leur principe dans le « moi », ni moins encore dans le « nous », mais dans l'individu en tant qu'il accède à l'impersonnel.

En effet, le « sujet » de la morale, selon Simone Weil, n'est pas l'individu dans son état ordinaire ni non plus les divers groupes ou collectivités que l'histoire étudie. C'est une instance impersonnelle au sein de la personne. On pourrait objecter : la morale de Simone Weil n'est pas une morale commune, susceptible d'intéresser tous les hommes, mais une sorte d'aristocratisme mystique, réservé à un petit nombre d'élus, à l'écart de la communauté humaine... Il n'en est rien : l'action est inséparable de la politique. Or quelle est la principale source des déconvenues et des échecs en politique ? Le fait que ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés se rendent complices d'une même erreur : ils préfèrent agir selon leurs représentations (illusions et mensonges amalgamés) plutôt qu'en fonction d'une analyse objective de la réalité.

Qui, à l'intérieur de l'individu, exerce la faculté d'attention qui permet de voir les êtres et les choses ? Ce n'est ni le « moi » ni le « nous », mais cette même instance impersonnelle. C'est une loi inhérente aux êtres ; cette loi est d'ailleurs connue, même si elle est difficile à appliquer. Bossuet exprimait cela en disant que « l'esprit du prince doit être comme une glace nette et unie ». Il voulait dire par là que l'agent n'atteint dans l'action l'équité et l'efficience que si ses décisions procèdent d'une analyse impersonnelle des situations et des objectifs. Si Montesquieu dit que la république repose sur la vertu, c'est justement parce que les vertus que Bossuet jugeait nécessaires aux princes deviennent en république les vertus nécessaires à tous ceux qui exercent la souveraineté, c'est-à-dire à tous les citoyens. La morale, ainsi entendue, doit donc être un ressort de l'action politique. Ce que Simone Weil discernait avec tant de netteté fut aussi pour elle l'occasion d'une épreuve. Elle avait rallié en 1942 Londres et la France libre, dans l'espoir d'être parachutée en France et d'y participer à la lutte. On jugea que, malgré son intrépidité, elle n'était pas faite pour ce genre de mission. À Londres, au même moment, Jean Cavaillès, philosophe comme elle et combattant, faisait à Raymond Aron un aveu auquel elle aurait pu souscrire : « Je crois que nous saisissons partout du nécessaire. Nécessaires les enchaînements des mathématiques, nécessaires même les étapes de la science mathématique, nécessaire aussi cette lutte que nous menons. »

L'action de la morale

On voit bien pourquoi la morale de Simone Weil paraît aux antipodes des morales naturalistes, utilitaristes ou fondées sur les droits de l'homme. Il ne s'agit pas tant, d'ailleurs, d'une différence de contenu, que d'une différence de point de vue, de stratégie et de méthode. Elle observe : « Plût au ciel que les individus suivent leurs intérêts personnels ! » Cet égoïsme donnerait au cours des choses une allure plus sage. Ce que montre l'Histoire, qui est notre principale source de connaissance de l'homme, est tout autre : une folie pousse les hommes à se parer d'attributs qu'ils ne possèdent pas, parce qu'ils ne se résignent pas à n'être que ce qu'ils sont, et qu'ils ignorent vers où diriger une espérance qui leur est nécessaire mais dont l'objet ne peut que leur être extérieur ou transcendant (Dieu ou la matière) ; ou une folie les pousse à tuer ceux qui n'ont pas leurs idées (exclusion métaphysique qui devient vite élimination physique). C'est d'une telle folie que la

morale a pour tâche – moins par ses enseignements que par ses actions – de guérir l'homme. Pour que ce soit faisable, il faut que l'action « morale » puisse agir autrement qu'une force, tout en intervenant efficacement dans le monde des forces pour l'humaniser.

Or il s'agit là d'un problème complexe : en effet, l'individu, ressentant en lui les traces d'une grandeur qu'il ne peut posséder, tente d'ajouter à sa force effective un élément imaginaire : ce composé de réel et d'imaginaire, c'est le pouvoir. Alors que la force permet d'agir sur la nature, le pouvoir donne l'ambition d'agir sur les hommes. Il prétend s'affranchir de la mécanique des forces, en utilisant des signes, des mirages, une magie sociale à base d'illusions. Le pouvoir a donc quelque chose de contradictoire, puisqu'il dissimule, mêlés à des forces réelles, des éléments fictifs.

Pourquoi ne pas nous abandonner simplement à la mauvaise foi si elle nous est naturelle ? N'y a-t-il pas de l'orgueil ou de la bravade à vouloir dissoudre des apparences qui nous aident à vivre ? Simone Weil ne doute aucunement de la nécessité d'une « fuite » de l'âme, comme la nomme Platon, hors du mensonge. La fausseté est l'obstacle majeur que rencontre l'individu en quête d'une vie authentique : elle ne reste pas intérieure ; elle emplit la vie sociale, qu'elle rend à la fois violente et dangereuse. L'exercice de la philosophie consiste à sortir de l'illusion et du mensonge, à renoncer à cette course magique et destructive au pouvoir pour découvrir que « les êtres et les choses existent ».

La « méthode matérialiste » est consacrée à la réflexion sur les « causes de l'oppression sociale » ; par là, elle doit aussi être l'occasion de comprendre quelles sont les « causes de la liberté ». Si, parmi ces causes, il y a des actions, alors le règne de la justice n'est pas illusoire et la morale a une effectivité. Le *travail* joue ici un rôle essentiel, car, comme il est la principale cause de l'aliénation sociale, c'est de sa transformation seule que peut venir la liberté. Soixante ans après ses *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression*, on peut se demander ce que Simone Weil dirait du travail aujourd'hui où ce n'est plus le travail aliénant ou excessivement pénible mais la crainte d'être exclu du travail, et par là de la communauté des hommes, qui constitue la hantise majeure.

La morale n'est jamais générale, puisque l'existence est vécue par des individus singuliers, aux prises avec des situations particulières. De plus, ce qui fait ressembler une situation à une autre est abstrait ou fictif. Seul celui qui a su dépouiller ce qui lui advient de ses ornements ou de ses masques est capable de vivre dans la réalité et selon la vérité. Le contraire de la morale, c'est l'irréalité, le mensonge cultivé, alimenté, entretenu. La morale relève de l'expérience, d'un cheminement aventureux, risqué, individuel. L'âme n'est pas informe ; elle n'est pas non plus usinée en série : chaque être est unique. Mais cette unicité ne tient ni au corps ni à l'histoire individuelle ni aux circonstances ; elle vient d'ailleurs. L'originalité est spirituelle, elle relève de l'âme.

Pourtant, Simone Weil ne croit pas que le « moi » soit important, sinon en tant qu'obstacle et source d'illusion ou de fausseté : la singularité d'un être est le résultat d'un passage à l'impersonnel. Pour autant qu'un individu se déprend de lui-même et que son « moi », selon le mot de Fénelon, « s'amenuise », il accède à une forme de fidélité et, par là, s'accomplit. En effet, l'âme n'est pas le résumé d'une histoire : elle serait plutôt une signature ou une allure ; elle ressemble à une forme ou à un style plutôt qu'à une matière ou à un contenu.

Néanmoins, cette vérité qui vient du dehors, qui s'implante dans un individu ou y séjourne sous l'effet d'une visitation, est seule capable de donner sa consistance à un destin. Car la vie spirituelle n'est pas livrée à la fantaisie et au hasard : le monde naturel, physique et organique, régi par des forces, est soumis à des lois ; le monde spirituel, mû par d'autres puissances, qui ne sont aucunement des forces, n'est pas moins gouverné par un ordre.

En Occident toutefois, depuis le XVIe s., l'idée que la vie de l'esprit obéit aux lois de l'univers – même si elle y constitue un ordre propre – s'est graduellement effacée : la morale, du même coup, est presque devenue une branche des sciences naturelles, s'intéressant aux comportements humains, mais y ajoutant que ces comportements doivent être régulés, modifiés, corrigés. Bref, la morale est une section de la science politique.

Pour Simone Weil, la politique est l'art majeur : elle embrasse toutes les dimensions de l'expérience humaine : comme la musique, elle se compose sur des plans multiples. La morale, elle, traite plus particulièrement des besoins : elle détermine son objet par analogie avec les sciences biologiques et médicales qui étudient les besoins du corps, dont le premier est le besoin de se nourrir. D'où la question : de quoi un individu a-t-il besoin pour survivre, non seulement en tant qu'être vivant, mais au-delà de la satisfaction de ses besoins organiques ? L'emploi du terme de « besoin » veut dire que la morale n'est pas une affaire d'imagination ou de choix arbitraire : elle n'est ni inventée ni décrétée ; elle est éprouvée ou découverte. Cette découverte n'est pas un acte d'invention mais un acte d'attention. Le spirituel n'est pas illusoire ou arbitraire ; il est réel et nécessaire. Il serait bizarre, observe Simone Weil, que les lois qui régissent les corps soient exactes et rigoureuses et que celles qui gouvernent les esprits échappent à tout ordre intelligible.

Auguste Comte n'aurait jamais imaginé que le monde social et même religieux ou spirituel pût être exempt de lois. Dans *Le Totémisme aujourd'hui*, Claude Lévi-Strauss met en exergue cette proposition du fondateur du positivisme : « Les

lois logiques [...] sont, de leur nature, essentiellement invariables et communes, non seulement à tous les temps et à tous les lieux, mais aussi à tous les sujets quelconques, sans aucune distinction même entre ceux que nous appelons réels et chimériques : elles s'observent, au fond, jusque dans les songes. » C'est une façon de penser que le positivisme de notre siècle si profondément imprégné de nihilisme nous a déshabitués d'avoir. La grande tradition empiriste, celle des romanciers et des poètes, celle des hommes d'affaires et des politiques, entend rester absolument fidèle à l'expérience. Mais cette fidélité, pour ne pas être sourde et muette, a besoin de prendre appui sur l'imagination qui rend la parole aux expériences sans voix.

Telle est exactement pour Simone Weil la fonction de l'art : donner une voix aux êtres qui, sans lui, en seraient privés. *Antigone* ou l'*Iliade* nous apportent une instruction intemporelle, toujours neuve et toujours vivante. L'essentiel est simple : en représentant les vérités ultimes, limpides, comprises de tous, l'artiste nous invite à une anamnèse ; grâce à lui, les expériences enfouies, les souvenirs oubliés prennent figure et sens. Ainsi se noue et s'élucide le lien entre l'imagination et le retour à ce qui est. La morale, par l'art, fait de l'imagination l'instrument de la véracité retrouvée.

Il est clair que la morale parle des mêmes sujets que la politique : dans quelles conditions et sous un régime de quelle nature, s'interroge-t-elle, les individus risquent-ils le moins d'être confrontés à des obligations inconciliables ? Pourquoi le « respect » est-il le sentiment qui lie les individus en tant qu'ils se reconnaissent ? Y a-t-il une nécessité spirituelle de certaines collectivités comme les nations et les États ? Comment des entités historiques imparfaites et périssables comme les États sont-elles en droit d'imposer aux citoyens de se sacrifier pour eux ? Pourquoi l'oppression légitime-t-elle la résistance armée ? À quoi tient l'apparition au XXe s. de régimes d'un type nouveau appelés « totalitaires » et quelle est leur nature ? En quoi les mécanismes de ces régimes sont-ils impropres à la liberté ?

Si, sur toutes ces questions, les analyses de Simone Weil restent valides, c'est qu'elle a atteint ce qui était à ses yeux le but de la philosophie, « dire des choses éternelles pour être sûr qu'elles soient d'actualité ».

● *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, à paraître.

▶ ALLEN D. & SPRINGSTED E. O., *Spirit, Nature and Community. Issues in the Thought of Simone Weil*, State Univ. of New York Press, 1994. — BOUCHARDEAU H., *Simone Weil*, Paris, Julliard, 1995. — CABAUD J., *Simone Weil : A Fellowship in Love*, New York, Channel Press, 1964 ; *Simone Weil à New York et à Londres*, Paris, Plon, 1967. — DEVAUX A.-A., « Liberté et nécessité », *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, Paris, Aubier, 1978 ; autres articles dans *Cahiers Simone Weil*. — DIETZ M., *Between the Human and the Divine : the Political Thought of Simone Weil*, Totowa (NJ), Rowman & Littlefield, 1988. — FIORI G., *Simone Weil : an Intellectual Biography*, Athens (Ga.), 1989 ; *Simone Weil. Une Femme absolue*, Paris, Le Félin, 1987. — FRAISSE S., « Simone Weil, la personne et les droits de l'homme », *Cahiers Simone Weil*, juin 1984 (VII, 2), p. 120-132. — LITTLE J. P., *Simone Weil : Waiting on Truth*, Oxford, 1988. — PERRIN J.-M., *Mon dialogue avec Simone Weil*, Paris, Nouvelle Cité, 1984. — PÉTREMENT S., *La Vie de Simone Weil*, I (1909-1934), II (1934-1943), Paris, Fayard, 1973. — SAINT-SERNIN B., *L'Action politique selon Simone Weil*, Paris, Le Cerf, 1988. — VETÖ M., *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, Vrin, 1971. — WINCH P., *Simone Weil : « The Just Balance »*, Cambridge, Univ. Press, 1989.

Bertrand SAINT-SERNIN

→ *Alain ; Auto-illusion ; Christianisme ; Nihilisme ; Platon ; Politique ; Socrate.*

WILLIAMS Bernard, 1929-2003

Bernard Williams est né en 1929 près de Londres et il est mort en 2003 lors d'un voyage à Rome. Il a été éduqué à Oxford, où il a ensuite enseigné et travaillé. Il a ensuite enseigné pendant huit ans à Londres jusqu'en 1967, quand il est devenu professeur à Cambridge. Il a été Provost du King's College entre 1979 et 1987. Ensuite, il a été jusqu'à sa mort professeur à l'University of California et professeur à Oxford.

Williams a écrit de nombreux ouvrages de philosophie morale ; il a également rédigé plusieurs articles qui sont devenus des classiques et suscitent de multiples débats. Ses principaux ouvrages de philosophie morale sont : *Moralité* (1972), conçu comme une introduction à la philosophie morale, et qui nous donne un aperçu très intéressant sur la subtilité d'analyse du premier état de sa pensée ; *L'Éthique et les limites de la philosophie* (1985), fruit d'une recherche plus élaborée, et en quelque sorte le *locus classicus* de ses conceptions en matière de philosophie morale ; et *Honte et Nécessité* (1993), consacré à la pensée grecque antique, qui l'a toujours passionné. Par ses écrits, Bernard Williams s'est imposé comme l'un des philosophes les plus influents de la tradition analytique en philosophie morale. Quoiqu'il n'ait jamais défendu vigoureusement cette tradition, il a néanmoins toujours respecté les critères de clarté et de rigueur qui en sont la marque, et l'on peut dire qu'à cet égard et à maints autres ses livres et ses articles sont exemplaires.

Le non-objectivisme en matière d'éthique

La contribution de Bernard Williams à la philosophie morale consiste essentiellement en une *critique* de l'expérience éthique. Il y parvient avec une remarquable perspicacité et une grande subtilité, et il démontre de manière admirable l'étendue

et la portée de la philosophie morale. Que dans l'une de ses thèses les plus célèbres il ait souligné les étroites limites de la philosophie morale n'est pas sans ironie. En effet, pour Williams, la philosophie morale n'est pas en mesure de fournir la chose même que l'on pourrait attendre d'elle, à savoir une *théorie éthique* destinée à guider le raisonnement moral. Ce qu'elle peut faire, en revanche, c'est contribuer à la compréhension de soi, chez les personnes dont le raisonnement moral suit déjà une voie déterminée. Toutefois, dès que la philosophie morale tente de fournir une orientation qui lui soit propre, sous la forme d'une théorie, la question se pose de savoir d'où elle tire l'autorité pour le faire, la raison pure étant, de l'avis de Williams, trop abstraite pour servir des fins d'ordre aussi pratique.

Cette conclusion peut paraître décevante aux yeux de ceux qui avaient espéré qu'il était possible d'amener les hommes à la morale par le raisonnement. Mais Williams est catégorique lorsqu'il affirme qu'il s'agit là d'un espoir mal conçu (*Moralité,* chap. 1). Il n'existe aucun moyen de convaincre quiconque de se sentir, par sympathie, concerné par le bien-être des autres, par exemple. Pour y parvenir, les individus auraient besoin de quelque chose qui développe leurs émotions, vraisemblablement une éducation convenable, ou, peut-être, au cas où ils ne sont pas complètement psychopathes, une impulsion donnée à une démarche qu'ils doivent déjà avoir adoptée, celle de se sentir, par sympathie, concernés par le bien-être d'autrui. Pourtant Williams ne voit pas en cela une défaite de la rationalité. Pour lui, il s'agit plutôt de définir le type des forces qui sont à l'œuvre. Quelqu'un qui aurait été correctement élevé se montrera aussi incapable de faire certaines choses que de ne pas en faire d'autres. Mais en fin de compte, toute *raison* qui serait à l'origine de son action est forcément soumise à de telles contraintes, résultant de son éducation, plutôt qu'elle n'est à leur origine.

De manière générale, Williams considère que la raison qu'on peut avoir de faire telle ou telle chose est forcément fondée sur un désir, un projet ou un engagement appropriés, en un mot, sur une *motivation* quelconque (*Moral Luck,* 1981, chap. 8). C'est là un motif supplémentaire de se montrer réservé sur la notion de théorie éthique. En effet, les théories aspirent à une présentation ordonnée, à la systématicité et à l'économie des idées, contraintes qui ne conviennent absolument pas pour traiter des motivations (à l'exception peut-être du domaine des affaires publiques, où certaines puissances ne sont tenues réellement responsables de leurs actes qu'à la condition que soient explicités de manière satisfaisante les facteurs qui les commandent). Les théories éthiques tendent, notamment, à éliminer la notion de conflit, alors qu'il est tout à fait possible que des motivations entrent en conflit, et (par conséquent) qu'une personne ait des raisons irréductibles d'entreprendre deux choses complètement incompatibles (« La cohérence éthique », 97-124).

Qu'en est-il alors du conflit interpersonnel, et du problème du désaccord moral qui s'y rattache ? La conception que Williams a du raisonnement moral semble menacer tout espoir d'objectivité. Elle semble impliquer que le raisonnement moral n'est, en définitive, soumis à aucune contrainte, et que des motivations suffisamment variées peuvent produire des désaccords moraux qu'on ne peut résoudre. S'agit-il d'une menace réelle ? Et, le cas échéant, ses conséquences pour la morale sont-elles inquiétantes ?

Williams a consacré la plupart de ses travaux de philosophie morale à traiter précisément de ces problèmes. Mais le terme « traiter » signifie ici aussi bien clarifier et affiner ces questions qu'y répondre. Les déclarations absolues à propos de l'objectivité amalgament des problèmes d'ordres différents – logiques, épistémologiques et métaphysiques –, et Williams s'est donné beaucoup de mal pour les dissocier. Reconsidérons ainsi l'idée selon laquelle le raisonnement moral n'est, en définitive, soumis à aucune contrainte. Il nous faut distinguer entre deux questions, à savoir si le raisonnement moral porte sur une réalité qui existe indépendamment de lui, ou s'il est contraint d'aller dans une direction donnée. Selon Kant, par exemple, seule la deuxième de ces caractéristiques s'appliquerait au raisonnement moral.

Pourtant, le point de vue de Williams n'entraîne-t-il pas que le raisonnement moral ne possède aucune de ces deux caractéristiques ? Selon Williams, il semblerait qu'une distinction primordiale existe entre fait et valeur, ou encore entre ce qui est vrai, indépendamment de ce qu'on en pense, et ce qui dépend en outre de la valeur que lui confèrent les personnes, en fonction de leurs différentes motivations, de sorte que le raisonnement moral, dans la mesure où il se rapporte à cette dernière catégorie, n'est soumis à aucune contrainte, quel que soit le sens où on l'entend.

La conception de Williams implique sans aucun doute *quelque chose* qui ressemble à cela (« Du subjectivisme », in *Moralité*). Il serait néanmoins trop simpliste de l'y réduire. Pour Williams, un jugement moral peut être tout simplement vrai ou faux. Examinons, par exemple, un jugement qui contient ce que Williams appellerait un concept éthique « épais », tel que *l'infidélité.* Par concept éthique « épais », Williams entend un concept dont l'applicabilité est à la fois « guide d'action » et « guidée par le monde ». Appliquer un tel concept dans une situation donnée, c'est évaluer la situation, ce qui signifie généralement donner les raisons de faire telle ou telle chose, mais cela signifie également porter un jugement qui peut être modifié si la situation se révèle autre, comme par exemple s'il s'avère que la personne accusée d'infidélité n'a en réalité jamais manqué à ses engagements. (C'est à ce dernier égard que les

concepts éthiques épais se distinguent des concepts prescriptifs plus généraux, tels que celui de « juste ».) Un jugement qui comprend un concept éthique épais peut être, de façon indissociable, à la fois un jugement moral et un jugement capable de renseigner sur l'existence des choses (*L'Éthique et les limites de la philosophie*, chap. 8).

Pour Williams, la question essentielle réside dans la manière dont on évalue un tel jugement à un niveau de réflexion adéquat. C'est là que se fait la distinction essentielle, celle qui sépare sciences et éthique. Soit un jugement scientifique vrai : on peut espérer, selon Williams que l'on finisse par l'accepter *parce qu*'il est vrai – il s'agit alors d'un « parce que » explicatif qui peut s'exercer au niveau de réflexion pertinent. En revanche, dans le cas d'un jugement moral vrai, il n'y a aucun espoir que cela soit. En effet, si l'on finit par accepter le jugement, il faudra alors, à ce niveau de réflexion, expliquer cette acceptation en des termes complètement différents, peut-être historiques, sociologiques ou anthropologiques. En réalité, il se pourrait même que l'explication ne contienne pas le jugement lui-même. La raison en est que l'exercice continu du jugement, toujours à ce niveau de réflexion, pourrait devenir impossible (*ibid.*, chap. 8).

Le fait est que les êtres humains peuvent vivre de manières fort diverses. Ils ont besoin de vivre dans *un* environnement social, mais, et l'histoire l'a abondamment montré, ils n'ont pas besoin de vivre dans un environnement social donné. Dès lors que les jugements moraux que l'homme accepte font eux-mêmes partie du monde dans lequel il vit, on ne peut pas donner au fait qu'il accepte ces jugements d'explication plus ambitieuse, sur le plan métaphysique, que l'explication du fait qu'il vit dans ce monde-là.

Cette position suggère une sorte de relativisme entre les sociétés, sinon entre les individus. La menace de désaccords moraux insolubles n'a pas été exorcisée, quoiqu'elle ait été, peut-être, resituée. D'ailleurs Williams le reconnaît, mais qu'en résulte-t-il ? Là encore, Williams préconise la prudence. Le relativisme « vulgaire », qui tient pour morale en elle-même la proposition selon laquelle chaque société devrait se montrer tolérante à l'égard des valeurs des autres sociétés, est entaché d'incohérence (*Moralité,* chap. 3). La raison en est que la conclusion morale est ici supposée être aussi « métamorale », c'est-à-dire que non seulement elle se situe à *l'intérieur de* la morale mais elle porte en outre *sur* la morale, et de ce fait elle ne dépend pas d'un point de vue moral et n'est pas non plus, par conséquent, relativiste. Quoi qu'il en soit, aucune conception métamorale ne peut nous empêcher de trouver détestables les valeurs d'une autre société, et, dans le cas où ces valeurs nous choquent, d'essayer de les combattre. D'autre part, la conception de Williams doit nous laisser un sentiment d'insatisfaction vis-à-vis de remarques comme : « Nous avons raison et tous les autres ont tort. » Il s'ensuit, par conséquent, ce que Williams définit comme un « relativisme de la distance » : c'est seulement lorsqu'une société est suffisamment « proche » de la nôtre, dans un sens métaphorique que Williams explique, que l'on peut parler de « bien » et de « mal » à propos de son point de vue éthique (*L'Éthique et les limites de la philosophie*, chap. 9). Cette conclusion peut paraître peu cohérente, mais là encore on retrouve l'opposition avec la science : aussi éloignée que soit une société de la nôtre, son point de vue scientifique est forcément soit juste soit faux.

Voilà ce qu'il en est du non-objectivisme de Williams en matière d'éthique. Toutefois, le philosophe croit-il que ses conclusions soient inquiétantes ? Oui, dans une certaine mesure. En effet, comme les jugements moraux semblent jouir du même type d'objectivité que celle des jugements scientifiques, les conclusions de Williams indiquent bien que l'éthique n'est pas tout ce qu'elle semble être. Pour accepter cette proposition, nous devons avoir confiance – une confiance en notre jugement moral. La manière d'y parvenir, si tant est que nous y parvenions, dépend elle-même du type de société dans lequel nous vivons. Du reste, comme Williams le précise, il faut se défendre de certaines façons d'y parvenir, car si la confiance est un bien, ce n'est pas pour autant un bien suprême (*ibid.,* chap. 8).

Comment faut-il vivre dans le monde moderne ?

Reste la question de savoir dans quel type de société nous souhaitons réellement vivre. Sur ce point, Williams se montre catégoriquement opposé à l'utilitarisme (*Moralité,* chap. 10 ; et *A Critique of Utilitarianism,* 1973). Dans certains de ses écrits les plus perspicaces et les plus brillants, Williams a mis au jour les principaux défauts de la pensée utilitariste : il ne suffit pas de reconnaître d'autres valeurs que le bonheur, seule valeur reconnue par les utilitaristes, il faut en outre appréhender le bonheur lui-même d'une manière plus réaliste et plus différenciée que ne le font les utilitaristes. Du fait que nous sommes, en tout cas, encouragés par les utilitaristes à réfléchir en des termes non utilitaristes (ce qui, pour le philosophe britannique, représente l'un des nombreux symptômes de la troublante indifférence de l'utilitarisme à l'égard de la transparence sociale), Williams est enclin à traiter l'utilitarisme avec le moins de ménagement possible.

En réalité, Williams considère l'utilitarisme comme une simple manifestation d'un style particulier de pensée éthique, dont l'influence se fait sentir partout dans le monde moderne, et qu'il juge profondément pernicieux. Il réserve parfois le terme de « moralité » à ce mode de pensée, dont certaines autres manifestations, notamment le kantisme, sont par ailleurs diamétralement opposées à l'utilitarisme. Mais ces modes de pensée ont, schématiquement, les points communs suivants : une

conception du purement volontaire qui s'applique aux actes individuels ; une conception de l'éthique comme étant fondamentalement attachée à établir des distinctions parmi les actes purement volontaires – entre ceux qui doivent être accomplis, ceux qui ne doivent pas l'être et ceux qui, s'il en existe, n'appartiennent à aucune de ces catégories ; la croyance que la catégorie à laquelle un acte appartient est une question d'obligation morale inéluctable, qui éclipse toute autre considération ; et un attachement à des notions telles que la *culpabilité*, le *blâme* et la *responsabilité*, très présentes dans ce mode de pensée. Or, Williams rejette pratiquement l'ensemble de cette façon de voir (*L'Éthique et les limites de la philosophie*, chap. 10). C'est ainsi qu'il s'élève avec force contre les prétentions à la suprématie que contient l'idée d'obligation morale. Pour Williams, il existe en effet de nombreux types différents de motivations ; la motivation morale n'est que l'une d'entre elles et elle doit trouver sa place dans notre vie au même titre que toutes les autres. Mais Williams conteste surtout l'idée selon laquelle les notions morales sont absolument *pures*. La culpabilité, le blâme, la responsabilité et les autres notions seraient ainsi à l'abri de tout ce qui ne se réfère pas à quelque chose de purement volontaire, et il n'existerait pas de « fortune morale ». Williams affirme que cette pureté est illusoire, sauf à un niveau que les adeptes de cette pensée considéreraient eux-mêmes comme désespérément superficiel. Pour autant, Williams ne pense pas qu'il *existe* une « fortune morale » dans ce sens-là, mais il affirme que nous ferions mieux de ne pas voir les choses de cette façon (*La Fortune morale*, 253-280).

Il vaudrait mieux, en vérité, s'inspirer de diverses idées venues de la Grèce antique ; c'est là une idée que Williams a souvent défendue (notamment, de façon très frappante, en donnant la parole à différents auteurs de l'Antiquité, en particulier dans son ouvrage le plus récent, *Honte et Nécessité*). Au nombre des idées les plus importantes que nous devrions retrouver, citons les notions de *sens du moi*, de *responsabilité*, de *liberté* et de *honte*, qui étaient en vigueur dans la Grèce antique. Williams soutient que, contrairement à ce que l'on croit, nous n'avons pas progressé à partir de ces idées pour aboutir à une conception plus raffinée. Au contraire, si nous ne les avons pas sauvegardées, c'est souvent parce que nous en avons adopté d'autres qui se sont révélées beaucoup moins utiles. Il est, à cet égard, particulièrement instructif de comparer l'idée antique de *honte* et l'idée moderne de *culpabilité*.

Williams ne pense évidemment pas qu'il soit possible de recréer le monde de la Grèce antique, le monde moderne étant, de manière irréversible, différent de tout ce qui l'a précédé. Il juge, cependant, qu'en comparant et en opposant la pensée antique et la nôtre, nous pourrions aboutir à une meilleure compréhension des Grecs anciens et de nous-mêmes, et découvrir qu'ils peuvent répondre à certains de nos besoins. En particulier, nous pouvons apprendre d'eux la possibilité que la vie humaine individuelle ait un sens séculier. Williams croit passionnément en cette possibilité, au sens où il croit qu'elle est encore bien réelle, et au sens où il est attaché à son importance. Ces convictions ne sont explicitement exprimées qu'en de rares passages de ses écrits, et pourtant elles en imprègnent la majeure partie. C'est là une des multiples raisons pour lesquelles l'étude des thèses de Williams peut, en dépit de son propre scepticisme à l'égard du pouvoir de la philosophie, nous enseigner beaucoup de choses sur les questions fondamentales de la vie.

● *Morality : An Introduction to Ethics*, Harper & Row, 1972, et Cambridge, Univ. Press, 1976 (trad. fr. J. Lelaidier, in *La Fortune morale, Moralité et autres essais, op. cit. infra*, p. 3-93). — *A Critique of Utilitarianism, in* SMART J. J. C. & WILLIAMS B., *Utilitarianism : For and Against*, Cambridge, Univ. Press, 1973. — *Problems of the Self : Philosophical Papers, 1956-1972*, Cambridge, Univ. Press, 1973 (trad. fr. partielle, « La cohérence, éthique », in *La Fortune morale..., op. cit.*, 97-224). — *Moral Luck : Philosophical Papers, 1973-1980*, Cambridge, Univ. Press, 1981 (trad. fr., *La Fortune morale, Moralité et autres essais*, Paris, PUF, 1994). — *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, Fontana, 1985 (trad. fr. M.-A. Lescourret, *L'Éthique et les limites de la philosophie*, Paris, Gallimard « NRF », 1990). — « How free does the will need to be ? », *Lindley Lecture*, Univ. of Kansas, 1985 (trad. fr. « Quel degré de liberté faut-il à la volonté ? », in *La Fortune morale*, p. 317-336). — « Saint-Just's Illusion : Interpretation and the Powers of Philosophy », *Inaugural Lecture*, Univ. of Oxford, 1991 (repr. in *Making Sense of Humanity*). — « Subjectivism and toleration », *in* GRIFFITHS A. Ph. éd., *A. J. Ayer : Memorial Essays*, Cambridge, Univ. Press, 1991. — « Moral incapacity », in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 93, 1993 (repr. in *Making Sense of Humanity)*. — *Shame and Necessity*, Oxford, Univ. of California Press, 1993 (trad. fr., Paris, PUF, 1997). — *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers, 1982-1993*, Cambridge, Univ. Press, 1995. — « La modernité et l'échec de la morale », *in* CANTO-SPERBER M., *La Philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994, p. 111-132. — « Truth in Ethics », *in* HOOKER B. éd, *Truth in Ethics*, Oxford, Blackwell, 1996.

► ALTHAM J. E. J. & ROSS H. éd., une collection d'essais sur l'œuvre de Bernard Williams, avec ses réponses, à paraître. — BLACKBURN S. & WILLIAMS B., « Making ends meet : A Discussion of *Ethics and the Limits of Philosophy* », in *Philosophical Books*, 27, 1986. — MCDOWELL J., « Critical notice of *Ethics and the Limits of Philosophy* », in *Mind*, 95, 1986. — MOORE A. W., « Williams on Ethics, Knowledge, and Reflection », *Philosophy*, 78, 2003. — PUTNAM H., « Bernard Williams and the absolute conception of the world », chap. 5 de *Renewing Philosophy*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1992. — THOMAS A. éd., *The Cambridge Companion to the Moral Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge, Cambridge Univ. Press (à paraître).

Adrian W. MOORE

→ *Amitié ; Antiquité ; Conflit et consensus ; Courage ; Déontologisme , Dilemmes moraux ; Internalisme ; Méta-éthique ; Normes et valeurs ; Objectif ; Perspectivisme ; Subjectivisme moral ; Tolérance ; Utilitarisme.*

WITTGENSTEIN Ludwig, 1889-1951
La philosophie morale de Wittgenstein et son influence sur les théories morales

Ludwig Wittgenstein appartient à une famille viennoise riche et cultivée ; il fait des études d'ingénieur. Intéressé par les mathématiques et la philosophie des mathématiques, il est conduit à lire les *Principles of Mathematics* de Bertrand Russell, pour passer ensuite aux écrits de Gottlob Frege sur la logique et les mathématiques. Il commence à étudier à Cambridge avec Russell en 1911 ; dès l'année suivante, il entreprend d'élaborer les idées sur la logique et le langage qui atteignent leur maturité dans le *Tractatus logico-philosophicus*. Le *Tractatus*, rédigé durant son service dans l'armée autrichienne pendant la Première Guerre mondiale et publié peu après, est censé fournir une solution définitive aux problèmes de la philosophie. Pensant avoir réalisé ce but, Wittgenstein abandonne la philosophie en 1919. Dix ans plus tard, il en vient à penser qu'il pourrait de nouveau se livrer à des travaux philosophiques et il revient à Cambridge. Ses idées se développent et se transforment de façon spectaculaire pendant les années suivantes ; elles présentent toutefois des continuités importantes avec sa première philosophie. Peut-être la plus importante de toutes est-elle le rejet, jamais démenti tout au long de sa vie, de l'idée que la philosophie est une science, et que le but de la philosophie est d'établir un corpus de théories vraies. Aucun des écrits de cette seconde période ne fut publié de son vivant ; le plus important et le plus influent est *Philosophische Untersuchungen* (*Recherches philosophiques*, 1953).

Existe-t-il des propositions éthiques ?

Les écrits publiés de Wittgenstein ne contiennent que relativement peu de choses qui puissent passer pour relever de la philosophie morale. Dans le *Tractatus*, Wittgenstein va plus loin et affirme même que la philosophie morale n'existe pas. Selon ce livre, le but de la philosophie est la clarification logique des propositions. La philosophie elle-même n'est pas un corps de doctrine mais une activité : l'activité qui consiste à rendre claires nos pensées (*Tractatus*, 4.112). Par exemple, la philosophie de la psychologie rendrait claires nos pensées sur la psychologie par l'analyse logique des propositions psychologiques. De cette description de la tâche de la philosophie, il s'ensuit qu'une chose telle que « la philosophie morale » ne peut exister que s'il existe un corpus de propositions qu'il revient à la philosophie morale de clarifier. Mais Wittgenstein dit *aussi* dans le même ouvrage qu'il ne peut y avoir de propositions éthiques (*ibid.*, 6.42) poussant ainsi clairement ses lecteurs à penser qu'il n'existe pas de partie de la philosophie que l'on puisse identifier comme « philosophie morale ».

Bien que le *Tractatus* nie l'existence de propositions éthiques, Wittgenstein lui reconnaît une visée éthique, ce qui ne veut pas dire pour autant qu'il contienne des jugements moraux ou une certaine philosophie morale. Wittgenstein a toujours pensé qu'un ouvrage, quel qu'il soit, un roman ou une nouvelle, par exemple, pouvait avoir, en dehors de tout enseignement ou théorisation morale, un objectif moral susceptible de nous aider à nous atteler aux tâches de la vie dans l'esprit requis. Tel devait être l'effet du *Tractatus*. Si bien qu'un des problèmes qui se posent à nous, en tant que lecteurs du *Tractatus,* est de comprendre en quel sens Wittgenstein pensait que ce livre pouvait, pris comme un tout, nous aider à voir le monde correctement. Ce qu'il veut, ce n'est pas que nous essayions de répondre aux questions posées par les philosophes, mais que nous trouvions le moyen de les dépasser. Nous pouvons nous rendre compte qu'une accumulation indéfinie des connaissances scientifiques ne saurait résoudre nos questions concernant la vie même. Selon Wittgenstein, nous sentons bien que, même si l'on pouvait résoudre toutes les questions scientifiques possibles, les problèmes de notre vie demeureraient encore intacts. Mais ce qui constitue justement une réponse aux problèmes de vie, c'est précisément la conscience du fait que si l'on résolvait toutes les questions scientifiques, il ne resterait *aucune* question (*ibid.*, 6.52). Bien qu'il y ait dans le *Tractatus* des remarques qui pourraient aisément se lire dans un autre contexte comme faisant partie d'une « philosophie morale », dans le cadre du *Tractatus* lui-même (qui met explicitement en garde ses lecteurs contre toute tentative de le lire comme un ensemble de doctrines philosophiques), ces remarques relèvent plutôt de la dissolution systématique par l'auteur de l'attachement qu'éprouve le lecteur pour la théorisation philosophique, y compris la théorisation en philosophie morale. La description de ce que nous voulons quand nous entreprenons de « penser en éthique » ne peut que montrer qu'il est inscrit dans l'essence d'une telle entreprise de ne pouvoir réussir ; et c'est cette prise de conscience même qui est censée contribuer à l'effet désiré du livre.

Pourquoi donc Wittgenstein soutenait-il qu'il ne peut y avoir de propositions éthiques ? Une réponse très condensée à cette question figure dans le *Tractatus* ; elle se trouve développée et expliquée avec des exemples frappants dans une « Conférence sur l'éthique » prononcée par Wittgenstein devant un public non philosophique (une société savante de Cambridge appelée les Hérétiques), quelque dix ans après le *Tractatus.* Sa réponse se fonde sur ses idées relatives au langage, et en particulier sur deux principes tirés par lui des écrits de Gottlob Frege. Le premier est de toujours séparer de manière tranchée le psychologique du logique, le subjectif de l'objectif ; le second de ne jamais s'enquérir de la signification d'un mot pris isolément mais seulement dans le

contexte d'une proposition (cf. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, 1884 ; les principes sont deux des trois *Grundsätze* de Frege). Ils sont étroitement liés, comme il apparaît si nous considérons l'exemple, inspiré de l'un de ceux que prend Wittgenstein, des deux usages du mot « blanc », l'un comme adjectif de couleur et l'autre comme nom de personne. Si nous prononçons la phrase : « M. Blanc est blanc », nous pouvons demander quelles sont les associations psychologiques que comportent les mots de la phrase ; nous pouvons aussi poser une question entièrement différente, à savoir quel est le rôle logique objectif de chacun des mots. Peut-être associerions-nous irrésistiblement la couleur *blanche* à notre emploi des mots « M. Blanc », mais ces associations psychologiques n'ont pas de pertinence pour le rôle logique de ces mots dans les phrases où ils se rencontrent. Quand nous prenons un mot entièrement en dehors de tout contexte d'une phrase, il comportera normalement de nombreuses associations psychologiques, qui dériveront peut-être entièrement de l'un de ses nombreux usages possibles, mais n'aura alors aucun rôle logique. Si nous demandons quelle est la signification de « blanc » pris isolément, aucune réponse logique ne peut être déterminée. Et si un mot est placé dans une phrase d'un caractère logique différent de celui des phrases dans lesquelles il a un rôle logique déterminé, il n'apporte pas dans ce nouveau type de phrase de signification dérivée de ces autres usages. Qu'il se rencontre dans un contexte d'une espèce nouvelle n'est en rien négatif ; la signification qu'il a dans d'autres contextes ne saurait entrer en conflit avec son nouvel environnement, parce qu'il n'emporte pas avec lui, pour ainsi dire, sa vieille signification. C'est simplement un mot qui dans le nouveau contexte n'a pas la moindre signification, dans aucun sens logique de « signification », jusqu'à ce qu'il se voie assigner une signification pour ces contextes. Jusque-là, il n'a pas plus de signification dans ce contexte qu'un pur non-sens.

Ces idées contribuent à nourrir le rejet, par le *Tractatus,* des propositions éthiques. Les principes frégéens expliquent comment une phrase peut paraître signifiante quoiqu'elle renferme une expression dépourvue de toute signification. Ceci se produira quand l'expression en question aura un rôle logique déterminé dans certains types de phrases, mais qu'elle se rencontrera dans une phrase d'une sorte différente, sans qu'aucun rôle n'ait été fixé pour elle dans les phrases de *cette* sorte. Pour Wittgenstein, chaque fois que nous essayons de dire quelque chose d'éthique, la phrase que nous construisons a exactement ces caractéristiques. Autrement dit, toute tentative de dire quelque chose d'éthique aboutira à une phrase contenant un mot dépourvu d'une signification établie dans ce type de contexte particulier ; la phrase ainsi obtenue sera un non-sens, absolument comme si elle contenait le mot « boolimug ». Nous envisagerons les cas non éthiques avant d'en venir à l'éthique proprement dite.

Considérons le cas de quelqu'un qui veut dire (peut-être comme l'expression d'une expérience vécue) : « La voyelle *E* est verte. » Il nie entendre le mot « verte » dans un sens non littéral ou par extension. Si on lui demande d'expliquer ce qu'il entend par « verte » appliqué à *E*, il montre du doigt l'herbe, les feuilles, et dit qu'il veut dire exactement la même chose que ce qu'il veut dire quand il les qualifie de vertes : il veut dire *cette couleur*. Mais « verte » ne signifie une couleur que dans ses occurrences comme prédicat d'objets visibles. Qu'il signifie une couleur dans le contexte d'une phrase n'est pas affaire d'un acte mental : il n'y a pas d'acte consistant à « entendre le mot comme un mot de couleur » qui fera que le mot apporte avec lui son sens de couleur dans des types de phrases entièrement différents. Ce que le mot peut apporter avec lui dans de nouvelles sortes de contextes, ce sont des associations psychologiques, des images et ainsi de suite. Aucune nouvelle signification n'a été établie pour l'occurrence de « vert » comme prédicat de *voyelles* ou de *sons*. Si bien que la phrase « *E* est vert » ne contient pas le mot « vert » avec le rôle logique qui est le sien quand nous décrivons des tomates pas mûres (parce qu'il est dans un type de contexte différent) ni avec aucun autre rôle logique déterminé (parce qu'aucune autre signification nouvelle n'a été attribuée pour le nouveau contexte). Quelqu'un qui prononce la phrase « *E* est vert » peut ne pas avoir conscience de ce que dans cette phrase « vert » n'a pas de signification logiquement déterminée, parce que dans son usage nouveau, le mot conserve effectivement ses associations. Mais si l'on ne perd pas des yeux les deux principes frégéens, on pourra arriver à la conclusion que la phrase n'a pas de signification, quelque adaptée qu'elle puisse être pour exprimer l'expérience de la personne. Elle n'a pas plus de signification que pourrait en avoir la phrase « La voyelle *E* est boolimug ».

La phrase « *E* est vert » pourrait être transformée en une phrase signifiante si l'on donnait à « vert » une signification nouvelle pour ses occurrences comme adjectif appliqué à des sons. Mais un locuteur ayant envie de dire la phrase « *E* est vert » n'aura peut-être justement pas envie d'attribuer une signification nouvelle à « vert » qui convienne pour les sons, comme *couinant*. Il ne veut pas de signification *nouvelle* pour le mot ; mais il veut aussi utiliser le mot hors des contextes pour lesquels il a une signification établie. Nous avons ici un type complexe d'intention linguistique. Ce n'est pas qu'il ait envie de dire quelque chose qui est dépourvu de signification ; peut-être ne sait-il pas que ce qu'il dit est dépourvu de signification. Mais ses intentions complexes ne peuvent être réalisées par l'énonciation d'aucune phrase signifiante ; il veut utiliser un mot dans un certain

sens, mais un sens qu'il possède en tant que faisant partie de certains types de phrases, et il veut l'utiliser en dehors de ces contextes. Toute tentative pour décrire ce qu'il dit comme proposition signifiante déterminée ne correspondra pas à ce qu'impliquent ses intentions linguistiques complexes, en vertu de son caractère signifiant.

L'exemple « *E* est vert » fournit un modèle pour expliquer la négation par Wittgenstein du fait qu'il existe des propositions éthiques.

Il existe des propositions signifiantes dans lesquelles nous attribuons une valeur à quelque chose, relative à une norme, à une fin ou à un but. Par exemple, nous pourrions dire que les asperges sont bonnes, en tenant pour acquis comme objectif d'arrière-plan le plaisir ou la santé. Les termes de valeur tels que « bonnes » dans cette phrase ont une signification établie dans des contextes où il est fait explicitement ou implicitement référence à un but ou à une norme. Mais, de la même manière que quelqu'un qui a appris à utiliser des termes de couleur dans des phrases décrivant des objets visibles pourra se mettre ensuite à prononcer des phrases comme « *E* est vert », dans lesquelles le mot « vert » est utilisé dans un contexte d'une espèce différente, dans le cadre duquel le mot n'a pas de rôle logique établi, de même une personne ayant appris à utiliser des termes de valeur relatifs à une norme, un objectif ou une fin pourra ensuite se mettre à proférer des phrases faisant usage des mêmes mots, mais d'une façon tout à fait différente – sans même faire référence de manière implicite à une fin ou à une norme. Tout le sens de ce nouvel usage est l'absence ou la négation d'une relativité par rapport à une norme ou une fin particulière. De sorte qu'ici les termes de valeur sont utilisés d'une façon tout à fait différente, sans qu'on leur attribue une nouvelle signification déterminée.

Wittgenstein explique ce phénomène dans sa « Conférence sur l'éthique » à l'aide d'exemples inspirés de ses propres penchants à prononcer de telles phrases. Un de ces exemples provient de ce qu'il appelle « l'expérience de la sécurité absolue », expérience dans laquelle nous avons envie de dire : « Je suis en sécurité, rien ne peut me faire de mal, quoi qu'il arrive. » Il dit de cette expérience : « Nous savons tous ce que signifie dans la vie ordinaire être en sécurité. Je suis en sécurité dans ma chambre, quand je ne puis être écrasé par un omnibus. Je suis en sécurité quand j'ai eu la coqueluche, et que je ne puis donc plus l'attraper. Être en sécurité signifie essentiellement qu'il est physiquement impossible que certaines choses m'arrivent et c'est pourquoi il est absurde de dire que je suis en sécurité *quoi qu'il* arrive » (trad. fr., p. 150).

On peut trouver un usage semblable de l'expression « en sécurité » dans l'un des poèmes de guerre de Rupert Brooke, « Safety » (*Collected Poems*, 145) : « en sécurité quoique toute sûreté soit perdue ». *Toute* sûreté est perdue : autrement dit, il n'y a pas de description véridique de sa situation dans laquelle il ne soit pas exposé aux dommages les plus redoutables (la mort, le démembrement, et ainsi de suite) ; il n'y a pas de norme de sûreté selon laquelle il serait considéré comme en sécurité ; pourtant, les mots qu'il tient à utiliser quand il parle de sa situation, sont *« en sécurité »*. Le vers de Brooke fait précisément ressortir l'incohérence sur laquelle insiste Wittgenstein. Faisant de nouveau référence à sa propre tendance à produire ce type de phrase, Wittgenstein dit qu'il rejetterait toute tentative pour trouver une phrase intelligible simple et directe qui exprime ce qu'il essayait de dire. L'essence même du phénomène sur lequel il attire notre attention comprend le désir qu'a le locuteur de faire appel à un type d'usage des mots dans lequel ceux-ci ont bien un sens *ainsi que* le désir de se servir de ces mots en dehors des conditions dans lesquelles leur signification est établie. En ce qui concerne le vers de Brooke, le paradoxe délibéré du « En sécurité quoique *toute* sûreté soit perdue » est au cœur de l'énoncé ; il n'est pas cohérent et on ne peut lui substituer aucune phrase cohérente. Aucun énoncé cohérent, aucune déclaration de fait *ne pourrait être* ce que voulait la personne amenée à de tels énoncés. Wittgenstein identifie *l'éthique* avec le type d'usage dont « Je suis absolument en sécurité » est un exemple, avec le désir d'« aller au-delà » du langage intelligible. Un autre bon exemple, qui était certainement familier à Wittgenstein, est la description par Dostoïevski des questions que veut poser, dans son rêve, le Dimitri des *Frères Karamazov* (livre IX, chap. 8). Celui-ci s'exprime avec les mots que nous utilisons quand nous demandons des explications, mais il le fait pour élucider des ténèbres inexplicables dans le chemin que suit la vie : « [Dimitri] sentait que, bien que ses questions fussent déraisonnables et dépourvues de sens, il voulait pourtant demander cela justement ; et il fallait qu'il le demande précisément de cette façon. »

Dans cette conception, il n'existe donc point de *matière* dont l'éthique traite en particulier ; rien qui soit décrit par des « propositions éthiques », rien dont elles disent que c'est le cas, rien qui répondrait ou pourrait répondre à des « questions » éthiques. Il ne peut y avoir de « science » de l'éthique ; l'éthique n'est pas une branche du savoir. Et il ne saurait y avoir d'activité philosophique consistant à expliquer ou clarifier des propositions éthiques, il ne saurait y avoir de « philosophie morale ». Il est de l'essence des énoncés éthiques que l'explication philosophique en soit exclue. Aussi est-il ironique que l'on ait consacré tant d'énergie à expliquer ce que l'on tient pour les propositions éthiques contenues dans le *Tractatus* lui-même ainsi que dans les carnets qui ont servi à sa rédaction (Wittgenstein, *Carnets 1914-1916,* 1971).

Wittgenstein ne soutient pas que les propositions éthiques sont *a priori* et que les propositions *a priori* ne sont pas des propositions « authentiques ». Il ne trace aucune frontière entre les propositions empiriques, qui seraient « authentiques » ou « signifiantes », et les autres. Il essaye plutôt de décrire un type d'intention linguistique qui serait frustré si l'on disait une chose signifiante et bien déterminée, un désir de dire (pour ainsi dire) quelque chose qui est ainsi *quoi que ce soit qui soit ainsi* : c'est-à-dire, un désir qui n'est pas le désir de dire que quelque chose est ainsi. Bien des choses que beaucoup de gens considèrent comme de l'éthique n'impliqueraient pas de telles intentions ou de tels désirs. Ainsi, une grande partie de la pensée utilitariste ne relèverait pas de l'éthique, du point de vue de Wittgenstein. Mais à l'époque du *Tractatus* ou de la « Conférence sur l'éthique », cela ne lui serait pas apparu comme une objection à ce qu'il avait dit sur l'éthique.

Les cours de 1933

On peut trouver des traces de la manière dont les nouvelles idées philosophiques de Wittgenstein dans les années 1930 affectaient sa pensée sur l'éthique dans ses cours de 1933, où il aborde, quoique très brièvement, la question de l'usage du mot « bon » (Moore, 1959, 312-317 ; Ambrose, 1979, 31-40 ; 1992, 46-58). Ces mêmes cours traitaient plus longuement d'esthétique, et Wittgenstein faisait remarquer que virtuellement tout ce qu'il disait du mot « beau » s'appliquait aussi à « bon », d'une manière légèrement différente toutefois. Selon lui, pour voir comment on se sert du mot « beau », il nous faut considérer à quoi ressemblent les controverses ou les enquêtes esthétiques réelles ; pensant peut-être aux théories d'I. A. Richards il ajoute que de telles enquêtes ne sont pas de type psychologique. Dans la recherche esthétique, « la seule chose qui ne nous intéresse pas ce sont les liaisons causales, alors que c'est là la seule chose qui nous intéresse en Psychologie » (Moore, 314), sous-entendant certainement par là qu'il en était de même en éthique.

Wittgenstein s'intéressa à la question de savoir comment nous décidons qu'une action est bonne, et comment nous décidons que quelque chose, par exemple un visage, est beau. Si, pour décider qu'une action est bonne, nous nous servons d'une description des mouvements de l'agent, cette description fournit-elle de simples symptômes du fait que l'action est bonne ? Dans ce cas, soutenait-il, il doit y avoir une manière indépendante de déterminer qu'elle est bonne, qui ne soit pas simplement une recherche sur des symptômes du bien. À propos de la beauté (la question de savoir si l'arrangement des couleurs et des formes qui peut faire l'objet d'une description est un simple symptôme de la beauté d'un visage), Wittgenstein pensait que, s'il n'existe pas de recherche sur la beauté indépendamment d'une description des couleurs et des formes, alors par un beau visage, nous n'entendons qu'un certain arrangement des couleurs et des formes ; des couleurs spécifiques arrangées d'une certaine manière ne sont pas simplement des symptômes du fait que ce qui les possède possède *aussi* la qualité de *la beauté*. Cette explication du rapport entre ce qui nous fait décider dans un contexte particulier que quelque chose est beau ou bon et la signification de « beau » et de « bon » exige, si l'on veut rendre compte de la signification de ces termes, d'être très différentes d'un contexte à l'autre. Et c'est précisément la conclusion à laquelle Wittgenstein arrive : chaque manière différente dont une personne peut en convaincre une autre que quelque chose est bon fixe, selon lui, la signification dans laquelle on utilise « bon » dans cette discussion. Il existe, ajoute-t-il, des « transitions graduelles » d'une de ces significations à une autre (Moore, 313) ; des choses qualifiées de « bonnes » dans des contextes différents peuvent être reliées entre elles par une série dont chaque membre entretient une certaine similarité avec des membres qui lui sont contigus dans la série, sans forcément ressembler à des membres plus éloignés dans la série : toutes les choses bonnes n'ont pas forcément quelque chose en commun (Ambrose, 33/49 ; cf. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 1953, § 77). Sa réflexion sur « bon » était une application de sa critique générale de l'idée selon laquelle il doit y avoir quelque chose de commun à tous les cas auxquels nous appliquons un terme général. Par exemple, il n'y a pas de propriété commune qui justifie l'application du mot « jeu » ; les jeux forment une famille, unie par un schéma complexe de ressemblances.

Selon Wittgenstein donc, ce qui constitue le bien d'une action, c'est, dans des occasions différentes, telles ou telles caractéristiques particulières de l'action pouvant être décrites. Toute tentative de traiter le bien comme une *propriété indéfinissable*, séparable et supérieure aux traits empiriques de l'acte pouvant faire l'objet d'une description, se trouve soumise à la critique. Si un philosophe peut penser que l'éthique s'occupe d'une propriété commune indéfinissable des choses qualifiées de bonnes, une enquête éthique réelle ne cherche pas à découvrir quelles actions ont une telle propriété. Wittgenstein entendait clairement ses remarques comme une critique de l'opinion de G. E. Moore (*Principia Ethica*, 1903) pour qui le bien est une propriété simple non analysable. Implicite dans ses remarques, il y a une réplique au célèbre argument moorien de la « question ouverte ». Moore soutenait que, si quelqu'un identifie le bien avec une propriété naturelle, c'est toujours une question signifiante et importante de savoir si une chose ayant cette propriété *est* bonne. L'approche que suit Wittgenstein reconnaît qu'une telle question pourrait se poser à toute personne n'ayant pas encore décidé quelles propriétés devraient compter comme constituant le fait qu'une chose particu-

lière est bonne, ou rejetant la tentative faite par quelqu'un d'autre de fixer ce qui compterait comme le fait que cette chose soit bonne.

Les notes prises par les élèves de Wittgenstein pendant ces cours n'indiquent pas si ce dernier avait dit quelque chose à propos du mot « bon » (ou de tout autre mot) comme exprimant quelque chose d'éthique. Quelques années plus tard, il déclarait : « Si je vous donne la lumière et les ombres qui tombent sur un corps dans un tableau, je puis vous donner par là son contour. Mais si je vous donne les rehauts de lumière d'un tableau, vous ne savez pas quel est le contour » (*Lectures and Conversations*, 5/22). Quoique provenant d'un cours d'esthétique, cette remarque est pertinente pour l'éthique (comme la plus grande partie de ce cours) : la description de l'application du mot « bon » à quelque chose ne donne qu'un « rehaut de lumière » ; elle ne révèle pas le contour du corps, le corps étant ici tout ce qui appartient à l'éthique comme faisant partie de notre pensée et de notre vie, y compris le rôle d'un grand nombre d'autres mots, et leurs rapports complexes avec une variété d'institutions et de pratiques sociales et culturelles. Pour décrire en quoi consiste la compréhension éthique, il nous faudrait décrire tout cela, « tout l'environnement » des usages de mots particuliers (*ibid.,* 1-11).

Puisque Wittgenstein choisit la signification de « bon » comme thème de ses cours de 1933, il pourrait sembler qu'il ait changé d'avis sur la possibilité d'existence d'une chose appelée philosophie morale, et que, dans la conception qu'il se faisait dès lors de la philosophie, il y avait place pour une théorisation méta-éthique. Mais il n'en est rien. Le rôle du philosophe est de prendre les mots, quels qu'ils soient, qui nous plongent dans la confusion, et de nous aider à voir comment nous nous sommes laissé entraîner dans la confusion, en vue de nous aider à tourner la page. *Le bien* n'est pas plus, en soi et de soi, un sujet pour la philosophie que ne l'est *le fait d'être un jeu* ; s'il vaut la peine pour un philosophe de réfléchir sur le fait que « bon » ne marque aucune propriété commune des choses bonnes, c'est seulement parce que Moore (et d'autres philosophes) se sont laissé entraîner dans la confusion sur ce point. Toute l'attitude philosophique de Wittgenstein est en réaction face à des confusions particulières ; elle n'est pas conçue comme faisant partie d'une théorie méta-éthique, comme une contribution à l'étude philosophique de l'éthique. (Ce n'est pas un hasard si le sujet de « l'indéfinissabilité du bien » est apparu dans des cours auxquels Moore assistait. Pour la conception de la philosophie qu'avait Wittgenstein en 1933, cf. Wittgenstein, « Philosophie », publié en 1989.)

Les idées philosophiques de Wittgenstein subirent de nombreuses autres transformations dans les dix-huit ans qui lui restaient à vivre ; ses écrits ne concernent finalement que très peu la philosophie morale (même si, à la fin des années 1930, il donna des cours sur des thèmes apparentés comme l'esthétique, la croyance religieuse, et la liberté de la volonté). Il y a des continuités remarquables pour toute la période de son activité philosophique. Tout d'abord, il rejettera sa première philosophie et par la suite, l'idée de « théorie morale » ; il gardera aussi sa conception de l'activité de la philosophie en tant qu'activité exprimant le caractère moral du philosophe. Et il y a une autre continuité dans l'idée de son propre travail (ses écrits, son enseignement) comme ayant une intention éthique, celle de contribuer à l'intelligence morale avec laquelle ses élèves et ses lecteurs pourraient affronter tous les problèmes auxquels la vie les amènerait à faire face.

L'influence de Wittgenstein sur la théorie morale

Quiconque accepte les opinions du premier Wittgenstein sur l'éthique abandonnerait l'idée qu'il puisse exister quoi que ce soit de l'ordre d'une « théorie morale ». Ainsi, si le *Tractatus* était une réussite, son influence tiendrait au fait que plus personne *n'essayerait* d'apporter sa contribution à la théorie morale. Peut-être le livre a-t-il eu effectivement une telle influence ; peut-être y a-t-il eu *moins* de « vent » en philosophie éthique du fait du *Tractatus* qu'il n'y en aurait eu autrement. Mais Wittgenstein voulait que son livre *mette un terme* à la théorisation morale, et on peut dire qu'en cela il a échoué.

Il avait le même désir pour son œuvre seconde. Il espérait que son approche de la philosophie pourrait dissiper des confusions et permettrait ainsi d'abandonner la philosophie pour entreprendre *un autre travail*. Après lui, certaines réflexions philosophiques pénétrantes sur l'éthique manifestent l'influence de Wittgenstein précisément dans leur manière de réagir à des confusions philosophiques particulières. Entre autres exemples, citons certains des essais et des lettres du livre de Rush Rhees, *Without Answers* (1969), la Note critique consacrée par John Wisdom à l'ouvrage de C. H. Waddington, *Science and Ethics* (1943), la troisième partie de *The Claim of Reason* (1979) de Stanley Cavell et les essais sur l'éthique de Peter Winch dans *Ethics and Action* (1972) et *Trying to Make Sense* (1987). On peut aussi percevoir l'influence de Wittgenstein dans l'attention scrupuleuse que porte Philippa Foot au phénomène social complexe de la moralité *(Virtues and Vices)* et dans l'examen auquel se livre G. E. M. Anscombe de concepts essentiels dans la vie pratique, en particulier celui de l'intention (*Intention*, 1957).

Bien que Wittgenstein lui-même ait voulu décourager la théorisation morale, son œuvre (première et seconde) a eu en fait une influence énorme sur le développement de la théorisation méta-éthique dans la tradition analytique. Au sein de cette tradition, nul n'était d'avis, avant le *Tractatus*, que l'activité qui convenait pour les philoso-

phes de la morale était la méta-éthique, par distinction avec la théorisation effective sur ce qui est bon et mauvais, ou bien et mal. Si nous comparons un des premiers philosophes analytiques comme Moore avec un philosophe extérieur à cette tradition, comme F. H. Bradley, nous verrons que pour aucun des deux la philosophie morale ne se limite à l'éclaircissement ou à l'analyse de la pensée ou du discours moral ; pour tous les deux, elle peut comprendre des explications philosophiques de ce qui est bon et de ce que sont nos devoirs. Les trois idées suivantes – que les philosophes de la morale *devraient* fournir une explication théorique du caractère du discours moral, que le discours moral est une branche du discours qui se caractérise par l'emploi d'un vocabulaire moral, et que la philosophie morale est, à proprement parler, *neutre* à l'égard des questions éthiques importantes – sont des traits caractéristiques de la philosophie morale analytique au milieu du XXe s. Ces idées incarnent l'influence de Wittgenstein, quoiqu'il n'en ait pas accepté une seule. Certes, il était d'avis, à l'époque du *Tractatus*, qu'il pouvait exister une activité philosophique consistant à clarifier les énoncés de n'importe quelle branche de la science. La philosophie elle-même n'est pas une science, et cette activité d'éclaircissement philosophique n'entraînerait le philosophe à prendre parti dans aucune dispute scientifique ; elle serait « neutre » sur tout sujet scientifique d'importance. Quand les idées de Wittgenstein en vinrent à faire partie de la culture philosophique analytique, cette manière de rendre compte de l'activité du philosophe par rapport à une branche particulière du discours scientifique fut *généralisée* pour être ensuite appliquée à l'éthique d'une façon parfaitement étrangère à la compréhension qu'en avait Wittgenstein. La distance avec Wittgenstein est particulièrement évidente en liaison avec la « neutralité » de la philosophie morale. L'idée générale dans la philosophie analytique du milieu du XXe s. était que le philosophe éclaircit et analyse le discours de la science, de l'éthique, de l'esthétique, de la religion ou de toute autre branche, mais que lui-même ne s'y livre pas *en tant que philosophe*. L'éthique est ainsi transformée en un *département* de la pensée, ouvert à une analyse neutre. Mais la conception qu'avait Wittgenstein de sa propre philosophie comme incarnant des intentions éthiques reflétait l'opinion très différente qu'il avait de la place de l'éthique dans la vie humaine, et aussi de ce que pourrait être l'intention morale d'une œuvre philosophique. (Pour lui, cela n'avait rien à voir avec le fait que cette œuvre inclut ou implique des jugements moraux.)

Quoique la philosophie morale analytique des années 1930 ait commencé par accepter l'opinion du *Tractatus* selon laquelle l'objectif de la philosophie était l'éclaircissement, l'élimination de toute confusion, elle en vint bientôt à concevoir la méta-éthique comme une discipline théorique indépendante de toute justification en tant que réaction à des confusions particulières. La question n'était plus pour la philosophie morale : que pourrait-il être utile de dire en réponse à une confusion philosophique particulière ? mais : quelle est l'explication correcte du rapport entre des jugements moraux et la réalité ? Les jugements moraux sont-ils authentiquement vrais ou faux, comme des jugements scientifiques ? Ou ne sont-ils pas authentiquement des descriptions de la réalité indépendantes de *notre* réaction émotionnelle ? Existe-t-il une réalité morale sur laquelle nos jugements tomberaient juste ou faux ? Une fois que la conception « analytique » de la nature de la philosophie morale eut ainsi changé, ce qu'avait enseigné Wittgenstein commença à avoir une influence d'une espèce différente (qui lui déplut profondément, pour ce dont il put avoir connaissance). Autrement dit, on put utiliser ses idées pour défendre des explications théoriques particulières dans le cadre de la méta-éthique. L'histoire de la théorisation méta-éthique à partir des années 1930 comprend de nombreuses tentatives pour utiliser les idées et les méthodes de Wittgenstein comme le fondement de théories méta-éthiques de styles considérablement divergents.

L'œuvre de Charles Stevenson offre un bon exemple de l'influence de Wittgenstein sur le développement de théories méta-éthiques non cognitivistes. Stevenson avait étudié à Cambridge au début des années 1930 aussi bien avec Wittgenstein qu'avec Moore, et peut-être suivit-il les cours de Wittgenstein pour l'année 1933. Il acceptait l'idée, esquissée ci-dessus, de la philosophie morale comme une analyse neutre du discours moral. La théorie avancée dans son ouvrage *Ethics and Language* (1944) tient que les jugements moraux sont avant tout des expressions de réactions émotionnelles, avec une signification descriptive dépendant, selon des chemins complexes, de ces réactions. Il n'existe pas de faits moraux dont ces jugements moraux seraient l'énoncé, pas de vérité authentique qui puisse être atteinte par l'éthique, et la théorie est ainsi une forme de non-cognitivisme. L'influence de Wittgenstein sur Stevenson est manifeste de nombreuses façons ; on peut par exemple la déceler quand Stevenson fait appel à l'idée que, dans l'analyse philosophique d'un terme vague comme « bon », le philosophe a souvent plutôt tendance à produire des règles pour son usage que de découvrir ce qui est déjà présent dans la pratique linguistique (*op. cit.*, 86-87), et quand il affirme que les divers sens dans lesquels on peut employer le mot « justice » dans différentes occasions ont entre eux une ressemblance de famille (221). L'affirmation répétée par Stevenson que le fondement descriptif de l'application du mot « bon » varie grandement d'une occasion à l'autre trouve son parallèle dans la conclusion à laquelle aboutit Wittgenstein dans ses cours

de 1933 (et c'est peut-être par l'utilisation que fait Stevenson de cette conclusion qu'elle a pénétré dans la philosophie morale ultérieure). Les différences entre Stevenson et Wittgenstein étaient néanmoins très grandes. S'il rejette toute explication de la distinction entre croyance et attitude en termes de « facultés » mentales différentes, Stevenson s'appuie néanmoins sur une distinction psychologique simpliste entre croyance et attitude, et sur une opposition (apparentée à la précédente) entre signification descriptive authentique (qu'il identifie avec la signification scientifique) et signification émotive. Toute tentative sérieuse pour traiter le concept de description au moyen des idées exposées par Wittgenstein dans les années 1930 – c'est-à-dire, en traitant les descriptions comme une « famille » de cas se ressemblant plus ou moins les uns les autres (avec les descriptions scientifiques formant une branche importante et ramifiée, mais seulement une branche, de la famille) – aurait gravement entamé une bonne part de l'argumentation de Stevenson (cf. Cavell, *The Claim of Reason*, 1979, chap. 9-10, pour plus ample discussion de Stevenson).

Si Wittgenstein a bien eu une influence significative et importante sur le développement d'une méta-éthique non cognitiviste, le non-cognitivisme du premier Wittgenstein, dans le *Tractatus* et dans la « Conférence sur l'éthique », est très différent de la tendance dominante du non-cognitivisme. Les théories éthiques non cognitivistes qui ont joué un grand rôle dans la philosophie morale du XXe s. traitent le langage éthique comme un *cas* du langage évaluatif. Selon des non-cognitivistes tels que Stevenson et R. M. Hare, on peut faire des recherches sur la nature de la valeur en connexion avec l'évaluation de choses comme des chaussures de tennis ou des fraises. Mais ce sont des cas de ce que Wittgenstein aurait décrit (à l'époque de sa « Conférence sur l'éthique ») comme une valeur *relative*, et donc inapte à révéler quoi que ce soit de *l'éthique*. C'était, pensait-il, précisément la *différence* entre l'éthique et l'évaluation non éthique qui conduisait au rejet de l'idée qu'il pouvait exister des propositions éthiques : c'est cette différence de l'évaluation éthique avec l'évaluation ordinaire qui est au fondement du non-cognitivisme de Wittgenstein. De manière totalement opposée, les théories non cognitivistes postérieures se fondent sur ce que l'éthique est supposée *avoir en commun* avec d'autres sortes d'évaluation, à savoir, ses liens avec les réactions émotionnelles, ou avec le fait de guider l'action. Du point de vue du non-cognitivisme du premier Wittgenstein, une telle approche oblitère l'éthique, qui *résiste* au type d'explication que peut offrir l'analyse philosophique, y compris toute explication que nous pourrions essayer d'obtenir par un examen général de la fonction du langage évaluatif.

La méta-éthique récente a vu se développer des argumentations puissantes contre le non-cognitivisme, des argumentations qui utilisent des éléments de la pensée du second Wittgenstein. Par exemple, John McDowell a critiqué le non-cognitivisme en se servant d'arguments dérivés de la réflexion wittgensteinienne sur ce qu'implique suivre une règle *(Classical Philosophy...)*. McDowell soutient une conception complexe, qui combine le rejet du non-cognitivisme avec la défense d'un type d'éthique des vertus fortement influencé par Aristote. Sa théorie est une sorte de réalisme moral, selon lequel (par opposition avec le non-cognitivisme) la valeur morale *fait partie* du monde, et est une chose que nous découvrons réellement. McDowell croit que ce qui entrave une compréhension adéquate de l'éthique, ce sont des confusions sur la rationalité et l'objectivité. La signification de l'œuvre de Wittgenstein pour l'argument global de McDowell consiste donc en ce que les réflexions du second Wittgenstein sur le fait de suivre une règle nous permettent de nous défaire de ces confusions. Ce que les non-cognitivistes ont accepté de manière non critique, selon McDowell, c'est que, si la valeur morale est objective, il faudrait qu'elle fût saisissable d'un point de vue extérieur aux préoccupations et à la sensibilité humaines. Mais cela implique un *mythe* de l'objectivité ; et ce sont les réflexions de Wittgenstein sur ce que c'est que suivre une règle qui rendent clair non seulement *le fait que* c'est un mythe, mais aussi quelle autre conception réaliste de l'objectivité nous est ouverte. Renoncer à la conception mythologique de l'objectivité ouvrirait la possibilité d'un réalisme moral sainement fondé.

Parmi les autres philosophes de la morale qui ont utilisé le travail du second Wittgenstein dans leurs argumentations contre le non-cognitivisme, on trouve aussi David Wiggins et Sabina Lovibond. Toutes ces tentatives renferment cependant un problème, signalé dès 1943 par John Wisdom, qui réagissait à des tentatives plus anciennes d'argumenter contre le non-cognitivisme et en faveur de la thèse selon laquelle les déclarations éthiques sont d'authentiques déclarations, qu'elles décrivent bien le monde et sont authentiquement vraies ou fausses. Wisdom dit que ces thèses sont « des platitudes et bien inutiles, sauf par opposition, c'est-à-dire, comme des correctifs à des propositions fausses telles que : "Ce sont des exclamations" ». Selon Wisdom, le problème se trouve *dans* des expressions comme « déclaration », « fait », « vrai », « faux » (note critique sur *Science and Ethics*, 277). Puisant là dans Wittgenstein, Wisdom établit que ce qui s'appelle dans le cas de l'éthique un « énoncé de fait » peut être absolument différent de ce que nous appelons un « énoncé de fait », par exemple dans les sciences. Des questions méta-éthiques obsédantes comme : « Les jugements moraux sont-ils ou non des jugements de fait ? », détournent notre attention de ces différences, mais ce sont celles précisément dont la philosophie doit s'occuper. Il est aussi remar-

quable que l'entreprise de théorisation méta-éthique mène les philosophes à ne s'intéresser qu'aux éléments du discours moral qui ressemblent le plus étroitement à des jugements ordinaires et scientifiques (qui portent sur comment sont les choses), et qui suscitent tout particulièrement la question : s'agit-il d'authentiques énoncés de fait ? Mais il arrive fréquemment que la compréhension morale soit transmise sans qu'on ait recours à des jugements moraux. Wittgenstein était convaincu, par exemple, que Tolstoï faisait passer de la manière la plus puissante son point de vue moral là où il restait entièrement *latent* dans l'histoire racontée, comme dans *Hadji Mourat*.

● *Philosophische Untersuchungen*, éd. bilingue all./angl., Oxford, Blackwell, 1953 (trad. fr. [avec le *Tractatus*] P. Klossowski, *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961). — *Tractatus logico-philosophicus*, nouv. trad. fr. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 1993. — « Lecture on Ethics », *Philosophical Review*, 74, 1965, p. 3-12 (trad. fr. J. Fauve, « Conférence sur l'éthique », *Leçons et conversations..., op. cit. infra* ; repr. « Folio-Essais », prés. C. Chauviré, 1992). — *Lectures and Conversations on Æsthetics, Psychology and Religious Belief*, éd. C. Barrett, Oxford, Blackwell, 1966 (trad. fr. J. Fauve, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, Paris, Gallimard « Essais », 1971 ; « Folio-Essais », 1992). — *Carnets 1914-1916*, trad. fr. G.-G. Granger, Paris, Gallimard « Essais », 1971. — *Remarques mêlées*, trad. fr. G. Granel, avec texte all. en regard de *Vermischte Bemerkungen*, Mauvezin, TER, 1984. — « Philosophie », *Revue internationale de Philosophie*, 43, 1989, p. 175-203. — *Dictées à Waismann et pour Schlick*, Paris, PUF, 1998. — *Leçons sur la liberté de la volonté*, Paris, PUF, 1998.

► AMBROSE A., *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932-1935*, Totowa (NJ), Rowman & Littlefield, 1979 (trad. fr., *Les Cours de Cambridge, 1932-1935*, éd. A. Ambrose, trad. E. Rigal, Mauvezin, TER, 1992). — ANSCOMBE G. E. M., *Intention*, Oxford, Blackwell, 1957. — AUDI, P., *Supériorité de l'éthique*, Paris, PUF, 1999. — BOUVERESSE J., *Le Mythe de l'intériorité : expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Minuit, 1987 ; *Wittgenstein, la rime et la raison : science, éthique et esthétique*, Paris, Minuit, 1973. — BROOKE R., *Collected Poems*, Londres, Sidgwick & Jackson, 1930. — CAVELL S., *The Claims of Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1979 (trad. fr. S. Laugier, *La Voix de la raison*, Paris, Le Seuil, 1996) ; « Declining decline : Wittgenstein as a philosopher of culture », *This New Yet Unapproachable America : Lectures after Emerson after Wittgenstein*, Albuquerque (Nouveau-Mexique), Living Batch Press, 1989, p. 29-75 (trad. fr. S. Laugier, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable, de Wittgenstein à Emerson*, Combas, L'Éclat, 1991, p. 35-77 : « Décliner le déclin : Wittgenstein philosophe de la culture ») ; « The Argument of the Ordinary », *Conditions Handsome and Unhandsome*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1990, p. 64-100 (trad. fr. C. Fournier & S. Laugier, *Conditions nobles et ignobles*, Combas, L'Éclat, 1993, p. 129-173 : « Le Débat de l'ordinaire »). — CONANT J., « Must we show what we cannot say ? », *in* FLEMING R. & PAYNE M. dir., *The Senses of Stanley Cavell*, Lewisburg (Penn.), Bucknell Univ. Press, 1989, p. 242-283 ; « Throwing away the top of the ladder », *Yale Review*, 79, 1990, p. 328-364 ; « Putting 2 and 2 together : Wittgenstein, Kierkegaard and the point of view for their work as authors », *in* PHILLIPS D. Z. dir., *The Grammar of Religious Belief*, Londres, Macmillan, 1996 (à paraître) ; « What "Ethics" in the *Tractatus* is *Not* », *in* PHILLIPS D. Z. éd., *Religion and Wittgenstein's Legacy*, Aldershot: Ashgate, forthcoming. — DIAMOND C., « Ethics, imagination and the method of Wittgenstein's *Tractatus* », *in* HEINRICH R. & VETTER H. dir., *Bilder der Philosophie, Wiener Reihe* 5, Vienne, Oldenbourg, 1991, p. 55-90 ; *The Realistic Spirit : Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, Cambridge (Mass.), Bradford Books, MIT Press, 1991 ; « Wittgenstein, mathematics and ethics : resisting the attractions of realism », *in* SLUGA H. & STERN D. dir., *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge, Univ. Press, 1995. — DONATELLI P., *Wittgenstein e l'etica*, Rome and Bari, Laterza, 1998 ; « The Problem of "the Higher" in Wittgenstein's *Tractatus* », *in* PHILLIPS D. Z., *Religion and Wittgenstein's Legacy*, Aldershot: Ashgate, forthcoming. — DOSTOÏEVSKI F., *Les Frères Karamazov*, trad. fr. H. Margault, Paris, Gallimard « Folio ». — EDWARDS J. C., *Ethics without Philosophy : Wittgenstein and the Moral Life*, Tampa (Floride), Univ. Press of Florida, 1982. — ELDRIDGE R., *Leading a Human Life*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1997. — FOOT P., *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1978. — FREGE G., *Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau, 1884 (trad. fr. C. Imbert, *Les Fondements de l'arithmétique*, Paris, Le Seuil, 1970). — GLEESON A. éd., *Ethics in the Light of Wittgenstein*, special issue of *Philosophical Papers*, vol. 31, nº 3, 2002. — HOLLAND R., « Is goodness a mystery ? », *Against Empiricism*, Oxford, Blackwell, 1980, p. 92-109. — HOLT R., *Wittgenstein, Politics, and Human rights*, Londres, Routledge, 1997. — JOHNSTON P., *Wittgenstein and Moral Philosophy*, Londres, Routledge, 1989. — KREMER M., « The Purpose of *Tractarian* Nonsense », *Noûs* 35, 2001, 39-73; « To What Extent is Solipsism a Truth ? », *in* STOCKER B. éd., *The Post-Analytic Tractatus*, Aldershot, Ashgate, 2004, 59-84. — LAUGIER S., « Pourquoi des théories morales ?, L'ordinaire contre la norme », *Cités*, vol. 5, 2001, 93-112. — LOVIBOND S., *Reason and Imagination in Ethics*, Oxford, Blackwell, 1983. — MCDOWELL J., *Classical Philosophy, Moral Philosophy, Wittgenstein*, vol. I de ses *Selected Papers*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1995 ; *Mind, Value, and Reality*, Paris, Harvard Univ. Press, 1998. — MCGUINNESS B., *Wittgenstein, A Life : Young Ludwig, 1889-1921*, Londres, Duckworth, 1988 (trad. fr., Paris, Le Seuil, 1993). — MONK R., *Ludwig Wittgenstein : The Duty of Genius*, New York, Free Press/Macmillan, 1990 (trad. fr. A. Gerschenfeld, *Ludwig Wittgenstein, Le Devoir de génie*, Paris, Odile Jacob, 1993). — MOORE G. E., *Principia Ethica*, Cambridge, Univ. Press, 1903 (trad. fr., Paris, PUF « Philosophie morale », 1998) ; « Wittgenstein's Lectures in 1930-1933 », *Philosophical Papers*, Londres, Allen & Unwin, 1959, p. 252-324 ; *Principia Ethica*, trad. fr. J. M. Gouverneur & R. Ogien, Paris, PUF, 1998. — OGIEN R. dir., *Le Réalisme moral*, Paris, PUF, 1999. — PHILLIPS D. Z. & MOUNCE H. O., *Moral Practices*, New York, Schocken, 1970. — RHEES R., *Without Answers*, Londres, Routledge, 1969 ; « Some developments in Wittgenstein's view of ethics », *Philosophical Review*, 74, 1965, p. 17-26. — STEVENSON C., *Ethics and Language*, New Haven, Yale Univ. Press, 1944. — TILGHMAN B. R., *Wittgenstein, Ethics and Æsthetics : The View from Eternity*, Albany (NY), SUNY Press, 1991. — VECA S., *Éthique et politique*, trad. fr. E. Bussière, Paris, PUF, 1999. — WIGGINS D., *Needs, Values, Truth : Essays in the Philosophy of Value*, Oxford, Blackwell, 1991, 3ᵉ éd., 1997. — WINCH P.,

Ethics and Action, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1972 ; *Trying to Make Sense*, Oxford, Blackwell, 1987. — WISDOM J., Note critique sur *Science and Ethics* de C. H. Waddington, *Mind*, 52, 1943, 275-282. — *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, D. Stern & H. Sluga éd., Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996.

Cora DIAMOND

→ *Blâme et approbation ; Causes de l'action ; Connaissance morale ; Hare ; Mensonge ; Méta-éthique ; Normes et valeurs ; Réalisme moral ; Subjectivisme moral.*

WOLFF Christian, 1679-1754

Le nom de Christian Wolff — mathématicien, théologien et philosophe du XVIIIe s. — est intimement lié, comme ceux de Leibniz, Thomasius, Crusius et Kant, à l'Aufklärung allemande. Il naît à Breslau, étudie la théologie et les mathématiques à l'université d'Iéna, puis à Leipzig. Après ses études, il est nommé professeur de mathématiques et de sciences naturelles à l'université de Halle où sa grande réputation lui vaut plusieurs ennemis dans les rangs des piétistes. En 1723, ceux-ci réussissent à influencer le roi Frédéric Ier qui exile le philosophe de Halle sous prétexte que Wolff soutient l'universalité de la loi morale, son autonomie par rapport à la religion. (Comme on le sait, dans *Oratio de Sinarum philosophia practica*, Wolff expliquait comment, sans la connaissance de la religion révélée et uniquement guidés par la loi naturelle, les Chinois étaient parvenus aux mêmes principes moraux que les chrétiens.) Wolff est accueilli à bras ouverts à l'université de Marbourg où il est nommé professeur de mathématiques et de philosophie. Il y restera jusqu'à la mort de Frédéric Ier et l'accession au trône de Frédéric II. Il revient à Halle en 1740, où il enseigne en qualité de professeur de droit. Sur les recommandations de Leibniz avec lequel il est en étroite correspondance philosophique, Wolff est reçu à l'académie de Berlin. En vertu de cette affinité d'esprit, le système wolffien qui, en fait, n'est que la systématisation du programme de Leibniz, est malgré ses particularités, connu sous le nom de « la philosophie de Leibniz-Wolff ».

Quantitativement prodigieuse, voire colossale (250 ouvrages en tout, dont la plupart compte environ un millier de pages), l'œuvre de Wolff brille moins par son originalité que par la synthèse qu'elle a réussi à faire de plusieurs traditions : de la philosophie aristotélicienne (y compris la scolastique tardive espagnole), de l'idée fort répandue à l'époque des Lumières de la précision de la méthode géométrique ou mathématique, de la philosophie de Descartes et de Malebranche, de la théologie calviniste et surtout de la philosophie de Leibniz. Ce qu'il convient de retenir de l'œuvre de Wolff c'est qu'elle constitue, d'une part une tentative d'unir l'idéal scientifique des modernes à la philosophie scolastique devenue un ensemble de concepts sans unité réelle, d'autre part, sa conception même de la philosophie et le caractère systématique, c'est-à-dire mathématique, qu'elle entendait adopter.

D'après Wolff, et pour utiliser un terme post-wolffien, philosophie signifie critique, c'est-à-dire Aufklärung, le combat infini engagé contre les limites de sa propre raison et celles des autres, contre les préjugés. Comme son prédécesseur et collègue de Halle, Christian Thomasius, Wolff entend par philosophie une sagesse du monde, distincte de la théologie, sagesse qui a pour tâche d'éclairer le monde. Contrairement à Thomasius, Wolff n'assigne pas, comme premier objectif à la philosophie, la tâche pratique pragmatique de distinguer uniquement le vrai du faux, le juste de l'injuste en vue de promouvoir son propre bonheur et le bonheur d'autrui à travers la vertu. Certes, il faut le reconnaître, son système s'accorde avec la vertu et le bonheur et les admet comme conséquences de la connaissance. La philosophie pour Wolff est d'abord une philosophie fondamentale, une connaissance des choses et de leur raison suffisante, une science qui poursuit la connaissance de la vérité pour la vérité, la science de toutes les sciences. La philosophie s'interroge sur la condition de possibilité des choses. Elle est la science des possibles.

Le modèle de la philosophie ainsi définie est, au plan méthodologique, la mathématique. Là aussi Wolff demeure dans la tradition de la philosophie moderne fondée sur l'idéal des sciences exactes. De ce point de vue également et non seulement au regard de la conception de la philosophie, il se distingue de Thomasius auquel il reproche le manque de système. Reproche qui ne s'applique pas seulement à ce dernier, mais à toute la tradition aristotélicienne où Wolff ne voit qu'un ensemble de notions, certes importantes, mais auquel fait défaut l'agencement en système.

La philosophie pratique

Trois concepts forment la base de la philosophie pratique de Wolff, c'est-à-dire de son éthique et de la philosophie du droit : la raison humaine, la loi naturelle comme critère de la moralité au sens large du terme et la perfection de la nature humaine, le fondement de toute obligation. D'un point de vue systématique, la philosophie pratique suit la métaphysique wolffienne dont elle dépend et qui comprend quatre branches principales : l'ontologie, la théologie naturelle, la psychologie et la cosmologie. La métaphysique a pour tâche l'étude des principes et des présupposés des autres parties de la philosophie et des autres sciences (*Discursus Praeliminaris*, § 87). C'est pourquoi Wolff fait suivre sa philosophie théorique d'une philosophie pratique puisque la métaphysique recherche la vérité et que le bien moral découle lui aussi de cette vérité ; l'introduction à l'éthique nous montre déjà de quelle façon l'ouvrage doit nous

conduire à la vertu en en présentant un concept clair. Alors que les fondements de l'éthique se retrouvent dans la toute première partie de la *Deutsche Ethik,* dans les œuvres latines, Wolff leur consacrera plusieurs volumes sous le titre de *Philosophia practica universalis* (1738). Conformément à son programme qui veut introduire la méthode mathématique dans un domaine où elle fait encore défaut, Wolff entend faire de l'éthique une science. Tout doit suivre un ordre systématique et chaque règle doit pouvoir se déduire d'une autre qui est évidente. L'éthique est une science fondamentale parce que, suivant la première définition, il s'agit de penser l'être humain et son agir dans l'état naturel, c'est-à-dire d'étudier l'être humain en tant qu'être humain, abstrait de tout contexte, de toute détermination particulière, socio-politique et historique. L'éthique précède donc la politique et les formations culturellement déterminées pour s'ériger plus fondamentalement sur la loi naturelle. En tant que science de la loi naturelle elle se présente comme un discours autonome, indépendant de la théologie.

L'objet de la philosophie morale c'est l'agir de l'être humain en tant qu'être humain, sa méthode est scientifique, dans le sens d'une connaissance exacte mathématique : démonstrative, c'est-à-dire qu'elle porte la marque de la façon de procéder en mathématique. Sa fin dernière coïncide avec celle de l'homme : le bonheur. Au regard de cette fin, l'éthique devient nécessairement la science du bonheur : « Finis ethicae est felicitas hominis » (*Philosophia moralis sive ethica,* I, § 8) ou alors, comme il le dit ailleurs : « Ethica scientia felicitatis est » (V, praefacio). Orientations scientifique et pragmatique, telles sont les deux principales caractéristiques de l'éthique wolffienne.

La philosophie pratique de Wolff repose sur une ontologie aristotélicienne et leibnizienne qui se purifiera de la théorie des monades. Le monde est créé par Dieu, mais il garde son ordre propre, condition de sa connaissance. Nous pouvons le connaître de l'intérieur en saisissant les lois propres à la perfection de son fonctionnement à travers le spectacle du monde, mais nous pouvons également recourir à un dieu créateur. Ni l'ordre fonctionnel quasi mécanique, ni le recours à Dieu ne constituent un obstacle à la volonté humaine définie comme *appetitus rationalis.* L'étude de cette dernière demeure en marge de la philosophie pratique et fait partie des objets constitutifs de la psychologie empirique. Aussi pouvons-nous déterminer empiriquement trois critères de la liberté de la volonté humaine : *1)* l'impossibilité de soumettre la volonté à des contraintes extérieures à elle-même ; *2)* la spontanéité de la volonté qui repose entièrement sur l'activité de l'âme ; et *3)* enfin la contingence de cette spontanéité et celle des actions qui lui correspondent.

Bien qu'elle comporte plusieurs volumes en langue latine, la philosophie pratique de Christian Wolff se résume essentiellement en deux volumes intitulés respectivement : *1) Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen* (1721), la *Deutsche Ethik,* qui contient, entre autres, toute la fondation de la philosophie pratique de Wolff et *2) Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Wesen der Menschen* (1721), la *Deutsche Politik.* La première partie de *L'Éthique* est consacrée aux fondements de la philosophie pratique en général, autrement dit, au droit et à l'éthique (« Von Tun und Lassen der Menschen überhaupt ») ; les deuxième, troisième et quatrième parties concernent la doctrine des devoirs (« Pflichtenlehre »). La partie fondamentale correspond aux textes parus sous le titre de *Philosophia practica universalis* et la doctrine des devoirs *Philosophia moralis sive ethica.* L'éthique allemande, en revanche, comprend le droit naturel, *Jus naturae* (1740-1748) en huit volumes et le droit des gens *Jus gentium* de 1749 parus dans une version unifiée sous le titre de *Institutiones iuris naturae et gentium* (1750).

La partie fondamentale contient la règle générale des actions humaines et la loi naturelle, la perfection, harmonisant la pluralité des actions qui composent nos obligations. Aussi, le concept d'ordre élaboré dans la philosophie théorique se retrouve-t-il également dans la philosophie pratique. L'originalité de Wolff réside dans la manière dont se trouve traitée, dans son éthique, la doctrine tripartite scolastique des devoirs : les devoirs envers soi-même, les devoirs envers autrui et les devoirs envers Dieu. Alors que dans la scolastique, la priorité est accordée aux devoirs envers Dieu, chez Wolff, les devoirs envers soi-même occuperont une place centrale. De la place centrale occupée par le sujet se déduiront tous les autres devoirs, le tout formant une unité. Ce fondement subjectif confère à l'éthique wolffienne un caractère plus moderne que celle de Thomasius qui repose sur la sociabilité humaine.

Comme chez Leibniz la perfection dans l'éthique wolffienne constitue le critère fondamental de l'action humaine. L'action moralement bonne est celle qui contribue à la perfection interne, celle de l'âme et du corps (donc des émotions et de notre état de santé) d'un côté et à la perfection extérieure, de l'autre. Bien que, pour Wolff, seule l'action libre et intentionnelle compte comme une action morale, cette dernière ne se définit pas par l'intention mais par sa capacité à contribuer à notre perfection, donc par ses conséquences. Cette structure téléologique a fait dire à plus d'un commentateur que la définition wolffienne de l'action morale est circulaire. L'action bonne est celle qui s'accorde avec la constitution rationnelle de l'être humain et celle-ci se conçoit comme l'accomplissement d'une action libre et bonne conforme à la détermination rationnelle de la nature humaine. En d'autres termes, l'action est moralement bonne quand elle se trouve en accord avec la nature rationnelle de l'être humain. Toute-

fois, il s'agit d'une relation de cause à effet. Dans la mesure où la définition ontologique de la perfection se définit téléologiquement, on peut dire qu'elle n'est pas une donne, mais le résultat de l'action bonne ou la conséquence de cette dernière. L'être humain est, de nature, ce qu'il est appelé à être, à réaliser par la moralité.

La présupposition d'une nature objective, d'une part, et la conception de l'action libre, de l'autre, conduisent Wolff à défendre, à la suite de Leibniz, une théorie de l'obligation naturelle avec ou sans Dieu. Si la liberté de l'action provient de la spontanéité de la volonté du sujet et que le caractère moral ou immoral de l'action s'énonce à partir de ses conséquences, le rapport de l'action au monde présente un caractère de nécessité objective. « Or, puisque par la nature même des choses, et antérieurement aux lois divines, les vérités de la morale imposent à l'homme certains devoirs, il est manifeste que Thomas d'Aquin et Grotius ont pu dire que s'il n'y avoit point de Dieu, nous ne laisserions pas d'être obligés à nous conformer au droit naturel » (Leibniz, *Théodicée*, § 185). La restriction, opérée par Wolff à la suite de Grotius et de Leibniz, de l'intervention de Dieu dans la fondation de la morale n'est pas radicale pour autant. Elle s'effectue certes au plan de la fondation de la philosophie pratique.

Si le critère de l'action morale est notre perfection, toutes nos actions doivent y tendre. La volonté qui n'y tend pas est mauvaise. Elle n'a pas saisi ce qui fait sa perfection. Elle est nécessairement mal éclairée. Action moralement mauvaise et action mal éclairée coïncident. Sans le bon usage de la raison, le bonheur est impossible (*Philosophia moralis sive Ethica,* I, 117). Refuser de faire le bien ne peut que découler d'un manque de cognition suffisante ou d'une absence de connaissance suffisante de l'action bonne. Commettre le mal c'est donc avoir une connaissance défectueuse du devoir (*Deutsche Ethik,* § 6), étant donné que les actions sont en elles-mêmes bonnes et ne sont pas rendues telles par la volonté divine. C'est à juste titre qu'on a parlé du primat de la raison sur la volonté divine. En un mot, pour Wolff comme pour d'autres philosophes qui l'ont précédé, agir immoralement c'est en quelque sorte saisir, dans le sens intellectuel du terme, ce qui conduit à sa propre perfection. Agir moralement, c'est saisir intellectuellement sa fin, sa propre perfection et y orienter sa volonté. D'où la règle fondamentale : « Faisons ce qui perfectionne davantage notre état et celui des autres et omettons ce qui les rend plus imparfaits » (§ 14) ou « fais ce qui rend ton état et celui des autres plus parfaits, et omets ce qui les rend plus imparfaits » (§ 19). Il s'agit d'une règle, fondée dans la nature de l'âme humaine, qui oblige l'homme à perfectionner son état intérieur (l'âme) et son l'état extérieur (le corps), mais elle est également loi (§ 17) car « une loi est une règle conformément à laquelle nous devons orienter nos actions » (§ 16). En un mot : la raison est la maîtresse *(Lehrmeisterin)* de la loi de nature (§ 23). Celui qui la possède n'a plus besoin de rien pour être moral : « Puisque nous connaissons par la raison ce que veut la loi naturelle [...] un être raisonnable n'a plus besoin d'autre loi, au contraire à travers sa propre raison, il est à lui-même une loi » (§ 24). Raison et loi naturelle ne font qu'un dans le mouvement et l'instant même où la première pressent la dernière. La raison dans l'homme se donne à elle-même sa propre loi. Autonome, elle peut se passer de l'autorité, même de celle de Dieu.

Seulement, si raison et loi naturelle ne font qu'un le problème du mal n'est pas tant un problème de l'éthique que celui de la psychologie rationnelle. Contrairement à ce que pensent Arndt ou d'autres commentateurs, il ne s'agit pas tant d'un problème du mal en tant que tel que d'une tentative de démontrer l'identité entre loi naturelle connaissable par la raison et volonté divine : « Nous trouvons en dehors de l'obligation naturelle une obligation divine très particulière qui fait de l'obligation naturelle, une obligation divine », c'est pourquoi, des actions bonnes découle le bonheur et des mauvaises, le malheur (§ 30). Il s'agit du bien et du mal comme conséquences de l'action bonne ou mauvaise, du bonheur qui découle de la vertu et du malheur qui provient du manquement au devoir, thématique qui correspondrait à ce que Kant traite dans les postulats de la raison pratique sous le terme de la dignité d'être heureux. Toutefois la question du bien et du mal chez Wolff se distingue légèrement de celle de Kant, du fait qu'elle se rattache directement aux mobiles de l'action. Le mal, ou le malheur, devient ainsi la rétribution pour le mal commis et le bonheur, celle du bien que l'on a fait.

S'il est un lieu où l'éthique wolffienne manifeste plus particulièrement son caractère systématique, c'est bien dans la déduction des devoirs concrets. De l'obligation de travailler, par ses actions, à sa perfection, par exemple, Wolff réussit à déduire l'obligation, pour l'être humain, de s'occuper de son âme et de son corps. L'obligation morale de s'occuper de son corps se subdivise en plusieurs autres obligations. D'abord en l'obligation, pour autant que cela dépende de nous, de se maintenir en bonne santé et d'éviter tout ce qui peut constituer une entrave à notre bonne santé, condition des autres activités (*Deutsche Ethik,* § 447). L'habitat doit être organisé en vertu de cette obligation qui impose d'éviter les maisons humides, pleines de mauvaises odeurs et où l'air est vicié (§ 487) et de choisir celles qui sont bien aérées, claires et qui s'accordent avec notre fortune. Bref, « elles doivent être convenables à l'essence et à la nature humaine. Ce ne doivent pas être des cachots, des trous sous terre, des nids, ou telle autre demeure semblable à celles des bêtes » (*Principes du droit naturel et des gens,* II, 86). Les

devoirs envers autrui présentent le même caractère systématique déductif ; ils vont du général au particulier et s'étendent jusqu'aux formes de politesse.

Le droit naturel

Le droit naturel constitue la partie la plus connue de l'œuvre de Christian Wolff et la plus monumentale qu'esprit ait pu concevoir avant le XVIII[e] s. Il se comprend comme la réplique de la connaissance de la nature ou de la raison théorique. S'il a été possible à l'être humain de connaître les lois de la nature, du moins est-ce ainsi que se comprend le droit naturel chez Wolff, il doit lui être possible de saisir par la raison les lois du monde moral. Il en va de sa dignité de comprendre et de saisir la loi de son essence, la loi du monde moral auquel il participe.

Par droit naturel, dit Wolff, on entend « la science du droit naturel des hommes et des devoirs qui y correspondent » (*Jus naturae*, I, § 1). Son fondement, nous l'avons vu dans l'éthique, c'est le devoir de perfection qui incombe à tout homme en tant qu'homme. Même si les prémisses sont individualistes, Wolff parvient tout de même à une sorte de communauté naturelle entre les êtres humains, fondement même de l'universalité du droit naturel. C'est précisément en vertu de cette commune nature humaine et du devoir qui en découle que l'on peut parler de l'égalité des sujets de droits : « natura homines omnes aequales sunt », premier principe des droits de l'homme. Par où il apparaît clairement que les critiques contemporaines des droits de l'homme font preuve d'une compréhension très partielle, voire partiale des droits de l'homme qu'ils coupent de leur source : l'obligation de se parfaire et l'universalité de cette obligation en tant qu'elle découle de la nature de l'homme en tant qu'homme. « Les obligations naturelles étant les mêmes pour tous les hommes, ces derniers sont tous naturellement égaux » (*Principes du droit naturel et des gens*, I, 30). Du droit naturel à l'égalité de tous hommes se déduit leur liberté innée, car là où vivent les êtres égaux, personne n'a de droit sur l'autre, à moins que ce droit soit acquis. Or, par définition, un droit de l'homme ne s'acquiert pas. Tous les autres droits innés de l'homme, tels que le droit à la vie, à l'intégrité corporelle, à l'honneur, à l'alimentation et à un habitat, seront directement déduits de l'obligation de parfaire notre état intérieur et extérieur. Wolff insiste sur le fait qu'il s'agit uniquement d'une égalité dans un sens moral, source du droit de chacun de s'engager par contrat avec les autres et d'engager les autres par contrat. Parce que l'égalité morale n'exclut par les différences entre les hommes, ces derniers peuvent s'engager les uns envers les autres en plus de l'obligation naturelle à s'aider mutuellement. Le contrat de la société civile se présente comme le cadre nécessaire sans lequel il ne saurait y avoir la paix et la sécurité nécessaires à la jouissance des droits.

Influences

L'influence de la philosophie wolffienne a été considérable de son vivant, et durant tout le XVIII[e] s. en Allemagne et dans toute l'Europe. On ne saurait suffisamment souligner son apport aux Lumières françaises et surtout sa contribution aux textes des auteurs de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. En Allemagne, aucune autre figure n'a fait autant l'objet de débat en philosophie pratique, en éthique, en droit et en philosophie de l'État que Christian Wolff. Des philosophes, des juristes, toute l'intelligentsia allemande, notamment ceux que l'on peut considérer comme autres précurseurs de Kant, étaient soit pour, soit contre Wolff. Son influence sur Kant l'atteste manifestement (A. Renaut & L. K. Sosoe, 1991, 279-303). Nombreuses sont les universités où le wolffisme était devenu la doctrine officielle. Les raisons en sont multiples et en partie liées à la situation de la philosophie allemande de ce temps où, sous la poussée de la philosophie cartésienne l'ancienne scolastique volait en éclats, mais n'avait pas encore trouvé la puissance d'intégrer toute la science nouvelle et la scolastique. Projet déjà formulé par Leibniz et que Wolff s'attellera à développer.

● *Œuvres complètes*, Hildesheim, Olms, 1960 sq. — *Principes du droit naturel et des gens*, publ. 1758, rééd. Caen, Bibliothèque de philosophie politique et juridique, 1988.

► ANSPERGER W., *Christian Wolffs Verhältnis zu Leibniz*, Heidelberg, 1897. — ARNDT H. W., CARBONCINI-GAVANELLI S. & ÉCOLE J., *Autour de la philosophie Wolffienne*, New York, G. Olms, 2001. — ÉCOLE J., « Cosmologie wolffienne et dynamique leibnitzienne », *Les Études philosophiques*, 1964 ; « Un essai d'explication rationnelle du monde ou la *Cosmologia generalis* de Christian Wolff », *Gionarle di metafisica*, vol. 6, 1963. — FORMEY J.-H. S., préface (suivie des mémoires abrégées) aux *Principes du droit de la nature et des gens*, t. I, I-LVI ; *Elementa philosophiae, seu, Medulla Wolfiana*, New York, G. Olms, 2000. — GELFERT J., *Zum Pflichtbegriff bei Christian Wolff*, Leipzig, 1909. — JOESTEN C., *Christian Wolffs Grundlegung der praktischen Philosophie*, Leipzig, 1931. — RENAUT A. & SOSOE L. K., *Philosophie du droit* (2[e] sect., chap. I), 1991. — SCHÖFFLER H., *Deutsches Geistesleben zwischen Reformation und Aufklärung*, Francfort/Main, 1956. — TONELLI G., « La question des bornes de l'entendement humain au XVIII[e] s. », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 66, Paris, 1959, 396-427. — VLESCHAUWER, H. J., « La genèse de la méthode mathématique de Wolff », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 1932. — WUNDT M., *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen, 1945 (reprod. Hildesheim, Ohms, 1964).

Lukas K. SOSOE

→ *Crusius ; Devoir ; Kant ; Leibniz ; Loi naturelle moderne ; Philosophie pratique ; Piétisme ; Thomasius.*

XÉNOGREFFES → Transplantation d'organes

Présentation des auteurs d'articles

Alain ABELHAUSER. Psychanalyste, maître de conférences en psychopathologie à l'Université de Rennes II, il a publié « Figures du destin » (*Esquisses psychanalytiques,* nº 17, 1992, p. 5-72) et « Chronologie de Jacques Lacan » (*Magazine littéraire,* nº 315, 1993, p. 24-28). **Psychanalyse après Freud** (en collaboration avec O. Douville).

Michel ADAM. Professeur émérite de philosophie à l'Université Michel de Montaigne (Bordeaux III). Il a édité le *Traité de morale* de Malebranche (Vrin, 1966), consacré un ouvrage à des *Études sur Pierre Charron* (Presses Univ. Bordeaux) et un autre à *Malebranche et le problème moral* (1995). Ses travaux de philosophie morale, *Le Sentiment du péché* (1967) et *La Calomnie relation humaine* (1968), sont publiés au Centurion, *Souillure et Pureté* (Privat, 1972) et *Essai sur la bêtise* (PUF, 1975). **Amour de soi.**

Henry E. ALLISON. A enseigné à l'Université de l'État de New York, de Pennsylvanie et de Floride. Depuis 1973, il est professeur de philosophie à l'Université de Californie à San Diego. Sur le thème de l'autonomie, il a publié « Morality and freedom : Kant's reciprocity thesis » (*The Philosophical Review,* vol. XCV, juill. 1986, p. 393-425) et *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge Univ. Press, 1990). **Autonomie.**

Ysabel DE ANDIA. Agrégée de philosophie, directeur de recherche au CNRS (philosophie antique), docteur d'État (*Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite.* Leyde, 1966), elle est aussi licenciée et docteur en théologie (*Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation chez Irénée de Lyon,* Études augustiniennes, 1976). **Grâce.**

Christian ARNSPERGER. FNRS & Chaire Hoover (Université catholique de Louvain). Il a publié avec P. Van Parijs, *Éthique économique et sociale* (La Découverte, 2000). **Relations internationales Nord-Sud.**

Henri ATLAN. Professeur de biophysique aux Universités de Paris (VI) et de Jérusalem. Directeur d'études (philosophie de la biologie) à l'EHESS, Paris. Membre du Comité consultatif national d'éthique pour les Sciences de la vie et de la santé. Principaux ouvrages : *L'Organisation biologique et la théorie de l'information,* Paris, Herman, 1972, 1992 ; *Entre le cristal et la fumée,* Paris, Le Seuil, 1979 ; *À tort et à raison, Intercritique de la science et du mythe,* Le Seuil, 1986 ; *Tout, non, peut-être. Éducation et vérité,* Le Seuil, 1991 ; *Questions de vie. Entre le savoir et l'opinion* (avec C. Bousquet), Le Seuil, 1994 ; *La fin du tout génétique ? Nouveaux paradigmes en biologie,* Paris, INRA Éditions, 1999 ; *Le Clonage humain* (en coll.), Seuil, 1999 ; *Les Étincelles de hasard,* t. 1 : *Connaissance spermatique,* Le Seuil. **Clonage.**

Vincent AUBIN. Né en 1968, il enseigne la philosophie à Paris et prépare une thèse de doctorat sur l'anthropologie de Suárez. **Suárez.**

Catherine AUDARD. Ancienne élève de l'ENS (Sèvres-Ulm), agrégée de philosophie, Visiting Fellow à la London School of Economics depuis 1991 où elle enseigne la philosophie, elle a publié *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme,* 3 vol., PUF (1999) et a édité *Individu et justice sociale* (Le Seuil, 1988) (avec René Sève et Jean-Pierre Dupuy), *Le Respect* (Autrement, 1993) et *Consensus and Democracy* (*Ratio Juris,* vol. 7-8, 1994-1995). Elle a publié également de nombreux articles de philosophie politique et morale dans divers revues et ouvrages collectifs français et britanniques. Elle achève un livre sur *Citoyenneté et individualité morale.* **Citoyenneté ; Justice ; Utilitarisme.**

Stéphane AUDONNET. Professeur de philosophie dans l'enseignement secondaire, il a soutenu une thèse intitulée « Éthique et finitude dans la pensée de Fichte » (Paris IV - Sorbonne, janv. 1995), centrée sur la morale de Fichte dans la période d'Iéna. **Fichte.**

Pierre AVRIL. Professeur agrégé de droit public et de sciences politiques à l'Université Panthéon-Assas (Paris II), chargé de cours à l'Institut d'études politiques de Paris, il a publié *Le*

Régime politique de la Vᵉ République (Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1964, 4ᵉ éd., 1979), *Essais sur les partis* (Payot, 1990) et *La Vᵉ République. Histoire politique et constitutionnelle* (PUF, 2ᵉ éd., 1994). Il a écrit en collaboration avec Jean Gicquel : *Chroniques constitutionnelles françaises 1976-1982. D'un septennat à l'autre* (PUF, 1983), *Droit parlementaire* (Montchrestien, 1988) et *Lexique - Droit constitutionnel* (PUF, 5ᵉ éd., 1994). **Politique (Déontologie).**

Bernard BAERTSCHI. Maître-assistant au département de philosophie de l'Université de Genève, il enseigne aussi la philosophie au Collège de Saussure et à l'École d'infirmières à Genève. Il est membre du Comité d'édition des *Œuvres* de Maine de Biran. Il a notamment publié : *Les Rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot, Maine de Biran* (Vrin, 1992) et *La Valeur de la vie humaine et l'Intégrité de la personne* (PUF, 1995). **Sens moral.**

Annette BAIER. *Distinguished Service Professor* de philosophie à l'Université de Pittsburgh, elle a étudié à l'Université d'Oxford. Elle a publié de nombreux articles sur la philosophie de l'esprit, sur l'éthique et sur l'histoire de la philosophie, dont certains sont rassemblés dans *Postures of the Mind* (Univ. of Minnesota Press, 1985). Elle a récemment publié : *A Progress of Sentiments : Reflections on Hume's Treatise* (Cambridge [MA], Harvard Univ. Press, 1991) et *Moral Prejudices : Essays on Ethics* (*ibid.,* 1994). À l'heure actuelle, sa réflexion en éthique porte sur la confiance. Elle prépare un commentaire des *Méditations* de Descartes. **Confiance.**

Serge BOARINI. Professeur agrégé de philosophie. Docteur ès lettres. Travaille sur les procédures de résolution des situations morales difficiles. A rédigé *L'Essence de la technique, L'Essence de la casuistique* et *La Casuistique d'Albert Jonsen* (Archives de philosophie du droit, vol. 44, 2000). **Casuistique contemporaine.**

John BAIRD CALLICOTT. Professeur de philosophie et de ressources naturelles à l'Université de Wisconsin-Stevens Point et professeur de philosophie et d'études religieuses à l'Université du North Texas, il a été le premier à enseigner, dès 1971, l'éthique environnementale. Il est l'auteur de *In Defense of the Land Ethic : Essays in Environmental Philosophy* (Suny Press, 1989) et de *Earth's Insights : A Multicultural Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outbacks* (Univ. of California Press, 1994) et de nombreux articles parus dans des revues et des ouvrages collectifs sur la philosophie et l'éthique de l'environnement. **Environnement.**

Thomas BALDWIN. Après avoir enseigné aux Universités de Cambridge et de Makerere (Ouganda), il est actuellement professeur de philosophie à l'Université d'York (Royaume-Uni). Il est l'auteur de *G. E. Moore* (Routledge, 1990), de *G. E. Moore : Selected Writings* (*ibid.,* 1993), de *Contemporary philosophy : philosophy in English since 1945* (Oxford Univ. Press, 2001), de *The Cambridge history of philosophy, 1870-1945* (Cambridge Univ. Press, 2003) et de *Maurice Merleau-Ponty : basic writings* (Routledge, 2003). **Moore.**

Jeffrey Andrew BARASH. Après ses études aux États-Unis et en Allemagne, il a enseigné aux Universités de Chicago et Columbia et a été chercheur à l'Institut universitaire européen de Florence et à l'Université de Bielefeld (RFA). Il est actuellement professeur à l'Université de Picardie, Amiens. Il est l'auteur, notamment, de *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning* (Kluwer, 1988) et de *Heidegger et son siècle. Temps de l'être, temps de l'histoire* (PUF, 1995). **Ricœur.**

Marie-Françoise BASLEZ. Ancienne élève de l'ENS, professeur d'histoire ancienne à l'Université d'Orléans, elle enseigne l'histoire religieuse du monde gréco-romain à l'ENS. Elle a publié une biographie historique, *Saint Paul* (Fayard, 1991) et s'est intéressée, dans le cadre de plusieurs séminaires, aux rapports de l'éthique et du politique dans la cité antique. **Paul.**

Margaret P. BATTIN. Professeur de philosophie à l'Université d'Utah, elle est l'auteur de nombreux ouvrages sur les problèmes de « fin de vie », parmi lesquels : *Ethical Issues in Suicide* (1982) et sa version augmentée, *The Death Debate* (1996). *The Least Worst Death* (1994) est un recueil d'articles sur le suicide et l'euthanasie. **Suicide.**

Jean BAUBÉROT. Directeur d'études à l'EPHE, détenteur de la chaire d'« Histoire et sociologie du protestantisme » (1978-1991), puis de la chaire d'« Histoire et sociologie de la laïcité », président de la section des sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Études (1986-1994), il est aussi, depuis 1995, directeur du Groupe de sociologie des religions et de la laïcité. Il a publié : *Histoire des protestants en France* (coll., Toulouse, Privat, 1977), *Le Retour des Huguenots. La vitalité protestante, XIXᵉ-XXᵉ s.* (Paris/Genève, Le Cerf / Labor & Fides, 1985), *Histoire du protestantisme* (PUF, 1987), *La Laïcité, quel héritage ?* (Genève, Labor & Fides, 1990) et *Vers un nouveau pacte laïque ?* (Le Seuil, 1990). Il a édité *Pluralisme et minorités religieuses* (Louvain, Peeters, 1991) et *Religions et laïcité dans l'Europe des douze* (Syros, 1994) et dirigé *Histoire de la laïcité* (coll., Besançon, CRDP, 1994). **Laïcité.**

Jean-Claude BEAUNE. Professeur de philosophie à l'Université de Lyon III, il a enseigné aux Universités de Clermont-Ferrand et Dijon et dirige le centre « Étude des systèmes ». Il est l'auteur

de *L'Automate et ses mobiles* (Flammarion, 1980) et *La Technologie introuvable* (Vrin, 1980). Chez Champ-Vallon, il a publié *Le Vagabond et la Machine* (1983), *Les Spectres mécaniques* (1988) et dirigé (1993) *La Philosophie du remède* et *La Mesure, philosophies et instruments.* Il travaille essentiellement sur les questions de philosophie des techniques mais aussi d'histoire et de culture scientifique et technique. **Ingénieur.**

Luc BÉGIN. Professeur agrégé, il enseigne la philosophie du droit, la philosophie politique et l'éthique à la Faculté de philosophie de l'Université Laval (Québec). Il est coauteur des ouvrages suivants : *Le Québec face à la formation morale* (Univ. de Sherbrooke, 1983) et *Éthique et Ingénierie* (Montréal, McGraw-Hill, 1991). Il a publié plusieurs articles dans les domaines de l'éthique appliquée, de l'éthique sociale et de la philosophie du droit. **Société.**

Philippe BÉNÉTON. Professeur à l'Université de Rennes I, il est auteur notamment de : *Introduction à la politique moderne* (Hachette, 1987), *Le Conservatisme* (PUF, 1988), *Les Classes sociales* (PUF, 1991). **Traditionalisme.**

Aaron BEN-ZE'EV. Professeur à la Faculté de philosophie de l'Université de Haïfa, ses recherches portent sur la philosophie de la psychologie, la psychologie morale et l'épistémologie. Il est l'auteur de *The Perceptual System : Philosophical and Psychological Considerations* (1983), de *Aristotle's On The Soul* (1989), de *The Subtlety of Emotions* (2000) et l'éditeur de *Good Gossip.* **Envie.**

André BERTEN. Professeur ordinaire à l'Université catholique de Louvain-la-Neuve, chargé des enseignements de philosophie sociale et de philosophie politique, il est membre du Centre de philosophie du droit. Il a publié *Dire la norme* (avec J. Lenoble, LGDJ, 1990) et *Libéraux et Communautariens* (avec A. Pourtois et Pablo da Silveira, PUF, 1997). **Déontologisme.**

Alain BESANÇON. Diplômé de sciences politiques, agrégé d'histoire, docteur en histoire, docteur ès lettres, il est directeur d'études à l'EHESS. Il a publié plusieurs ouvrages dont : *Le Tsarévitch immolé* (1967, rééd., 1991), *Présent soviétique et Passé russe* (1980, rééd., 1986), *La Falsification du bien* (1985) et *L'Image interdite* (1994). **Tolstoï.**

Jean-Marie BEYSSADE. Professeur d'histoire de la philosophie moderne à l'Université de Paris-Sorbonne (Paris IV), où il dirige depuis 1988 le Centre d'études cartésiennes, il a publié plusieurs études ou articles sur Rousseau, « Du contrat social en général » (*Revue philosophique,* 1978), « État de guerre et pacte social chez J.-J. Rousseau » (*Kantstudien,* 1979), « Le soldat et le citoyen chez J.-J. Rousseau » (1987), « Développement et facultés virtuelles chez J.-J. Rousseau » (1988), « Le pacte social et la voix du gueux » (*Cahiers de Fontenay,* 1992), « La politique des modernes » (*Études Jean-Jacques Rousseau,* 7, 1995). **Rousseau.**

Jacques BIDET. Maître de conférences à l'Université de Paris X, il a publié : *Que faire du « Capital » ?* (Klincksieck, 1985), *Théorie de la modernité* (PUF, 1990) et *John Rawls et la Théorie de la justice* (PUF, 1995). Il a dirigé *Les Paradigmes de la démocratie* (PUF, 1994) et, en collaboration avec Georges Labica, *Libéralisme et État de droit* (Méridiens-Klincksieck, 1992). Il dirige avec Jacques Texier la revue et la collection *Actuel Marx* (PUF). **Égalité.**

Dieter BIRNBACHER. Né à Dortmund (Allemagne), il a étudié en Grande-Bretagne (Cambridge) et en Allemagne (Hambourg, Düsseldorf). Docteur (Hambourg, 1973), habilité (Essen, 1988), il est actuellement professeur agrégé de philosophie à l'Université de Düsseldorf. Il s'intéresse essentiellement à l'éthique, l'éthique appliquée, l'anthropologie et la philosophie du langage. Il a publié, entre autres : *Die Logik der Kriterien. Analysen zur Spätphilosophie Wittgensteins* (Hambourg, 1974), *Verantwortung für zukünftige Generationen* (Stuttgart, 1988 ; trad. fr., *La Responsabilité envers les générations futures,* Paris, 1994), *Tun und Unterlassen* (Stuttgart, 1995), *Bioethik als Tabu ? Toleranz und ihre Grenzen* (LIT, 2000), et avec Gerd Brudermüller, *Zukunftsverantwortung und Generationensolidarität* (Königshausen & Neumann, 2001). **Population.**

Simon BLACKBURN. *Edna J. Koury* professeur de philosophie à l'Université de Caroline du Nord (Chapel Hill) depuis 1990, il occupe aussi une chaire à la Research School for Social Sciences (Université nationale d'Australie). Rédacteur en chef de la revue britannique *Mind* (1984-1990), il a publié notamment : *Essays in Quasi Realism* (recueil d'articles, 1993), *Spreading the Word* (1986), *Ruling Passions* (1998). Il est l'auteur de l'*Oxford Dictionary of Philosophy.* **Subjectivisme moral.**

Lawrence A. BLUM. Professeur de philosophie (Univ. du Massachusetts, Boston), il est l'auteur de *Friendship, Altruism, and Morality* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980), *A Truer Liberty : Simone Weil and Marxism* (avec V. J. Seidler, New York, Routledge, 1989) et *Moral Perception and Particularity* (New York, Cambridge Univ. Press, 1994). **Égoïsme.**

Sophie BODY-GENDROT. Docteur en science politique, est professeur des Universités à la Sorbonne-Paris IV, directeur du centre d'études urbaines dans le monde anglophone et membre du CESDIP/CNRS/Ministère de la Justice. Étudiant de manière comparative les désordres urbains et les questions de discriminations, elle a récemment publié *Villes, la fin*

de la violence ? (Presses de Sciences Po, 2001), *Police et discriminations raciales, le tabou français* avec C. Wihtold de Wenden (Éditions de l'Atelier, 2003). Elle travaille actuellement sur les conséquences du 11 septembre à New York et à Paris. **Ville.**

Sophie BOTROS. Chargée de conférences de philosophie aux Universités d'Essex et de Stirling et d'éthique médicale au King's College (Londres), elle est actuellement attachée au département de philosophie du Birkbeck College (Londres). Elle a publié de nombreux articles de philosophie morale et d'éthique médicale dont : « Acceptance and morality » (*Philosophy,* 1983), « Precarious virtue » (*Phronesis,* 1987), « What's wrong with rights ? » (*Ethics in Obstetrics and Gynaecology,* RCOG Press, 1995) et « Acts, omissions and keeping patients alive in a persistent vegetative state » (*Philosophy and Technology,* éd. R. Fellows, Cambridge Univ. Press, 1995). **Acte et omission ; Consentement.**

Jacques-Guy BOUGEROL. Père franciscain, il a dirigé l'édition complète des *Sermons de saint Bonaventure* (4 vol., I, *Sermones dominicales,* Grotta Ferrata, 1977 ; II, *Sermons de tempore,* Éd. franciscaines, 1990 ; III, *Sermons de diversis,* 1993). Il est l'auteur de nombreux essais et ouvrages consacrés à saint François d'Assise, à saint Bonaventure et à la tradition franciscaine, parmi lesquels « Sermons médiévaux en l'honneur de saint François » (*Archivum Franciscanum Historicum,* 75, 1982, 382-515), *La Théologie de l'espérance au XII*e *et au XIII*e *s.* (Institut d'Études augustiniennes, 1985) et l'*Introduction à saint Bonaventure* (Vrin, 1988). Il a enfin publié une nouvelle édition critique de *La Summa de anima* de Jean de La Rochelle (Vrin, 1995). **François d'Assise et Bonaventure.**

Olivier BOULNOIS. Ancien élève de l'ENS, agrégé de philosophie, docteur en philosophie, maître de conférences à l'École pratique des Hautes Études (Ve section, Sciences religieuses), membre junior de l'Institut universitaire de France, il est l'auteur de : *Jean Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant* (PUF, 1988), *Pic de la Mirandole, Œuvres philosophiques* (PUF, 1993) et a dirigé *La Puissance et son ombre* (Aubier, 1994). **Christianisme.**

Dominique BOUREL. Directeur de recherche au CNRS, Centre de recherche français de Jérusalem, docteur ès lettres, il est traducteur et éditeur de Moses Mendelssohn. Avec François Azouvi, il a publié *De Königsberg à Paris, la réception de Kant en France (1788-1804)* (Vrin, 1991). **Piétisme.**

Pierre BOURETZ. Maître de conférences à l'Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne) et à l'Institut d'Études politiques de Paris, rédacteur en chef d'*Esprit,* il a dirigé *La Force du droit* (Esprit, 1991). Il a collaboré au *Dictionnaire constitutionnel* (O. Duhamel et Y. Mény dir., PUF, 1992) et publié « L'affirmative action, ou les infortunes de l'égalité » (*Pouvoirs,* n° 59, 1991). Il est également l'auteur de *Les Promesses du monde* (1996). **Droits.**

André BOURGUIGNON (1920-1996). Chargé de recherche à l'Inserm (1947-1963), médecin des Hôpitaux de Paris (1959), agrégé (1963), professeur de psychiatrie (1970) et professeur honoraire (1992), il a présidé la Commission des maladies mentales auprès du ministère de la Santé. Codirecteur de la publication des *Œuvres complètes* de Freud en français, il a écrit de nombreux articles (de biologie et de psychanalyse) et une *Histoire naturelle de l'homme* (t. 1 : *L'Homme imprévu* ; t. 2 : *L'Homme fou,* PUF, 1994). **Freud.**

Rémi BRAGUE. Ancien élève de l'ENS (Ulm), agrégé de philosophie, docteur de 3e cycle et d'État, professeur de philosophie grecque à Dijon (1988-1990), puis de philosophie arabe à Paris I, il a publié : *Aristote et la question du monde* (1988), *Europe, la voie romaine* (2e éd., 1993), traduit L. Strauss, *Maïmonide* (1988), et édité *Saint Bernard et la philosophie* (1993) ainsi que P. Kraus, *Alchemie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam* (1994). **Maïmonide.**

Rony BRAUMAN. Médecin, président de Médecins sans frontières de 1982 à 1994, il a effectué de nombreuses missions médicales humanitaires dans le monde. Il a publié : « Éthiopie, l'aveuglement » (*Géopolitique africaine,* sept. 1986), « Contre l'humanitarisme » (*Esprit,* déc. 1991), *Somalie, le crime humanitaire* (Arléa, 1993), « Action humanitaire » (*Le Monde au présent,* suppl. de l'*Encyclopædia Universalis,* févr. 1994), *Devant le mal, Rwanda, un génocide en direct* (Arléa, 1994) et *L'Action humanitaire* (Flammarion « Dominos », 1995). **Assistance humanitaire.**

David O. BRINK. Professeur de philosophie associé à l'Université de Californie, San Diego, ses principales recherches portent sur la théorie éthique, l'histoire de l'éthique, la philosophie politique et la théorie du droit. Il est l'auteur de *Moral Realism and the Foundation of Ethics* (Cambridge Univ. Press, 1989). **Réalisme moral.**

Luc BRISSON. Directeur de recherche au CNRS. Il a traduit des dialogues de Platon pour la collection GF chez Flammarion et rédige tous les cinq ans une bibliographie sur Platon dans la revue *Lustrum* (Göttingen). Il a publié des livres et des articles sur l'histoire de la philosophie et sur l'histoire de la religion en Grèce ancienne et dans l'Empire romain (*Le Même et l'autre dans la structure ontologique du « Timée » de Platon. Un commentaire systématique du « Timée » de Platon,* 1974 ; *Sankt-Augustin,* Academie Verlag, 1995, 2e éd. ; *Porphyre* [*La vie de Plotin,* I, 1982 ; II, 1992, avec

d'autres chercheurs] et *Orphée et l'orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine,* 1995, Aldershot, Variorum). **Épictète ; Patristique.**

Jacques BRUNSCHWIG. Professeur émérite à l'Université de Paris I, ses travaux portent en particulier sur Aristote et sur les philosophies de l'époque hellénistique. Il a publié de nombreux essais de philosophie ancienne et récemment un recueil d'*Études sur les philosophies hellénistiques* (PUF, 1995) et une collection partiellement identique de *Papers in Hellenistic Philosophy* (Cambridge Univ. Press, 1994). **Stoïcisme ancien.**

Guy BUGAULT. Professeur honoraire de philosophie indienne et comparée à Paris IV - Sorbonne, membre de la Société asiatique et de l'Association française d'études indiennes. Il est l'auteur de nombreuses publications, concernant plus particulièrement le bouddhisme, parmi lesquelles : *La Notion de prajña ou de sapience selon les perspectives du Mahayana : part de la connaissance et de l'inconnaissance dans l'anagogie bouddhique* (Collège de France, diff. De Broccard, 1968, réimpr. 1982), « Nagarjuna parle du nirvana » (L'Herne, 1993), *L'Inde pense-t-elle ?* (PUF, 1994), « Exclusion et inclusion » (*Revue de l'histoire des religions,* à paraître), *« Stances du milieu par excellence » de Nagariuna* (Gallimard, 2002). Il a été l'un des responsables de la partie sanskrite dans l'*Encyclopédie philosophique universelle* (PUF). **Bouddha** (en collaboration avec L. Kapani).

Pierre BÜHLER. Après des études de théologie et de philosophie à Lausanne et à Zurich, il a été assistant du professeur Gerhard Ebeling à Zurich (1974-1982). Professeur de théologie systématique et d'éthique à la Faculté de théologie (protestante) de l'Université de Neuchâtel en 1982, il est doyen de la Faculté de 1987 à 1989 et de 1993 à 1995. Il a publié : *Kreuz und Eschatologie. Eine Auseiandersetzung mit der politischen Theologie, im Anschluss an Luthers theologia crucis* (Tübingen, Mohr, 1981), « La responsabilité devant Dieu, fondement théologique de l'engagement éthique », *Positions luthériennes* (41e année, 1993, 48-67) et « La "dispute au sujet de l'être humain" de Luther, hier et aujourd'hui », *Études théologiques et religieuses* (t. 69, 1994, 529-548). Il a aussi édité *Justice en dialogue* (Genève, Labor & Fides, 1982), *Le Protestantisme contre les indulgences. Un plaidoyer pour la justification par la foi* (Labor & Fides, 2e éd. 2003). **Luther.**

Charles BUTTERWORTH. Professeur au département de Government and Politics à l'Université de Maryland (College Park, États-Unis), il a publié des éditions critiques de plusieurs des *Commentaires moyens* d'Averroès sur la logique d'Aristote et des traductions de livres et traités d'Averroès (*Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Poetic* ; trad. angl. et introd., Princeton Univ. Press, 1986 ; *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Poetics,* avec Haridi, Ahmad, éd. crit. du texte arabe, introd. et notes, Le Caire, General Egyptian Book Organization, 1986), al-Fârâbî et al-Râzî, ainsi que Maïmonide. Il est également l'auteur de « Democracy and Islam », *Middle East Affairs Journal,* 2/2-3, hiver-print. 1995, p. 56-69 ; « Die politischen Lehren von Avicenna und Averroes », *Pipers Handbuch der Politischen Ideen,* R. Piper, 1993. Il a dirigé *The Political Aspects of Islamic Philosophy, Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi* (Harvard Univ. Press, 1992). **Islam.**

Frédéric de BUZON. Enseigne l'histoire de la philosophie moderne à l'Université Paris XII - Val-de-Marne. Ses travaux portent sur Descartes, Leibniz et Malebranche, ainsi que sur le concept d'harmonie. Il a publié une édition critique et une traduction du *Compendium musicae* de Descartes (Paris, 1987), une édition du *Discours de la méthode* et de la *Dioptrique* de Descartes (Paris, 1991), ainsi qu'une étude sur les fondements métaphysiques de la physique cartésienne en collaboration avec V. Carraud (*Descartes et les Principia II, corps et mouvement,* Paris, 1994). **Malebranche.**

Peter BYRNE. Diplômé en philosophie des Universités de York et d'Oxford, il est, depuis 1975, *lecturer* en philosophie de la religion au King's College de Londres. Il a publié *Natural Religion and the Nature of Religion,* 1989 ; *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics,* 1992 ; il est l'un des auteurs de *Religion Defined and Explained* (1993). Son ouvrage consacré au pluralisme religieux est à paraître en 1995. **Double effet.**

Monique CANTO-SPERBER. Directeur de recherche au CNRS, membre du Comité national d'éthique, elle a publié de nombreux essais et ouvrages consacrés à la philosophie ancienne et à la philosophie morale et politique dont : *L'Intrigue philosophique* (1987), *Platon, Ménon* (1991), *La Philosophie morale britannique* (1994), *Éthiques grecques* (2001), *L'Inquiétude morale et la vie humaine* (2001), *Les Règles de la liberté* (2003). Elle a également dirigé les ouvrages suivants : *Les Paradoxes de la connaissance* (1991) et *Philosophie grecque* (1997). **Amour ; Antiquité ; Bonheur ; Caractère** (en collaboration avec A. Fagot-Largeault) ; **Courage ; Diagnostic préimplantatoire ; Platon ; Pratique** (avec R. Ogien) ; **Vie humaine — Directeur du dictionnaire.**

Pierre CARIOU. Maître de conférences à la Faculté de philosophie de Lyon, Université Jean-Moulin (Lyon III), il a publié : *Les Idéalités casuistiques* (préf. J. Desanti, PUF, 1992), *Pascal et la casuistique* (PUF, 1993), *L'Innocence*

(travaux de l'Institut de criminologie de Paris, dir. J. Léauté, Néret, 1977), *Les Pensées politiques de Pascal, Recherches sur les ambiguïtés de la philosophie politique* (sous la dir. de M. Cariou, Lyon, L'Hermès, 1986). **Cas.**

Vincent CARRAUD. Ancien élève de l'ENS, agrégé de philosophie, il est maître de conférences à l'Université de Caen et secrétaire scientifique du *Bulletin cartésien.* Il a publié de nombreux essais sur la philosophie du XVIIe s. Il est l'auteur de *Pascal et la philosophie* (PUF, 1992). **Pascal ; Casuistique** (en collaboration avec O. Chaline).

Lucien CARRIVE. Né en 1931, ancien élève de l'ENS, maître ès arts de l'Université d'Oxford, il est depuis 1972 professeur de langue, littérature et civilisation anglaises à l'Université de la Sorbonne nouvelle (Paris III). Il a publié : *La Poésie religieuse anglaise entre 1625 et 1640, Contribution à l'étude de la sensibilité religieuse à l'âge d'or de l'anglicanisme, An Anthology of English Literature : from the Renaissance to 1660* (sous la dir. de M. Viel, 1981), *Un pasteur républicain au XIXe s.,* les *Lettres de Jules Steeg à Maurice Schwalb, 1851-1898* (1993). Il a traduit et édité Charles Dickens *(Notre ami commun),* le *Journal* de Samuel Pepys ainsi que Bernard Mandeville *(La Fable des abeilles* et *Pensées libres)* et Hobbes *(Dialogue entre un philosophe et un légiste des Common Laws d'Angleterre).* **Puritanisme.**

Paulette CARRIVE-PAILLISSÉ. Ancienne élève de l'ENS de Sèvres, professeur à la Sorbonne (Paris I), elle a écrit deux livres sur Mandeville, un livre sur *La Pensée politique d'Algernon Sidney* (Méridiens-Klincksieck, 1989) et un recueil d'articles, *La Pensée politique anglaise de Hooker à Hume* (PUF, 1994). **Mandeville.**

Monique CASTILLO. Agrégée de philosophie (1971), diplômée de l'IEP (1975), docteur d'État (1987), elle est actuellement professeur à l'Université de Poitiers. Elle a publié *Kant et l'avenir de la culture* (PUF, 1990), traduit, introduit et annoté les *Leçons de métaphysique* de Kant (Livre de Poche, 1992), préfacé la nouvelle édition des *Fondements de la métaphysique des mœurs* (Livre de Poche, 1993), *Emmanuel Kant, Histoire et politique* (Vrin, 1999). Elle est l'auteur de nombreux articles sur la philosophie morale, juridique et politique de Kant et son influence, dont « Liberté et révolution chez Kant et Arendt », *Lumières et Romantisme* (Vrin, 1989), « Transformation éthique du concept de postérité », *La Vie et la Mort* (Actes du XIVe congrès de l'ASPLF, 1994). **Kant.**

Olivier CAYLA. Professeur agrégé de droit public à l'Université de Rouen, il est l'auteur d'articles de philosophie politique et juridique sur le rapport entre bioéthique et droit, entre théorie du langage et droit, sur le normativisme kelsénien, les théories juridiques de l'interprétation, le rôle du juge dans l'État de droit contemporain (essentiellement dans les revues *Droits* et *Le Débat*). Il a publié *La Théorie de la signification en droit* (PUF « Léviathan », 1996). **Droit.**

Daniel CEREZUELLE. A étudié la philosophie et les sciences sociales à Bordeaux et à New York et a soutenu en 1979 une thèse sur le *Mythe de la technique,* essai de généalogie des idéologies technophiles. Il est depuis 1991 secrétaire de la Société pour la philosophie de la technique. Il a travaillé aussi sur les problèmes d'exclusion et les politiques d'insertion sociale ainsi que sur les dérives technicistes et économicistes de l'action sociale. **Informatique.**

Olivier CHALINE. Maître de conférences d'histoire moderne à l'ENS, il a publié plusieurs études consacrées à la casuistique, dont « Le sabre et l'absolution. La casuistique de la guerre » (*RCI Communio,* XIX, 4, 1994, p. 89-104) et « L'ambassadeur selon les casuistes » (L. Bély éd., *L'Invention de la diplomatie,* actes du colloque de févr. 1996). **Casuistique** (en collaboration avec V. Carraud).

Anne CHENG. Ancienne élève de l'ENS, agrégée, docteur en chinois, elle est actuellement professeur à l'Institut national des langues et civilisations orientales. Elle a publié notamment : *Entretiens de Confucius* (trad. intégrale, avec introd., notes, cartes et chronologie, Le Seuil, 1981), *Étude sur le confucianisme Han : l'élaboration d'une tradition exégétique sur les classiques* (Collège de France et Institut des Hautes Études chinoises, 1985), *Histoire de la philosophie chinoise* (Le Seuil, 1997, rééd. « Points-Essais », 2002). **Confucius.**

Roderick M. CHISHOLM (mort en 1999). Après avoir étudié à l'Université de Harvard où il obtint son doctorat en 1942, il fut professeur à l'Université de Pennsylvanie (1946-1947) et à Brown University (1947-1987). Professeur invité auprès de nombreuses universités américaines et européennes, il a publié de nombreux ouvrages sur la phénoménologie et la philosophie morale, dont *Realism and the Background of Phenomenology* (1960), *Theory of Knowledge* (1967, 1977), *The Problem of the Criterion* (1972), *Person and Object : A Metaphysical Study* (1976), *The First Person : An Essay on Reference and Intentionality* (1981), *Brentano and Meinong Studies* (1982) et *Brentano and Intrinsic Values* (1986). **Bien et mal.**

Jean-Pierre CLÉRO. Agrégé de philosophie, habilité à diriger des recherches, il est actuellement maître de conférences à l'UFR de lettres et de sciences humaines de l'Université de Rouen. Ses recherches sur *La Philosophie des passions chez David Hume* (1985), accompagnées d'une traduction des textes de Hume sur le même thème (*Les Passions,* GF, 1991), l'ont conduit à s'intéresser à la philosophie morale, politique et juridique anglaise des XVIIe, XVIIIe et XIXe s.,

tout particulièrement à l'œuvre de Bentham dont il a commencé la traduction en 1996 avec le *Fragment sur le gouvernement* et le *Manuel de sophismes politiques.* **Sympathie.**

Pierre COLIN. Doyen honoraire de la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris, il a publié récemment de nombreux articles et contributions à des ouvrages collectifs, notamment sur la crise moderniste, sur la morale républicaine, sur la philosophie française contemporaine et sur des auteurs comme Maurice Blondel, Lucien Laberthonnière, Gabriel Marcel, Paul Ricœur. **Christianisme en France.**

Philippe COLOMB. Bibliothécaire à la Bibliothèque Cujas, il poursuit de façon indépendante des recherches en méta-éthique et sur le libéralisme politique. « Du réalisme moral », mémoire sous la direction de Denis Vernant, soutenu à l'Université Pierre Mendès France à Grenoble en 1993. **Liberté d'expression.**

André COMTE-SPONVILLE. Ancien élève de l'ENS et agrégé de philosophie, il est maître de conférences à l'Université Paris I (Panthéon-Sorbonne). Il a publié, aux PUF, un *Traité du désespoir et de la béatitude* (t. 1 : *Le Mythe d'Icare* ; t. 2 : *Vivre*), un *Petit traité des grandes vertus,* ainsi que deux recueils d'articles : *Une éducation philosophique* et *Valeur et vérité (études cyniques)*, un *Dictionnaire philosophique* (2001) et *Le Capitalisme est-il moral ?* (Albin-Michel, 2003). **Alain ; Matérialisme ; Spinoza.**

Philippe CORMIER. Professeur de philosophie à l'IUFM de Nantes, il a publié *Généalogie de personne* (Critérion, 1995) ainsi que des articles, principalement dans la *Revue catholique internationale Communio.* **Jésus.**

Jean-François COURTINE. Agrégé de philosophie, docteur ès lettres, il a été chercheur au CNRS, puis professeur à l'Université de Poitiers. Il est actuellement professeur à l'ENS où il dirige les Archives Husserl de Paris. Traducteur de Schelling et de Heidegger, il a publié *Suárez et le système de la métaphysique* (PUF, 1990), *Heidegger et la phénoménologie* (Vrin, 1990), *Extase de la raison, Essais sur Schelling* (Galilée, 1990). **Schelling.**

Michèle CRAMPE-CASNABET. Docteur d'État (1980), professeur de philosophie à l'ENS de Fontenay-Saint-Cloud. Elle a publié plusieurs articles sur l'époque des Lumières, notamment « Saisie dans les œuvres philosophiques du XVIIIe s. », *Histoire des femmes* (sous la dir. de G. Duby et M. Perrot, Plon, 1991). Elle est l'auteur de *Condorcet lecteur des Lumières* (PUF « Philosophies », 1985) et *Kant, une révolution philosophique* (Bordas, 1989). **Montesquieu.**

George CROWDER. Après des études à l'Université Victoria de Wellington (Nouvelle-Zélande) et à l'University College (Oxford), il enseigne à la Faculté de sciences politiques (Baruch College, New York City University). Il est l'auteur de *Classical Anarchism : the Political Thought of Godwin, Proudhon, Bakunin and Kropotkin* (Oxford Univ. Press, 1991) et de nombreux articles sur la philosophie morale et politique. **Anarchisme.**

Charles E. CURRAN. *Elisabeth Scurlock University Professor of Human Values* à la Southern Methodist University (Dallas, Texas), il a enseigné à la Catholic University of America, à la Cornell University, à l'University of Southern California et à l'Auburn University. Il a été président de la Catholic Theological Society of America, de la Society of Christian Ethics et de l'American Theological Society. Il est l'auteur de plus de vingt ouvrages, parmi lesquels *The Church and Morality : an Ecumenical and Catholic Approach* (Minneapolis, Fortress Press, 1993), *The Living Tradition of Catholic Moral Theology* (Univ. of Notre Dame Press, 1992), *Directions in Fundamental Moral Theology* (*ibid.*, 1985). **Théologie morale.**

Stephen DARWALL. Professeur de philosophie à l'Université de Michigan, il a publié de nombreux articles sur les fondements de l'éthique et sur l'histoire de la philosophie morale moderne. Il est l'auteur de *Impartial Reason* (Cornell, 1983) et de *The British Moralists and the Internal « Ough » : 1640-1740* (Cambridge, 1995). **Butler.**

Simone DEBOUT OLESGKIERVIG. Autrefois chargée de recherche au CNRS, elle a préfacé et édité le manuscrit inédit *Le Nouveau Monde amoureux* (Anthropos, 1967 et Slatkine, 1979) et publié un commentaire de l'œuvre complète de Charles Fourier (12 vol., Anthropos, 1967). **Fourier.**

Emmanuel DECAUX, agrégé de droit public, professeur à l'Université Panthéon-Assas Paris II, membre suppléant de la sous-commission des droits de l'homme des Nations Unies. Nombreux articles et ouvrages en droit international, notamment *Droit international public* (Dalloz, 2e éd., 1999) et en collaboration avec Louis-Edmond Pettiti et Pierre-Henri Imbert, *La Convention européenne des droits de l'homme* (Economica, 2e éd., 1999) et avec Hervé Ascensio et Alain Pellet, *Droit international pénal* (Pedone, 2000). **Justice internationale.**

Nicholas DENT. Professeur émérite. A étudié dans les Universités de Cambridge et d'Oxford avant d'être maître assistant en philosophie (1969-1979) à l'Université de York. Il est maintenant professeur de philosophie à l'Université de Birmingham. Il est l'auteur de *The Moral Psychology of the Virtues* (1984), *Rousseau* (1988), *A Rousseau Dictionary* (1992) et de nombreux articles parus dans des revues de philosophie, portant principalement sur les théories morales et politiques. **Vertu.**

Natalie DEPRAZ. Agrégée de philosophie, a soutenu en 1993 une thèse intitulée *L'Altérité*

entre transcendance et incarnation, le statut de l'intersubjectivité chez E. Husserl et travaille actuellement au CNRS. Elle est l'auteur de « Les figures de l'intersubjectivité, Étude des *Husserliana XIII, XIV, XV* » (*Archives de philosophie,* 1992), « De l'altérité dans l'aperception comme structure fondamentale de la conscience : accéder à autrui par son aperception » (*Études phénoménologiques,* 1994) et *Transcendance et incarnation, L'intersubjectivité comme altérité à soi chez E. Husserl* (Vrin, à paraître). **Autrui.**

Béatrice DESCAMPS-LATSCHA. Médecin, docteur ès sciences, directeur de recherches à l'Inserm, dans une unité d'immunologie (U 25), elle est aussi membre du Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie depuis sa création en 1983, de l'Établissement français des greffes et du Groupe de recherche éthique en transplantation. Elle est l'auteur de nombreuses publications scientifiques dans le domaine de l'immunologie, de la transplantation rénale et de l'insuffisance rénale. **Transplantation d'organes** (avec A.-M. Moulin et F. Quéré).

Jan DE GREEF. Docteur en philosophie, il enseigne aux Universités de Louvain-la-Neuve et de Mons-Hainaut (Belgique). Il a publié plusieurs essais (« Negations of norms and derogation », « La négation illocutionnaire et l'abrogation des normes », « Peut-on fonder des conventions ? »), ainsi que plusieurs articles sur Levinas. **Déontique (Logique).**

Danièle DESCHAMP. Professeur dans l'enseignement secondaire, ses recherches ont été consacrées aux *Thérapies géniques* (travail soutenu en 1991) et à la question de *La Norme et le Pathologique* (1993). **Gènes.**

Vincent DESCOMBES. Directeur d'études à l'EHESS, il a publié aux Éditions de Minuit : *Grammaire d'objets en tous genres* (1983), *Proust* (1987), *Philosophie par gros temps* (1989), *La Denrée mentale* (1995) et *Les Institutions du sens* (1996). **Causes de l'action.**

Cora DIAMOND. *William R. Kenan Jr.* professeur de philosophie à l'Université de Virginie, elle a également enseigné dans les Universités de Princeton et d'Aberdeen. Elle a publié *The Realistic Spirit, Wittgenstein, Philosophy and the Mind* (1991) et divers articles sur Wittgenstein, l'éthique et la littérature. Elle a aussi édité *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics. Cambridge, 1939* (1976, 1989). **Wittgenstein.**

Olivier DE DINECHIN. Jésuite, il enseigne la théologie morale au Centre Sèvres (Paris). Rédacteur en chef des *Cahiers de l'actualité religieuse et sociale* de 1965 à 1985, délégué de l'épiscopat français pour les questions morales concernant la vie humaine (1986-1995), membre du Conseil national du sida (1989-1993), il est membre du Comité consultatif national d'éthique (France) depuis 1990. Il a notamment publié : *Le Défi génétique* (en coll. avec J.-M. Moretti, Le Centurion, 1982, 4e éd. 1987), *Présente Église. « Gaudium et Spes » vingt ans après* (Le Centurion, 1985) ainsi que de nombreux articles dans diverses revues. **Catholicisme contemporain.**

Monique DIXSAUT. Professeur à l'Université de Paris I, elle a publié *Le Naturel philosophe. Essai sur les « Dialogues » de Platon* (Vrin-Les Belles Lettres, 1985, 2e éd., 1994), *Phédon* (introd., trad., nouv. et notes, Garnier-Flammarion, 1991), dirigé et préfacé *Contre Platon,* vol. I : *Le Platonisme dévoilé* (Vrin, « Tradition de la pensée classique », 1993), vol. II : *Renverser le platonisme* (*ibid.,* 1995), *Querelle autour de la « Naissance de la tragédie »* (*ibid.,* 1995, textes réunis et annotés par M. Dixsaut) *Platon ; le désir de comprendre* (Vrin, 2003). **Générosité.**

Emmanuel DOUCY. Agrégé de philosophie (1953), pensionnaire de la Fondation Thiers (1959-1962), maître assistant à l'Université de Lille (1963-1968) et maître de conférences à Paris IV (1968-1992), il a publié : « L'unité de l'œuvre de Jean Nabert » (*Actes du colloque Jean Nabert,* 1992, Beauchesne, 1997) et « L'absolu et les valeurs chez Jean Nabert » (*Actes du colloque sur « L'absolu et les valeurs »,* Université de Tunis, 1994). **Culpabilité ; Nabert.**

Olivier DOUVILLE. Psychanalyste, maître de conférences en psychopathologie à l'Université de Rennes II, il a publié : « Clinique et métapsychologie freudienne » (*Modèles pour le psychisme,* 1992, p. 275-310) et « Métapsychologie ou modélisation ? » (*Psychanalystes,* n° 39, 1991, p. 111-125). **Psychanalyse après Freud** (en collaboration avec A. Abelhauser).

Seymour DRESCHER. Professeur d'histoire et de sociologie (Univ. de Pittsburgh), il appartient à la Commission nationale pour la publication des œuvres d'Alexis de Tocqueville. Il est l'auteur de *Econocide ; British Slavery in the Era of Abolition* (1977), *Capitalism an Antislavery ; British Mobilization in Comparative Perspective* (1986) et *The Abolition of Slavery and the Aftermath of Emancipation in Brazil* (avec R. Scott *et al.,* 1988). Il a coédité avec Ch. Bolt *Anti-Slavery Religion and Reform* (1980) et avec F. McGlynn *The Meaning of Freedom ; Economics, Politics and Culture after Slavery* (1992). Son analyse de l'anti-esclavagisme hollandais a inspiré le volume collectif : *Fifty Years Later ; Antislavery, Capitalism and Modernity in the Dutch Orbit* (G. Oostindie éd., 1995-1996), *The Mighty Experiment : Free Labor versus Slavery in British Emancipation* (Oxford Univ. Press, 2002). Il a édité le *Journal of Contemporary History* et dirige, avec Stanley L. Engerman, l'*Encyclopedia of Slavery.* Il a édité le *Journal of Contemporary History* et

dirige, avec Stanley L. Engerman, l'*Encyclopedia of Slavery.* **Esclavage.**

Guy-Félix DUPORTAIL. Agrégé de philosophie, il enseigne la philosophie à Rennes. Auteur d'une thèse de doctorat consacrée au problème du fondement de la morale, il a également publié « Alterum non laedere » (*Revue de l'enseignement philosophique,* 1986), « Eichmann était-il kantien ? » (*Éthique,* Paris, févr. 1995). Il travaille actuellement sur les fondements phénoménologiques de l'éthique communicationnelle. **Apel.**

Jean-Pierre DUPUY. Directeur de recherche au CNRS (philosophie). Professeur de philosophie sociale et politique à l'École polytechnique et à l'Université Stanford, a fondé et dirigé jusqu'en 1999 le Centre de recherche en épistémologie appliquée (CREA) de la première ; vient d'y créer le Groupe de recherche et d'intervention sur la science et l'éthique (GRISÉ). A publié récemment : *La Panique* (Les Empêcheurs de tourner en rond, 1991) ; *Le Sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale* (Calmann-Lévy, 1992 ; Hachette, 1997) ; *Introduction aux sciences sociales* (Ellipses, 1992) ; *Aux Origines des sciences cognitives* (La Découverte, 1994 ; 1999) ; *Éthique et philosophie de l'action* (Ellipses, 1999) ; avec Pierre Livet, *Les Limites de la rationalité,* t. 1 : *Rationalité, éthique et cognition* (La Découverte, 1997) ; *Le Catastrophisme éclairé* (Seuil, 2002) ; *Avions-nous oublié le mal ?* (Bayard, 2002). Travaille actuellement à une critique philosophique des fondements de la théorie du choix rationnel. S'efforce d'établir des ponts entre des types de pensée qui généralement s'évitent : la philosophie continentale et la philosophie analytique, la philosophie et les sciences de l'homme, les sciences sociales et les sciences cognitives. **Catastrophisme ; Dissuasion nucléaire ; Nanotechnologies ; Rationalité ; Smith.**

Alain EHRENBERG. Sociologue, détaché au CNRS, CETSAH (CNRS/EHESS), il est codirecteur du Groupement de recherche « Psychotropes, politique, société ». Il a publié : *Le Corps militaire. Politique et pédagogie en démocratie* (Aubier, 1983), *Le Culte de la performance* (Calmann-Lévy, 1991) et *L'Individu incertain* (Calmann-Lévy, 1995). **Drogue.**

François EWALD. Docteur d'État en sciences politiques. Ses travaux portent essentiellement sur les problèmes de responsabilité et la formation d'une « société assurancielle ». Directeur de recherche au CNRS, il est actuellement directeur des affaires publiques de la Fédération française des sociétés d'assurances, chargé notamment des questions de communication, de médiation, d'information et de publications. Il est membre du Comité de rédaction de la revue *Risques.* Il a fondé et présidé l'Association pour le Centre Michel-Foucault, dont il a été l'assistant au Collège de France. Il a publié : *L'État providence* (Grasset, 1986), *L'accident nous attend au coin de la rue* (La Documentation française, 1981), *Le Problème français des accidents thérapeutiques* (*ibid.,* 1992), *Le Principe de précaution* (PUF, 1999). **Solidarité.**

Anne FAGOT-LARGEAULT. Agrégée de philosophie, PhD, MD, docteur d'État, elle est professeur à l'Institut universitaire de France (Université de Paris I, IHPST, philosophie) et médecin spécialiste attaché à l'Assistance publique de Paris (Créteil, hôpital Henri-Mondor, psychiatrie). Elle est l'auteur de *Médecine et Probabilités* (Univ. Paris XII, 1982), *L'Homme bio-éthique. Pour une déontologie de la recherche sur le vivant* (Maloine, 1985), *Les Causes de la mort. Histoire naturelle et facteurs de risque* (Vrin, 1989). **Caractère** (avec M. Canto-Sperber) **; Vie et mort. — Membre du Comité scientifique.**

Jean-Marc FERRY est professeur à l'Université Libre de Bruxelles. Il est l'auteur de nombreux essais et ouvrages consacrés à la philosophie morale et politique dont *Les Puissances de l'expérience,* 1991 et *La Question de l'État européen,* 2000. **Protection sociale.**

John FINNIS. Professeur de droit et de philosophie du droit à l'Université d'Oxford et *fellow* de l'University College à Oxford, il est également *fellow* de la British Academy. Il a notamment publié *Natural Law and Natural Rights* (1981), *Fundamentals of Ethics* (1983), *Nuclear Deterrence, Morality and Realism* (avec J. Boyle et G. Grisez) et *Moral Absolutes* (1991). **Loi naturelle.**

John Martin FISCHER. Professeur de philosophie à l'Université de Californie (Riverside), il est l'auteur de *The Metaphysics of Free Will : An Essay on Control* (1995). **Libre arbitre et déterminisme.**

Owen FLANAGAN. Professeur de philosophie, psychologie et neurobiologie à l'Université de Duke (États-Unis). Il est l'auteur de nombreux articles de philosophie de l'esprit et de philosophie morale, consacrés à l'étude du caractère, de l'identité morale et de la vertu. Il a publié *The Science of Mind* (1984), *Varieties of Moral Personnality. Ethics and Psychological Realism* (1991 ; trad. fr., *Psychologie morale et éthique,* 1966), *Self Expressions* (1998) *The problem of the soul : Two visions of mind and how to reconcile them* (Basic Books, 2002). Il a également dirigé (avec Amélie Rorty) *Identity, Character and Morality* (1990). **Psychologie morale.**

George P. FLETCHER. *Cardozo Professor of Jurisprudence* (Columbia Univ. School of Law, New York), il a publié cinq ouvrages, dont les plus récents sont : *Basic Concepts of Legal Thought* (Oxford Univ. Press, 1996) et *With Justice for*

Some : Victims' Rights in Criminal Trials (Addison-Wesley, févr. 1995). Son ouvrage *Loyalty* (1993) vient de paraître en France : *Entre le communautarisme et le libéralisme* (Éd. de l'Univ. de Bruxelles, 1996). **Légitime défense ; Loyauté.**

Marc FLEURBAEY. Administrateur de l'INSEE, professeur associé au département d'économie de l'Université de Cergy-Pontoise et membre du THEMA (URA 1706), il a écrit plusieurs articles sur l'équité et l'égalité des chances en particulier et il est l'auteur de *Théories économiques de la justice* (1996). **Choix social** (avec Ph. Mongin).

Anne FORTIN-MELKEVIK. Professeur de théologie fondamentale à l'Université Laval de Québec, elle a publié : « Religion und ethische Rationalität in der Moderne » (*Theologische Ethik im Diskurs,* W. Lesch et A. Bondolfi éd., Tübingen et Bâle, Francke Verlag, 1995, p. 44-72) et « L'exigence universaliste en éthique : Natures de l'homme et éthiques » (*Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale,* 179, 1991, p. 157-163). **Habermas.**

Nick FOTION. Professeur de philosophie à Emory University (Atlanta [GA], États-Unis), il est l'auteur de *Military Ethics : Looking Toward the Future* (Hoover Institution Press, 1990) et de *Military Ethics : Guidelines for Peace and War* (avec G. Elfstrom, Routledge & Kegan Paul, 1986). Ses articles sur l'éthique militaire incluent « The Gulf War : cleanly fought » (*Bulletin of the Atomic Scientists,* sept. 1991) et « Getting consent from the troops ? » (*Biomedical Ethics Review : 1992,* éd. Humber et Almeder, Humana Press, 1993). Citons aussi *Toleration* (avec G. Elfstrom, Univ. of Alabama Press, 1992). **Militaire (Éthique).**

Samuel FREEMAN. Professeur associé de philosophie et de droit à l'Université de Pennsylvanie, il a écrit de nombreux essais sur la justice, la démocratie et la tradition du contrat social, dont « Reason and agreement in social contract views » (*Philosophy and Public Affairs,* 19, 1990), « Contractualism, moral motivation, and practical reason » (*The Journal of Philosophy,* vol. 88, 281-303, 1991) et « Property as an institutional convention in Hume's account of justice » (*Archiv für Geschichte der Philosophie,* vol. 73, 20-49, 1991). **Contractualisme.**

Natalie FRICERO. Professeur à la Faculté de droit de Nice, directeur de l'Institut d'Études judiciaires et membre de la Commission de réflexion sur l'éthique dans la magistrature. **Juge.**

Manfred S. FRINGS. Éditeur des œuvres complètes *(Gesammelte Werke)* de Max Scheler, il préside l'association internationale Max Scheler Gesellschaft. Il a publié, depuis 1965, de nombreux essais et ouvrages sur Max Scheler, *The Mind of Max Scheler* (Milwaukee, Marquette Univ. Press, 1997, 2e éd. 2001). **Scheler.**

Éric FUCHS. Pasteur de l'Église réformée à Genève depuis 1958, docteur en théologie (Université de Genève, 1979), directeur du Centre protestant d'études de Genève (1960-1979), professeur ordinaire à l'Université de Lausanne (1981-1987), il est professeur ordinaire à l'Université de Genève de 1987 à 1998, chargé de l'enseignement de l'éthique à la Faculté de théologie protestante (dont il sera doyen de 1991 à 1993), professeur honoraire dès 1998. Il est l'auteur de : *Le Désir et la Tendresse* (1979, 7e éd., 1999), *La Morale selon Calvin* (1986), *Le Droit de résister. Le protestantisme face au pouvoir* (avec C. Grappe, 1990), *L'Éthique protestante. Histoire et enjeux* (1990, 2e éd., 1991), *La Morale selon Jean-Paul II. Une réponse protestante à une encyclique* (1994), *Comment faire pour bien faire ? Une introduction à l'éthique* (1995) et *Tout est donné, tout est à faire : les paradoxes de l'éthique théologique* (1999). **Amour familial et conjugalité ; Calvin.**

Hélène GAUMONT-PRAT. Professeur de droit privé à l'Université de Picardie - Jules Verne et membre du Comité consultatif national d'éthique. **Vivant.**

Claude GAUTIER. Agrégé de sciences sociales, maître de conférences à l'Université Jules Verne d'Amiens (département de Sciences politiques), docteur en sciences politiques, il a édité une nouvelle traduction, introduite et annotée, de l'*Essai sur l'histoire de la société civile* de A. Ferguson (PUF, 1992) et publié *L'Invention de la société civile. Lectures anglo-écossaises, Mandeville, Smith, Ferguson* (PUF, 1993). **Individu.**

Claude GILBERT, directeur de recherche au CNRS. Responsable du programme Risques collectifs et situations de crise du CNRS de 1994 à 2000, il est directeur du GIS Risques collectifs et situations de crise (réunissant le CNRS, l'INRA, l'INSERM, l'IPSN, les ministères de l'Environnement, de l'Équipement, de l'Emploi et de la Solidarité) et directeur du Centre de recherche sur le politique, l'administration, la ville et le territoire (CERAT-UMR 5606 CNRS). Il est l'auteur de *Le Pouvoir en situation extrême. Catastrophes et politique* (L'Harmattan, 1992), *Risques collectifs et situations de Crise. Apports de la recherche en sciences humaines et sociales* (L'Harmattan, 2003) et de nombreux articles et contributions à des ouvrages collectifs sur les risques collectifs et les situations de crise. **Risque.**

Jean-Yves GOFFI. Professeur agrégé de philosophie, docteur d'État en lettres et sciences humaines, il enseigne en CPGE à Rouen. Il a publié : *La Philosophie de la technique* (PUF, 1988), *Le Philosophe et ses animaux : du statut éthique de l'animal* (Nîmes, J. Chambon, 1994), ainsi que de nombreux articles consacrés à la

bioéthique, à la technique et à la question de l'environnement. **Animaux ; Avortement ; Euthanasie ; Jonas ; Science.**

Alan H. GOLDMAN. Professeur et doyen de la Faculté de philosophie de l'Université de Miami, il est l'auteur de cinq ouvrages, parmi lesquels *The Moral Foundations of Professional Ethics* (1980) *et Justice and Reverse Discrimination and Moral Knowledge* (1979), *Practical rules : when we need them and when we don-t* (2001), ainsi que de nombreux articles sur l'éthique, l'épistémologie et l'esthétique. **Professionnelle (Éthique).**

Marie-Odile GOULET-CAZÉ. Directeur de recherche au CNRS en histoire de la philosophie ancienne, elle est actuellement responsable de l'Unité propre de recherche 76 (« Histoire des doctrines de la fin de l'Antiquité et du haut Moyen Âge », *L'Année philologique*). Elle a publié notamment *L'Ascèse cynique* (Vrin, 1986), *Le Cynisme ancien et ses prolongements* (Actes du colloque international du CNRS, 22-25 juill. 1991, PUF, 1993), avec R. B. Brancham éd., *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy* (The University of California Press, 1997), trad. fr. de Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres* (« Classiques Modernes ») (La Pochothèque « Le Livre de Poche », 1999) et diverses études sur le cynisme dans des revues scientifiques. Elle dirige la traduction des *Vies de philosophes* de Diogène Laërce pour le Livre de Poche. **Cyniques.**

Simone GOYARD-FABRE. Professeur émérite des Universités. Elle a fondé et dirigé, à l'Université de Caen, les *Cahiers* et la *Bibliothèque de philosophie politique et juridique,* désormais prolongés, au Centre de philosophie du droit de l'Université de Paris II, par le *Thesaurus de philosophie du droit.* Dans la liste des ouvrages de philosophie du droit qu'elle a publiés depuis 1970, sont parus récemment : *Les Fondements de l'ordre juridique* (PUF, 1992), *Montesquieu : la nature, les lois et la liberté* (PUF, 1993), *Pufendorf et le droit naturel* (PUF, 1994) et *La Construction de la paix ou le travail de Sisyphe* (Vrin, 1994). **Loi naturelle moderne.**

Jean GREISCH. Docteur en philosophie scolastique, docteur habilité de l'Université de Strasbourg et détenteur d'une maîtrise en théologie. Doyen de la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris, il est enseignant-chercheur rattaché au CNRS. Il a publié : *L'Âge herméneutique de la raison* (Le Cerf, 1985), *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte* (Munich, Wilhelm Fink, 1993), *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de « Sein und Zeit »* (PUF « Épiméthée », 1994). Il a également dirigé, en collaboration avec J. Greisch et R. Kearney, *Paul Ricœur ou les métamorphoses de la raison herméneutique* (Actes de la Décade de Cerisy-la-Salle, Le Cerf, 1991) et J. Greish et J. Rolland, *Emmanuel Levinas : l'éthique comme philosophie première* (Le Cerf, 1993). **Phénoménologie.**

James GRIFFIN. *White's Professor* en philosophie morale (Oxford University) et *fellow* de Keble College (Oxford), il a publié chez Oxford Univ. Press : *Wittgenstein's Logical Atomism* (1984), *Well-Being* (1986), *Judgment & value* (1996), *How Can we Improve Ethics ?* (1996), ainsi qu'une monographie (*Utilitarianism,* 1974) et des articles de philosophie morale et politique. **Méta-éthique.**

Michel GUGENHEIM. Enseignant de Talmud et droit rabbinique au Séminaire israélite de France depuis 1977, il est membre titulaire du Tribunal rabbinique de Paris auprès de l'Association consistoriale israélite de Paris (1978) et directeur de l'École rabbinique de France (SIF) (1992). Il a écrit de nombreux articles pour le mensuel *Information juive,* l'*Encyclopædia universalis* et l'*Encyclopédie de la pensée universelle* (PUF). Il est l'auteur d'une étude, « La législation rabbinique », parue dans le volume collectif *Bioéthique et Droit* (PUF, 1988). **Judaïsme rabbinique.**

Claude HABIB. Ancienne élève de l'ENS, agrégée de lettres modernes, maître de conférences à l'Université de Lille III, elle a publié : *Pensées sur la prostitution* (Belin, « Littérature et politique », 1994), dirigé *La Pudeur* (Autrement, série « Morales », 1992), *La Démocratie à l'œuvre, autour de Claude Lefort* (avec C. Mouchard, Esprit, 1993) et édité : *Penser l'événement* (recueils d'articles de Hannah Arendt, Belin, 1989) et *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Jean-Jacques Rousseau* (Presses Pocket, 1990), *Le consentement amoureux* (1996). **Pudeur.**

Pierre HADOT. Professeur titulaire, puis honoraire, au Collège de France (chaire d'histoire de la pensée hellénistique et romaine) depuis 1982, ses recherches, tout d'abord concentrées sur les rapports entre le néo-platonisme et le christianisme (*Porphyre et Victorinus,* 1968 ; trad. commentée des Œuvres de Plotin), se sont ensuite orientées vers l'étude de l'ensemble du phénomène de la vie et de la littérature philosophiques antiques (*Exercices spirituels et philosophie antique,* 3e éd., 1993 ; *La Citadelle intérieure. Introduction aux pensées de Marc Aurèle,* 1992 ; *Qu'est-ce que la philosophie antique ?,* Gallimard, 1995), dans la perspective d'une redéfinition moderne de la philosophie. **Marc Aurèle ; Sénèque.**

John HALDANE. Professeur de philosophie à l'Université de Saint Andrews où il assure également la direction du Centre for Philosophy and Public Affairs, il a publié en histoire de la

philosophie, en philosophie de l'esprit et en philosophie des valeurs. On notera parmi ses récents essais : « Medieval and Renaissance philosophy » (*in* P. Singer éd., *A Companion to Ethics,* Blackwell, 1991), « Political theory and the nature of persons : an ineliminable metaphysical presupposition » (*Philosophical Papers,* 1991) et « MacIntyre's Thomist revival : what next ? » (*in* J. Horton et S. Mendus éd., *After MacIntyre,* Cambridge, Polity Press, 1994). **MacIntyre.**

Chad HANSEN. Assistant de philosophie à l'Université de Hong-Kong, spécialisé dans la philosophie classique chinoise, il s'intéresse particulièrement à la théorie chinoise du langage et de l'esprit, à l'éthique, à la métaphysique, au daoïsme et aux dialecticiens. Il est l'auteur de *Language and Logic in Ancient China, A Daoist Theory of Chinese Thought* (1983), ainsi que de nombreux articles sur la pensée et le langage chinois. **Chine.**

Yves-Jean HARDER. Ancien élève de l'ENS, agrégé de philosophie, il est maître de conférences à l'Université Paris IV. Ses recherches portent sur la métaphysique de l'idéalisme allemand. **Volonté.**

Richard M. HARE. Professeur émérite de philosophie morale (Universités d'Oxford et de Floride), il a publié entre autres : *The Language of Morals* (1952), *Freedom and Reason* (1963), *Moral Thinking* (1981), *Plato* (1982), *Sorting out Ethics* (1997) et *Objective Prescriptions* (1999), ainsi que de nombreux essais de philosophie morale et politique qui ont été recueillis en huit volumes. **Impératifs.**

Ross HARRISON. Après des études aux Universités d'Oxford et de Cambridge, il est actuellement maître de conférences à l'Université de Cambridge et chargé de cours au King's College de Cambridge. Éditeur de trois collections de textes philosophiques, il est l'auteur de *On What There Must Be* (Oxford, Univ. Press, 1974), *Bentham* (Londres, Routledge, 1983, rééd., 1985) et de *Democracy* (*ibid.,* 1983, rééd., 1995). **Bentham.**

Pierre HASSNER. Ancien élève de l'ENS, agrégé de philosophie, directeur de recherches au Centre d'études et de recherches internationales, il est professeur à l'Institut d'études politiques (Paris). Sur le thème des relations internationales il a publié : *La Violence et la Paix* (Esprit, 1995), avec R. Marchal dir., *Guerre et sociétés : états et violence après la Guerre Froide* (Karthala, 2003), avec Justin Vaïsse, *Washington et le monde : Dilemmes d'une superpuissance* (Autrement, 2003), *La Terreur et l'empire,* 2003. **Relations internationales.**

Maurice-Ruben HAYOUN. Professeur des Universités, secrétaire général du Consistoire de Paris, il a publié des ouvrages sur la philosophie médiévale juive et judéo-allemande à l'époque moderne, parmi lesquels : *Moshé Narboni* (Tübingen, JCB Mohr, 1986), *La Philosophie et la théologie de Moïse de Narbonne* (*ibid.,* 1989), *L'Exégèse philosophique dans le judaïsme médiéval* (*ibid.,* 1992), *Maïmonide ou l'autre Moïse* (Pocket/Agora, 2004) et *Le judaïsme* (Paris, Armand Colin, 2004). Il a reçu le prix Gegner 1995 (décerné par l'Académie des sciences morales et politiques pour *Maïmonide ou l'autre Moïse* (J.-C. Lattès, 1994) et *Maïmonide et la pensée juive* (PUF, 1994). **Décalogue ; Judaïsme moderne.**

Michael J. HEATH. *Reader in French* au King's College de l'Université de Londres, il a traduit huit ouvrages des *Collected Works of Erasmus,* dont l'*Institutio principis christiani, Julius exclusus* et l'*Institutio christiani matrimonii.* Il est l'auteur de *Crusading Commonplaces* (Genève, Droz, 1986), qui traite des aspects moraux et politiques du combat mené au XVIe s. contre l'Islam. **Érasme.**

Jeanne HERSCH. Elle est l'auteur de plusieurs ouvrages consacrés à l'histoire de la philosophie, à l'existentialisme ainsi qu'à l'œuvre de Karl Jaspers dont elle a traduit en français l'ouvrage majeur, *Philosophie* (Springer, 1986). Ses plus récents livres publiés sont : *Problèmes actuels de la liberté* (Soi, 1973), *Jaspers* (L'Âge d'Homme, 1989), *Éclairer l'obscur. Entretien avec Jeanne Hersch* (*ibid.,* 1986), *Temps alternés* (Metropolis, 1990), *L'Étonnement philosophique* (Gallimard, 1993). Elle a été responsable de la division des sciences humaines à l'UNESCO, et a dirigé *Le Droit d'être un homme. Anthologie mondiale de la liberté* (Unesco-Lattès, 1984). Elle est décédée en 2000. **Jaspers.**

Thomas E. HILL Jr. *William Rand Kenan Jr.* Professeur à l'Université de Caroline du Nord (Chapel Hill), il a également enseigné à l'Université de Californie à Los Angeles (UCLA). Il est l'auteur de : *Autonomy and Self-Respect* (Cambridge Univ. Press, 1991) et *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory* (Cornell Univ. Press, 1992), ainsi que de nombreux articles de philosophie morale. Ses *Tanner Lectures* sur le respect et la diversité culturelle ont été publiées en 1995. **Dignité.**

Jacques HOARAU. Ancien élève de l'ENS, agrégé de philosophie. Auteur de notices (A. O. Hirschman, L. Boltanski - L. Thévenot et État-providence) de l'*Encyclopédie philosophique* des PUF. A traduit de l'allemand et de l'anglais et publié, dans les revues *M* et *Actuel Marx,* une série de textes sur la théorie de la justice et sur le marxisme ainsi que « L'abaissement et le regain de la prudence » (*Phronétique moderne et formes de rationalité,* dir. : A. Tosel, Annales littéraires de Besançon, 1995). **Marx.**

Axel HONNETH. Il a étudié la philosophie et la sociologie aux Universités de Bonn, Bochum

et Berlin. Il a travaillé avec J. Habermas à l'Université de Francfort, et a été professeur de philosophie à Constance et à Berlin. Il est actuellement professeur de philosophie à l'Université de Francfort/Main. Il a publié de nombreux essais sur la philosophie morale et politique, dont *The Fragmented World of the Social* (Suny Press, 1995) et *La lutte pour la reconnaissance* (Polity Press, 1995 ; trad. fr., 1999). **Communauté ; Reconnaissance.**

Gilbert HOTTOIS. Professeur ordinaire à l'Université de Bruxelles, professeur associé à l'Université Laval (Québec), codirecteur du Centre de recherches interdisciplinaires en bioéthique (CRIB) de l'Université de Bruxelles, il est l'auteur de plusieurs ouvrages dont : *Le Signe et la Technique* (Aubier-Flammarion, 1984), *Le Paradigme bioéthique* (Bruxelles/Montréal, De Boeck-ERPI, 1990) et *G. Simondon et la philosophie de la « culture technique »* (Bruxelles, De Boeck, 1993). Il a édité chez Vrin de nombreux livres collectifs dont : *Éthique et technique* (Univ. de Bruxelles, 1983), *Aux fondements d'une éthique contemporaine : H. Jonas et H. T. Engelhardt* (1993). Il a également dirigé, avec M. H. Parizeau, *Les Mots de la bioéthique. Un vocabulaire encyclopédique* (Bruxelles/Montréal, De Boeck/ERPI, 1993). **Technique.**

William Donald HUDSON. Diplômé de l'Université de Londres et docteur en philosophie, il a été professeur de philosophie morale et de philosophie de la religion à l'Université d'Exeter (1960-1985). Il est l'auteur de plusieurs ouvrages dont : *Ludwig Wittgenstein* (1968), *Reason and Right* (1970), *Modern Moral Philosophy* (1970, 2e éd., 1983), *A Philosophical Approach to Religion* (1974), *Wittgenstein and Religious Belief* (1975), *A Hundred Years of Moral Philosophy*. Il a édité *The Is-Ought Question* (1969), *New Studies in Ethics* (vol. I-II, 1974), ainsi que *New Studies in Practical Philosophy* et *New Studies in the Philosophy of Religion* (séries de vol., Londres, Macmillan). **Hare.**

Michel HULIN. Né en 1936, ancien élève de l'ENS, ancien pensionnaire de l'Institut français d'indologie de Pondichéry, il est, depuis 1980, professeur de philosophie indienne et comparée à l'Université de Paris-Sorbonne (Paris IV). Il a publié plusieurs ouvrages dont : *Ahamkâra, le principe de l'ego dans la pensée indienne classique* (Publ. de l'ICI, 1978), *Hegel et l'Orient* (Vrin, 1979), *La Face cachée du temps, l'imaginaire de l'au-delà* (Fayard, 1985), *La Mystique sauvage* (PUF, 1993) et *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue)* ? (Vrin, 1994). Il prépare un ouvrage sur les *Philosophes indiens* (vol. I : *Brahmanisme* ; vol. II : *Bouddhisme et Jaïnisme*, Gallimard « Pléiade »). **Inde.**

Marc HUNYADI. Maître assistant à l'Université de Genève, chercheur associé au CNRS (Paris), il a soutenu, en 1995, une thèse intitulée *La Morale de la médiation*. Il a écrit de nombreux articles concernant la philosophie pratique et l'éthique de la discussion : « La souveraineté de la procédure » (*Lignes*, n° 7, 1989), « Entre Je et Dieu : Nous » (*Hermès*, n° 10, CNRS, 1992), « Éthique et médiation » (*Revue de métaphysique et de morale*, avril-juin 1994), « Défendre Rawls contre Rawls » (*Studia Philosophica*, Berne, 1995), *La Vertu du conflit* (Le Cerf, 1995) et *Je est un autre, L'éthique à l'épreuve des biotechnologies*. **Discussion.**

Thomas HURKA. Professeur de philosophie à l'Université de Calgary (Canada), il est l'auteur d'un ouvrage (*Perfectionism*, 1993) et de nombreux articles sur le thème du perfectionnisme dont « The well-rounded life » (*The Journal of Philosophy*, 1987) et « Virtue as loving the good » (*Social Philosophy and Policy*, 1992). Il travaille actuellement sur une conception perfectionniste de la qualité intrinsèque de la vertu morale. **Perfectionnisme.**

Marcela IACUB. Docteur en droit et sciences sociales, chargée de recherches au CNRS, elle a publié de nombreux articles sur le droit de la bioéthique et le droit de la famille, et a codirigé avec Daniel Borrillo et Éric Fassin : *Au-delà du PaCS, l'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité* (PUF, 1999). Elle est l'auteur de *Penser la naissance* (2002). **Accouchement sous X ; Contamination ; Crime contre l'humanité ; Discrimination sexuelle ; Liens privés ; Maternité pour autrui ; Prostitution ; Viol.**

Philippe d'IRIBARNE. Directeur de recherche au CNRS. Ses travaux portent sur la diversité des cultures politiques, leur enracinement dans l'histoire, leurs effets sur les fonctionnements d'organisation et leur prise en compte dans la gestion des entreprises. Il a publié notamment *La Logique de l'honneur* (Le Seuil, 1989), *Vous serez tous des maîtres* (Le Seuil, 1996), *Cultures et mondialisation* (Le Seuil, 1998) et *Le Tiers-monde qui réussit* (Odile Jacob, 2003). **Entreprise.**

François ISAMBERT. D'abord professeur de philosophie, il devient assistant de Georges Davy, dernier survivant des durkheimiens, puis de Gabriel Le Bras. Cofondateur du Groupe de sociologie des religions et des *Archives de sociologie des religions*, il a écrit plusieurs ouvrages dont *Christianisme et Classe ouvrière* (1967), *De la charbonnerie au saint-simonisme*, *Buchez ou l'âge théologique de la sociologie*, *Rite et efficacité symbolique*, *Le Sens du sacré* (1982) et *De la religion à l'éthique* (1992). **Durkheim.**

André JACOB. Agrégé de philosophie (1947), docteur d'État (1967), il est professeur émérite à l'Université de Paris X, directeur de l'*Encyclopédie philosophique universelle* aux PUF. Il a publié plusieurs ouvrages sur le langage, dont *Temps et Langage* (A. Colin, 1967, 2e éd.,

1992) et sur l'éthique, *Introduction à la philosophie du langage* (Gallimard « Idées », 1976) ; *Cheminements. De la dialectique à l'éthique* (Anthropos, 1982), *L'Homme et le mal* (Le Cerf, 1998) et *Aliénation et déchéance. Post scriptum à une théorie du mal* (Ellipses, 2000). **Mal, finitude, temporalité.**

Alison M. JAGGAR. Professeur de philosophie et des Women Studies à l'Université du Colorado, elle a été *Wilson Professor of Ethics* à l'Université de Cincinnati et a également enseigné à l'University of Illinois à Chicago, l'University of California à Los Angeles et la Rutgers University. Elle a publié *Feminist Frameworks* (avec P. Rothenberg, McGraw-Hill, 1978, 2e éd., 1984, 3e éd., 1993), *Feminist Politics and Human Nature* (Rowman & Allanheld and Harvester, 1983), *Gender, Body, Knowledge : Feminist Reconstructions of Being and Knowing* (avec S. R. Bordo, Rutgers Univ. Press, 1989), *Morality and Social Justice* (avec J. P. Sterba *et al.*, Rowman & Littlefield, 1994), *Living with Contradictions : Controversies in Feminist Social Ethics* (Westview, 1994). **Féministe (Éthique).**

Deborah G. JOHNSON. Professeur de philosophie dans le département des études de science et technologie du Rensselaer Polytechnic Institute (Troy, New York), elle a publié *Computer Ethics* (Prentice Hall, 1985, 1994) et plusieurs anthologies sur ce sujet, dont la plus récente, *Computers, Ethics and Social Values,* avec Helen F. Nissenbaum (Prentice Hall, 1995). Elle travaille actuellement sur l'anonymat et la responsabilité dans la communication par ordinateur. **Ordinateur.**

Denis KAMBOUCHNER. Professeur de philosophie à l'Université de Paris X - Nanterre, il a publié un ouvrage consacré aux *Passions de l'âme* de Descartes, *L'Homme des passions* (Albin Michel, 1995), *Une école contre l'autre.* Il a également dirigé les trois volumes des *Notions de philosophie* parus chez Gallimard en 1995. **Descartes ; Passions.**

Emmanuel KATTAN. Détenteur d'un doctorat en philosophie de l'École des hautes études en sciences sociales (1999), il termine un ouvrage sur le devoir de mémoire. **Commémoration.**

Lakshmi KAPANI. Professeur de philosophie indienne et comparée à Paris X - Nanterre, membre de la Société asiatique et de l'Association française d'études indiennes. Outre des traductions d'Upanisad (chez A. Maisonneuve, 1974-1976), elle a notamment publié : « Le bouddhisme et la souffrance », *Singuliers* (nº 3, déc. 1988) ; « Upanisad of the embryo », *Fragments for a History of the Human Body* (Zone, 1989) ; *La Notion de samskara dans l'Inde brahmanique et bouddhique* (Collège de France, diff. De Boccard, 2 vol., 1992, 1993) ; « Mourir à l'heure de sa mort », *Nirvana* (L'Herne, 1993) ; « L'hindouisme », *Le Fait religieux* (Fayard, 1993) ; avec M. Hulin, « Le sikhisme » *(ibid.)* ; « Schopenhauer et son interprétation de *Tu es cela* », *in* M. Hulin & C. Maillard, *L'Inde inspiratrice. Réception de l'Inde en France et en Allemagne (XIXe et XXe siècles)* (Presses Universitaires de Strasbourg, 1996, p. 45-69) et « Schopenhauer et l'Inde », *Journal asiatique* (2002, 1, 290, p. 163-292). **Bouddha** (en collaboration avec G. Bugault).

Jean-François KERVÉGAN. Professeur de philosophie à l'Université de Cergy-Pontoise et directeur de la Jeune Équipe « Droit, politique, histoire dans la pensée allemande moderne et contemporaine », il est l'auteur de *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité* (PUF, 1992) et de nombreux articles de philosophie juridique et politique et coauteur de *Introduction à la lecture de la Logique de Hegel* (Aubier, 3 vol., 1983-1991). Sa nouvelle traduction de la *Philosophie du droit* de Hegel paraîtra en 1996. **Loi.**

Gilbert KIRSCHER. Agrégé de philosophie (1963), professeur de philosophie à l'Université de Lille III, il a publié des articles sur Kant, Hegel, Schelling, Jacobi et deux ouvrages : *La Philosophie d'Éric Weil. Systématicité et ouverture* (PUF « Philosophie d'aujourd'hui », 1989) et *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Éric Weil* (Presses Univ. de Lille, 1992). **Respect ; Éric Weil.**

Pierre Michel KLEIN. Professeur agrégé de philosophie et président de l'Association Vladimir Jankélévitch, il a publié entre autres : *Logique de la mort* (Le Cerf, 1988), *Jankélévitch et le temps* (Hachette, 1989) et « De l'indignation, lecture de *Dans l'honneur et la dignité* de Vladimir Jankélévitch » (*L'Honneur,* Autrement, 1991). Il a dirigé le volume *Courage* (Autrement, 1992). **Jankélévitch.**

Chandran KUKATHAS. Né en Malaisie, il a enseigné au Royal Military College (Canberra), à l'Université d'Oxford (où il a obtenu son doctorat) et à l'Australian National University avant d'entrer à l'Australian Defence Force Academy comme maître de conférences en sciences politiques. Il a publié : *Hayek and Modern Liberalism* (Oxford Univ. Press, 1989), *The Theory of Politics. An Australian Perspective* (avec D. Lovell et W. Maley, Longman Cheshire, 1990), *Rawls. A Theory of Justice and its Critics* (avec Ph. Pettit, Polity Press, 1990), *Multicultural Citizens : The Philosophy and Politics of Identity* (CIS, 1993). **Rawls.**

Will KYMLICKA. Docteur en philosophie (Université d'Oxford, 1987), il est actuellement directeur des recherches du Centre canadien de philosophie et d'affaires publiques au sein de l'Université d'Ottawa et professeur invité à la Faculté de philosophie de Carleton University. Il a publié, entre autres, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford Univ. Press, 1989),

Contemporary Political Philosophy (*ibid.*, 1990) et *Multicultural Citizenship* (*ibid.*, 1995). Il est l'un des éditeurs de *Ethics : An International Journal of Social, Political and Legal Philosophy.* **Communautarisme.**

Jean-Louis LABARRIÈRE. Agrégé de philosophie, ancien élève de l'ENS de Saint-Cloud, il est chargé de recherches au CNRS. Ses travaux portent plus particulièrement sur la différence entre l'homme et l'animal dans l'Antiquité (philosophie morale et politique, biologie, linguistique et rhétorique) ainsi que sur la philosophie de l'éducation au siècle des Lumières. Sur la philosophie morale il a notamment publié « Le rôle de la *phantasia* dans la recherche du bien pratique » (*in* P. Aubenque dir., *Aristote politique,* PUF, 1993) et « L'orateur politique face à ses contraintes » (*in* D. Furley et A. Nehamas éd., *Aristotle's Rhetoric,* Princeton, 1994). **Aristote ; Sagesse et tempérance.**

Jean-Yves LACOSTE. Ancien élève de l'ENS, agrégé de philosophie, il a enseigné à l'Université de Tübingen et fut *fellow* du Clare College à Cambridge. Prêtre, il dirige la collection « Théologiques » aux Presses Universitaires de France où il a publié *Notes sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance* (1990) et *Expérience et Absolu* (1994). Il est le directeur du *Dictionnaire de théologie* à paraître en 1997. **Pardon.**

Paul LADRIÈRE. Docteur en sociologie et docteur ès lettres et sciences humaines, directeur de recherche au CNRS, ancien directeur du Centre de sociologie de l'éthique. Il a publié dans de nombreuses revues et ouvrages collectifs de sociologie et sciences humaines. Il est coauteur, avec Claude Gruson, de *Éthique et Gouvernabilité* (PUF, 1992) et a dirigé plusieurs ouvrages collectifs, en particulier *Christianisme et Modernité* (Le Cerf, 1991), *Pouvoir et Légitimité* (EHESS, 1992) et *La Théorie de l'action* (CNRS, 1993). **Sociologie.**

Jean LAFOND. Professeur émérite de littérature française à l'Université F. Rabelais de Tours, il est l'auteur de *La Rochefoucauld. Augustinisme et littérature* (Klincksieck, 3e éd., 1986), il a dirigé l'édition de *Moralistes du XVIIe s.* (Laffont, « Bouquins », 1992) et publié un ensemble d'articles sur les morales classiques (1 vol., Champion « Lumière classique », 1996). **Genres littéraires ; Moralistes français des XVIIe et XVIIIe s.**

Jacqueline LAGRÉE. Ancienne élève de l'ENS, elle est professeur de philosophie à l'Université de Rennes. Ses travaux portent sur l'horizon intellectuel du spinozisme et notamment le courant de la religion naturelle du XVIe au XVIIIe s. (*Le Salut du laïc,* sur Herbert de Cherbury, Vrin, 1989 ; *La Raison ardente, religion naturelle et raison au XVIIe s.*, Vrin, 1991 ; *La Religion naturelle,* PUF « Philosophies », 1991) ainsi que sur le retour des philosophies antiques dans la philosophie de l'âge classique (*Juste Lipse et la restauration du stoïcisme,* Vrin, 1994). **Stoïcisme jusqu'au XVIIe s.**

André LAKS. Après avoir été professeur de grec à l'Université Charles de Gaulle - Lille III et de philosophie ancienne à l'Université de Princeton (1991-1994), il est depuis 1994 professeur de philosophie à l'Université Charles de Gaulle - Lille III. Ses principaux travaux portent sur la philosophie présocratique (*Diogène d'Apollonie,* Lille, 1983 ; *Studies on the Derveni Papyrus,* éd. avec G. W. Most, Oxford, 1996), la philosophie politique de Platon, Théophraste, dont il a édité en 1993 la *Métaphysique,* avec G. W. Most, dans la collection des Universités de France et l'histoire de la philologie et de l'herméneutique. Avec A. Neschke, il a édité *La Naissance du paradigme herméneutique* (Lille, 1990) et avec J. Glucker, *Jacob Bernays* (Lille, 1996). **Épicure.**

Anne LANGLOIS. Enseigne l'éthique médicale à la Faculté de Paris XII. Elle est l'auteur d'une thèse de philosophie : *La Régulation de l'expérimentation sur l'homme des comités d'éthique de l'Assistance publique de Paris aux comités de protection des personnes* (Univ. Paris XII, 1992) et de plusieurs articles concernant les comités d'éthique et l'expérimentation sur l'homme. **Comités d'éthique.**

Georges LANTÉRI-LAURA. Docteur en médecine, docteur ès lettres, chef de service à l'hôpital Esquirol, ancien directeur d'études à l'École des Hautes Études en sciences sociales, chargé de cours à l'Institut de criminologie de l'Université Paris II. A publié : *Lecture des perversions. Histoire de leur appropriation médicale* (Masson, 1979), *Psychiatrie et Connaissance* (Sciences en situation, 1991) et *L'Évolution psychiatrique* (1996, 1, 17-26, Réflexions historiques sur certaines questions relatives aux singularités des conduites sexuelles). **Psychiatrie.**

Charles LARMORE. Professeur de philosophie à l'Université de Chicago, il est l'auteur de *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge Univ. Press, 1987), *Modernité et Morale* (PUF, 1993), *The Romantic Legacy* (Columbia Univ. Press, 1996), *The Morals of Modernity* (Cambridge Univ. Press, 1996) *Les Pratiques du moi* (PUF, 2004). **Bayle ; Montaigne ; Schopenhauer. — Membre du Comité scientifique.**

Philippe de LARA est chercheur au Laboratoire techniques, territoires et sociétés – Unité de recherche associée au CNRS – École nationale des ponts et chaussées, Université Paris Val-de-Marne. Il a traduit et présenté plusieurs essais regroupés sous le titre *La liberté des modernes,* par Charles Taylor (PUF, « Philosophie morale », 2e éd., 1999). **Taylor.**

Catherine LARRÈRE. Professeur à l'Université de Bordeaux III. Spécialiste de philosophie

morale et politique à l'époque moderne, elle s'intéresse également aux problèmes éthiques et politiques liés à la crise environnementale, au point de rencontre des philosophies de la nature et des philosophies techniques. Elle a publié notamment : *L'Invention de l'économie. Du Droit naturel à la physiocratie* (PUF « Léviathan », 1992) ; *Les Philosophies de l'environnement* (PUF « Philosophies », 1997) ; *Actualité de Montesquieu* (Presses de Sciences Po, 1999) ; en collaboration avec Raphaël Larrère *Du Bon Usage de la nature. Pour une philosophie pour l'environnement* (Aubier « Alto », 1997) ; elle a dirigé un ouvrage collectif, en collaboration avec Raphaël Larrère *La Crise environnementale* (Éditions de l'INRA, 1997). **Développement durable ; Grotius ; Intérêt ; Nature ; Précaution ; Travail.**

Raphaël LARRÈRE. Directeur de recherche à l'INRA (Département « Économie et sociologie rurales »). Ses travaux portent actuellement sur la politique de protection de la nature, la gestion des risques collectifs, et l'éthique environnementale. Il a publié : en collaboration avec Martin de La Soudière *Cueillir la montagne* (La Manufacture, 1985 – prix Olivier de Serres, 1986) ; en collaboration avec Olivier Nougarède *Des Hommes et des forêts* (Gallimard, 1993) ; en collaboration avec Catherine Larrère *Du Bon Usage de la nature, Pour une philosophie de l'environnement* (Paris, Aubier « Alto », 1997) ; il a coédité avec Catherine Larrère, *La Crise environnementale* (Paris, Éditions de l'INRA, 1997) ; avec Martine Berlan-Darqué *Sciences sociales et espaces protégés* (Paris, Ministère de l'Aménagement du territoire et de l'environnement, 1999). **Organismes génétiquement modifiés.**

Sandra LAUGIER. Ancienne élève de l'ENS, agrégée de philosophie, docteur en philosophie, elle est actuellement maître de conférences à l'Université de Rennes I. Elle a publié *L'Anthropologie logique de Quine* (Vrin, 1992) ; *Recommencer la philosophie* (1999) ; *Du réel à l'ordinaire* (1998) et des articles sur la philosophie du langage, l'épistémologie et l'évolution récente de la philosophie américaine. Elle a également traduit plusieurs ouvrages et articles de philosophes américains, notamment de Stanley Cavell, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable* (L'Éclat, 1992), *Conditions nobles et ignobles* (*ibid.*, 1994), *The Claim of Reason* (Le Seuil, 1996) et Alan Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings* (PUF, 1996). **Blâme et approbation ; Mensonge ; Transcendantalisme.**

Jean-François LECOQ. Ancien élève de l'ENS de Saint-Cloud, agrégé de lettres, il enseigne à l'IUFM de Picardie et travaille sur l'esthétique et la pensée morale à l'aube des Lumières. **Augustinisme ; Quiétisme.**

Robert LEGROS. Professeur à l'Université de Caen et chargé de cours titulaire à l'Université libre de Bruxelles, membre du Comité de rédaction des revues *Epokhè* (Jérôme Millon) et *Le Messager européen* (Gallimard), il a publié : *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique* (Bruxelles, Ousia, 1980) et une introduction au *Fragment de la période de Berne* (Vrin, 1987), au *Journal d'un voyage dans les Alpes bernoises* (Jérôme Millon, 1987) et aux *Écrits de la période de Francfort* (Vrin, 1995). Il a également publié un ouvrage de phénoménologie politique, *L'Idée d'humanité* (Grasset, 1990). **Hegel.**

Stéphane LEMAIRE. Agrégé de philosophie, attaché d'enseignement et de recherche à l'Université de Rouen. **Internalisme.**

Alain LEPLÈGE. Médecin, docteur en philosophie, chercheur, responsable du thème de recherche « Mesure de la santé perceptuelle et de la qualité de vie ». Ce programme de recherche a pour objectif la publication de questionnaires destinés à mesurer, d'une façon standardisée, la qualité de vie liée à la santé. **Qualité de vie** (en collaboration avec S. Duverger).

Myriam LE SOMMER PERE. Médecin hospitalier au Bouscat, membre de la Société française de gérontologie. Elle a publié plusieurs articles d'éthique médicale, dont : « La réinsertion à domicile de la personne âgée dépendante : quels problèmes ? quels moyens ? quels projets ? » (avec Y. Campillo, *Rencontres en rééducation,* n° 3 : *Expériences en ergothérapie,* M.-H. Izard, M. Moulin et R. Nespoulous dir., Masson, 1990, 138-144) ; « Éthique et réadaptation » (avec Y. Campillo et C. Talenton, *Journal d'ergothérapie,* 1993, 15, 1, 7-11) ; « Vivre la mort médicalisée » (avec N. Léry et J.-M. Clément, *Éthique ; la vie en question,* 6-7, 1992/4-1993/1, 6-9). **Vieillesse.**

Carlos LÉVY. Ancien élève de l'ENS, agrégé de lettres classiques et docteur d'État, il enseigne le latin et la philosophie ancienne à l'Université de Paris XII - Val-de-Marne. Il est l'auteur de *Cicero Academicus* (Rome, 1992) où il étudie les différents aspects du scepticisme académique chez Cicéron et dans la tradition philosophique romaine. Il a publié de nombreuses études sur le scepticisme antique, parmi lesquelles : « Un problème doxographique chez Cicéron : les indifférentistes » (*Revue des études latines,* 58, 1980, p. 238-251), « Cicéron et le moyen platonisme : le problème du souverain bien selon Platon » (*ibid.,* 68, 1990, p. 50-66) et « Platon, Arcésilas et Carnéade » (*Revue de métaphysique et de morale,* 1990, p. 293-306). **Scepticisme jusqu'au XVIIIe s.**

Alain de LIBERA. Directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études (section des sciences religieuses, Paris-Sorbonne) où il occupe la chaire d'Histoire des théologies chrétiennes

dans l'Occident médiéval, il est l'auteur de plusieurs livres, dont *Albert le Grand et la philosophie* (Vrin, 1990), *Penser au Moyen Âge* (Le Seuil, 1991), *La Philosophie médiévale* (PUF, 1993) et *La Mystique rhénane* (Le Seuil, 2e éd., 1994). Il a également publié diverses traductions, dont *Maître Eckhart. Traités et sermons* (Flammarion « GF », 2e éd., 1993) et *Thomas d'Aquin. Contre Averroès. L'unité de l'intellect contre les averroïstes* (*ibid.*, 1994), ainsi que de nombreux articles d'histoire de la philosophie médiévale. **Moyen Âge.**

Boris LIBOIS. Diplômé en journalisme et en philosophie de l'Université libre de Bruxelles (ULB), il est actuellement chercheur attaché au Fonds national belge de la recherche scientifique (FNRS) et au Centre de philosophie du droit de l'ULB. Il est notamment l'auteur de *Éthique de l'information. Essai sur la déontologie journalistique* (Éd. de l'Univ. de Bruxelles, 1994) et d'une série d'articles consacrés à la philosophie politique des médias et à l'audiovisuel de service public. Il a en outre dirigé, avec G. Haarscher, *Les Médias, entre droit et pouvoir. Redéfinir la liberté de la presse* (Bruxelles, Éd. de l'Univ. de Bruxelles, 1995). **Médias.**

Pierre LIVET. Professeur à l'Université de Besançon puis à celle d'Aix-Marseille I, membre du CREA, il a publié *Penser le pratique* (Klincksieck, 1979), *La Communauté virtuelle* (L'Éclat, 1994), *De la percetion à l'action* (2000), ainsi que de nombreux articles sur les problèmes de la communication, de l'action collective et sur l'épistémologie des sciences cognitives (en particulier des modèles connexionnistes et des formalismes traitant de raisonnements révisables). **Action collective.**

William LOWENSTEIN est directeur général de la clinique Montevideo (Boulogne-Billancourt) et de l'Institut Baron-Maurice-de-Rothschild pour la recherche et le traitement des addictions. Il est membre du CNS (Conseil national du Sida) et de la Commission « Prospective dopage » du CPLD (Conseil de prévention et de lutte contre le dopage). Il a été, de 1994 à 2002, directeur du Centre Monte-Cristo, Unité de médecine des addictions de l'hôpital Laennec puis de l'hôpital européen Georges-Pompidou, à Paris. Interniste et pneumologue de formation, ancien médecin des hôpitaux de Paris, habilité à diriger la recherche (faculté Necker - Enfants malades), il travaille de 1983 à 1992 sur l'interface sida/toxicomanies avant de promouvoir en France les stratégies de réduction des risques et les traitements de substitution (méthadone, buprénorphine) et de créer le Centre Monte-Cristo à l'AP/HP en 1994. Depuis 1995, il étudie les liens entre activités physiques intensives, addiction au mouvement et consommation de substances psycho-actives, à la recherche de politique sanitaire de réduction des risques dans le champ des pratiques dopantes. Il est auteur ou coauteur de *Méthadone et traitements de substitution* (Doin, 1995), de *Le Toubib des toxicos est en réa* (Lattès, 1999) et d'*Évolution des Traitements de substitution* (Euro-Libbey, 2002). Il a participé à de nombreux ouvrages dont, en 2000, *La Fièvre du dopage* (Autrement). **Dopage** (en collaboration avec F. Siri).

Gérard LUROL. Maître de conférences à l'Institut catholique de Paris, il enseigne la philosophie et l'éthique de l'éducation (à l'Institut supérieur de pédagogie), la méthodologie de la philosophie (à la Faculté de philosophie). Il est l'auteur de *Mounier I, genèse de la personne* (Éd. Universitaires, 1990, prix Emmanuel Mounier 1986), et a consacré en 1989 au personnalisme un cahier (n° 64 : *Renaissance de la personne*) de la revue *Approches*. **Mounier.**

Pierre MACHEREY. Professeur de philosophie à l'Université de Lille III, il a, en particulier, publié *Comte. La philosophie et les sciences* (PUF, 1989). Il est également l'auteur de *Introduction à l'éthique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération* (PUF, 1994) et *La Troisième Partie. La vie affective* (PUF, 1995). **Comte.**

Michel MALHERBE. Ancien élève de l'ENS, professeur de philosophie à l'Université de Nantes. Il a publié entre autres (chez Vrin) : *La Philosophie empiriste de David Hume* (1976, 3e éd., 1992), *Kant ou Hume, la raison et le sensible* (1980, 2e éd., 1992) et *Hobbes, ou l'œuvre de la raison* (1984), ainsi que les articles « L'analogie de la religion chez Joseph Butler » (*Archives de philosophie*, XLIX, 1986, p. 397-418) et « Reid et la possibilité d'une philosophie du sens commun » (*Revue de métaphysique et de morale*, XCVI, 1991, p. 551-571). **Hume ; Intuitionnisme.**

Robert A. MARKUS. Il a enseigné à l'Université de Liverpool (1955-1974), puis à l'Université de Nottingham (1974-1982) dont il est professeur émérite. Il est membre de la British Academy, président de l'Association internationale d'études patristiques depuis 1991 et a présidé l'Ecclesiastical History Society (1978-1979). Il a publié de nombreux essais et ouvrages, dont : *Saeculum : History and Society in the Theology of Saint Augustine* (Cambridge, 1970, 2e éd., 1989), *Christianity in the Roman World* (Londres, 1974), *From Augustine to Gregory the Great* (Londres, 1983), *The End of Ancient Christianity* (Cambridge, 1990). **Augustin.**

Michael E. MARMURA. Né à Jérusalem (Palestine), Michael E. Marmura quitte son pays en 1949 pour les États-Unis. Après avoir obtenu en 1959 son doctorat (en études moyen-orientales) à l'Université de Michigan, il devient professeur à l'Université de Toronto (Canada). Il est membre du Comité de rédac-

tion de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale et membre de la Royal Society of Canada. Il est spécialiste de philosophie islamique médiévale, notamment de la pensée d'Avicenne et de Ghazâlî. Il a publié des éditions de textes, des traductions et de nombreux articles. **Ghazâlî.**

Terence MARSHALL. Né en Angleterre, il a émigré aux États-Unis en 1949. Après des études universitaires en philosophie et en sciences politiques aux Universités de Cornell et de Pennsylvanie, il a enseigné à l'Université de Pennsylvanie, puis à l'Université de l'État de Caroline du Nord. Depuis 1976, il a enseigné la philosophie et la science politique à l'Université de Paris I - Sorbonne-Panthéon (1976-1983), à l'ENS (1978-1979) et à l'Université de Paris X - Nanterre (depuis 1978). Entre autres écrits, il est l'auteur de « Leo Strauss, la philosophie et la science politique » (*Revue française de sciences politiques,* vol. 35, n°s 4-5, août et oct. 1985, p. 605-637, 801-839) et de « Leo Strauss et la question des anciens et des modernes » (*Cahiers de philosophie politique et juridique,* n° 23, 1993). **Strauss.**

Mike W. MARTIN. Professeur de philosophie à Chapman University (Orange, Californie), il est l'auteur de *Self-Deception and Morality* (1986) et a dirigé l'ouvrage *Self-Deception and Self-Understanding* (1985), ainsi que *Everyday Morality* (1989) et *Virtuous Giving : Philanthropy, Voluntary Service, and Caring* (1994). **Auto-illusion.**

Maria Michela MARZANO. Ancienne élève de la Scuola Normale Superiore (Pisa, Italie), docteur en philosophie, elle est chargée de recherche au CNRS. Elle est l'auteur, entre autres, de *Norme e natura : una genealogia del corpo umano* (Naples, Vivarium, 2001), *Penser le corps* (Paris, PUF, 2002), *La Pornographie ou l'épuisement du désir* (Paris, Buchet-Chastel, 2003) et *Straniero nel corpo* (Milan, Giuffrè, 2004). **Corps ; Don ; Maternité.**

Susan MENDUS. Professeur de sciences politiques et directeur du Programme Morrell sur la tolérance à l'Université de York (Grande-Bretagne). Elle est l'auteur de *Toleration and the Limits of Liberalism* (Macmillan, 1989) et a dirigé la rédaction de *Justifying Toleration : Conceptual and Historical Perspectives* (Cambridge Univ. Press, 1988). Elle écrit actuellement un ouvrage sur les conceptions du moi en philosophie politique. **Tolérance.**

Patrick MENGET. Directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études, section des sciences religieuses, et chargé de cours à l'Université de Paris X - Nanterre (département d'ethnologie). Ethnologue, il a spécialement étudié les Amérindiens du Brésil, puis de Colombie. Ses publications ont porté principalement sur l'organisation sociale, la guerre et les rituels des sociétés indigènes de l'Amérique du Sud et sur l'histoire de l'anthropologie sociale. Il a publié, dans le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie,* sous la direction de P. Bonte et M. Izard (PUF, 1991) l'article « Histoire de l'anthropologie ». Il prépare un ouvrage sur la guerre traditionnelle en Amazonie. **Anthropologie.**

Jacques MESSAGE. Ancien élève de l'ENS de Saint-Cloud (1976-1980), agrégé de philosophie, il a conçu, dirigé et réalisé l'appareil critique de *Kierkegaard. Vingt-cinq études* (*Cahiers de philosophie,* Lille, 1989), présenté et réalisé l'appareil critique de *Kierkegaard, Le concept d'angoisse*. **Kierkegaard.**

James MILLER. Professeur de sciences politiques et directeur des études de culture générale à la Graduate Faculty of Political and Social Science de la New School for Social Research de New York, il est l'auteur, entre autres ouvrages, de *Rousseau : Dreamer of Democracy* (1984), *« Democracy is in the Streets » — From Port Huron to the Siege of Chicago* (1987) et *The Passion of Michel Foucault* (1993, trad. fr., *La Passion de Michel Foucault,* 1995). **Foucault.**

Philippe MONGIN. Agrégé de philosophie, docteur en sciences économiques, il a écrit de nombreux articles sur l'histoire et la philosophie des sciences sociales, ainsi que sur la théorie mathématique des choix. Il est directeur de recherche au Centre national de la recherche scientifique et enseigne, comme professeur invité, à l'Université catholique de Louvain. Il a publié « Normes et jugements de valeur en économie normative », *Information sur les sciences sociales / Social Science Information* (38, 1999, p. 521-553) ; avec C. d'Aspremont, « Utility Theory and Ethics », *in* S. Barbera, P. Hammond & C. Seidl dir., *Handbook of Utility Theory* (t. 1, chap. 10, Dordrecht, Kluwer, 1998, p. 371-481). **Choix social** (avec M. Fleurbaey).

Alan MONTEFIORE. *Fellow* et *tutor* en philosophie au Balliol College de l'Université d'Oxford (1961-1994), il a publié, dirigé ou codirigé des ouvrages de philosophie morale, philosophie de l'esprit, philosophie de l'éducation, philosophie sociale ou politique, dont les deux plus récents sont : *Goals, No-Goals and Own Goals : The Description and Explanation of Goal-directed Behavior* (Unwin Hyman, 1989) et *The Political Responsibility of Intellectuals* (Cambridge Univ. Press, 1991). Il a publié plusieurs articles sur différents aspects des interactions entre l'identité personnelle et l'identité culturelle. **Identité morale.**

A. W. MOORE. *Tutorial fellow* de philosophie à St. Hugh's College (Oxford), il a publié plusieurs articles sur la philosophie morale de Bernard Williams : « A Kantian view of moral

luck », *Philosophy,* 65, 1990) ; « Can reflection destroy knowledge ? », *Ratio* (new series, 4, 1991) et « On there being nothing else to think, or want, or do », *in* S. Lovibond et S. Williams éd., *Nature, Truth and Value : Essays in Honour of David Wiggins* (Oxford, Blackwell, 1996) ; *Points of View* (Oxford Univ. Press, 1997) ; *The Infinite* (Routledge, 2e éd, 2001) ; *Noble in Reason, Infinite in Faculty : Themes and Variations in Kant's Moral and Religious Philosophy* (Routledge, 2003). Il prépare actuellement un livre sur B. Williams *(Points of View).* **Williams.**

Michel MORANGE. Professeur de biochimie à l'Université Pierre et Marie-Curie et chercheur à l'ENS, il a édité un livre sur l'Histoire de l'Institut Pasteur (*L'Institut Pasteur, contributions à son histoire,* La Découverte, 1991) et publié *Histoire de la biologie moléculaire* (*ibid.,* 1994). Il participe à des enseignements d'histoire des sciences à l'Université Paris VII - Denis Diderot et à l'ENS. **Eugénisme.**

Christopher W. MORRIS. Professeur de philosophie (Bowling Green State Univ., Ohio, États-Unis), chercheur associé au CREA (École polytechnique), il a édité avec R. G. Frey (Cambridge, Univ. Press) : *Value, Welfare and Morality* (1993) *Violence, Terrorism and Justice* (1991). Il est aussi l'auteur de : « A contractarian defense of nuclear deterrence », *Ethics* (95, 3, avril 1985, 479-496), « Punishment and loss of moral standing », *Canadian Journal of Philosophy* (21, 1, mars 1991, 53-79), « Droits originaires et États limités : quelques leçons de la république américaine », *Science(s) politique(s)* (4, déc. 1993, 105-115), et de *An Essay on the Modern State* (Cambridge Univ. Press, 1998) et *Practical Rationality and Preference* (Cambridge Univ. Press, 2001). **Guerre et paix ; Terrorisme.**

Adam MORTON. Professeur de philosophie et d'économie à l'Université de Bristol, il est l'auteur de quatre livres : *A Guide through the Theory of Knowledge* (Dickenson, 1974), *Frames of Mind* (Oxford Univ. Press, 1980), *Disasters and Dilemmas* (Basil Blackwell, 1991) et *Philosophy in Practice* (*ibid.,* 1995) ainsi que de nombreux articles, parmi lesquels : « Folk psychology is not a predictive device » (*Mind,* janv. 1996), « Game theory and knowledge by simulation » (*Ratio,* 1994) et « Mathematical models : questions of trustworthiness » (*British Journal for the Philosophy of Science,* 1993). **Désir.**

Stéphane MOSES. Ancien élève de l'ENS, agrégé d'allemand, docteur ès lettres, il est professeur de littérature allemande et comparée à l'Université hébraïque de Jérusalem. Ses principaux ouvrages sont : *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig* (Le Seuil, 1982), *Spuren der Schrift, von Goethe bis Celan* (Francfort/Main, Athenäum, 1987), *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem* (Le Seuil, 1992). Sur Emmanuel Levinas, il a publié « L'idée de l'infini en nous » (*in* J. Greisch et J. Rolland éd., *L'Éthique comme philosophie première,* Le Cerf, 1992, p. 79-101) et « L'idée de justice dans la philosophie d'Emmanuel Levinas » (*in* I. Kajon éd., *Archivio di Filosofia,* anno LXI, 1993, p. 447-461). **Levinas.**

Anne-Marie MOULIN. Médecin, philosophe, directeur de recherches au CNRS dans une unité de sciences humaines de l'INSERM (U 158), elle a publié de nombreux livres, articles et études sur des thèmes d'histoire des sciences dont *Le Dernier Langage de la médecine : histoire de l'immunologie* (PUF, 1991). **Transplantation d'organes** (avec B. Descamps-Latscha et F. Quéré).

Véronique MUNOZ DARDÉ. Maître de conférences au département de philosophie de l'University College of London, où elle enseigne la philosophie politique et les théories de la justice sociale, elle est auteur d'un ouvrage sur la fraternité dans la philosophie politique contemporaine, à paraître en 1996. **Fraternité.**

Jean-Luc NANCY. Professeur de philosophie à l'Université des Sciences humaines de Strasbourg, il a publié de nombreux essais consacrés à la philosophie allemande et à la philosophie politique dont *L'Expérience de la liberté* (Galilée, 1988), *Une pensée finie* (*ibid.,* 1990) et *Être singulier pluriel* (Galilée, 1991). **Heidegger.**

Marc NEUBERG. S'intéressant plus particulièrement aux conséquences qu'ont sur la philosophie morale les réflexions contemporaines en théorie de l'action, il a publié *Philosophie de l'action* (Bruxelles, Éd. de l'Académie royale des sciences, 1993) et dirige un recueil, *La Responsabilité,* 1997. **Responsabilité.**

Peter NICHOLSON. BA (Exeter, 1961), professeur à l'University of Wales (Swansea), il est *reader* au Department of Politics à l'Université d'York, professeur émérite de l'Université d'York en 2001. Éditeur des *Collected Works of T. H. Green,* 5 vol., Bristol, Thoemmes Press, 1957. Il a publié notamment : « Bradley as a political philosopher », *in* Manser et Stock éd., *The Philosophy of F. H. Bradley* (Oxford, Univ. Press., 1984), *The Political Philosophy of the British Idealists : Selected Studies* (New York / Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1990), « Thomas Hill Grenn : lectures on the principles of political obligation », *in* Forsyth et Keens-Soper éd., *Guide to the Classics of Political Thought* (vol. 3, Oxford Univ. Press, 1966, p. 17-36). **Idéalistes anglais.**

Simone NOVAES. Sociologue, chercheur au CNRS, elle étudie, depuis de nombreuses années, des pratiques médicales où la procréation devient enjeu de décision (avortement, insémination

artificielle, don de gamètes). Auteur de nombreux articles publiés en France et à l'étranger, elle est l'auteur de *Les Passeurs de gamètes* (Presses Univ. de Nancy) et a dirigé un ouvrage collectif, *Biomédecine et devenir de la personne* (Le Seuil, 1991). **Procréation assistée.**

Ruwen OGIEN. Directeur de recherche au CNRS, il est l'auteur, entre autres, de : *Un Portrait logique et moral de la haine* (L'Éclat, 1993) ; *La Faiblesse de la volonté* (PUF, 1993) ; *Les Causes et les raisons. Philosophie analytique et sciences humaines* (Jacqueline Chambon, 1995) et l'éditeur de *Le Réalisme moral* (PUF, 1999) ; *La Honte est-elle morale ?* (Bayard, 2003) ; *La Raison de Kant* (2003), *Penser la pornographie* (PUF, 2003). **Action ; Honte ; Impartialité ; Normes et valeurs ; Obscénité et pornographie ; Perspectivisme ; Pratique ; Survenance ; Théorie.**

Amélie OKSENBERG RORTY. Professeur invité en philosophie à la Harvard Graduate School of Education et professeur de philosophie à Mt. Holyoke College, son ouvrage *Mind and Action* (Beacon Press, 1988) est un recueil d'articles sur la psychologie morale et la philosophie de l'esprit. Elle a publié de nombreuses anthologies, notamment sur Aristote, les *Méditations* de Descartes, l'identité personnelle, les émotions et l'auto-illusion. **Éducation morale.**

Gianni PAGANINI. Ancien chercheur au CNR, il est aujourd'hui professeur d'histoire de la philosophie moderne à l'Université de Turin/Vercelli. Ses recherches ont porté d'abord sur l'étude de la pensée de Pierre Bayle, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle* (Florence, La Nuova Italia, 1980, diff. Vrin), puis sur la reconstruction des thèmes philosophiques du « libertinage érudit » (il a publié, avec G. Canziani, la 1re éd. critique du *Theophrastus redivivus,* 2 vol., Florence, La Nuova Italia, 1981-1982, diff. Vrin). Il a publié *Scepsi moderna* (Cosenza, Busento, 1991), « Hobbes, Gassendi e la psicologia del meccanicismo », *Hobbes oggi* (Milan, 1990, p. 351-446), *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle* (Boston, Kluwer, 2003), avec M. Benitez et J. Dybikowski dir., *Scepticisme, Clandestinité et Libre Pensée / Scepticism, Clandestinity and Free-Thinking* (Paris, Champion, 2002), avec E. Tortarolo, *Der Garten und die Moderne. Die epikureische Moral und Politik vom Humanismus bis zur Aufklaerung* (Stuttgart, Frommann, 2004). **Libertins érudits.**

Marie-Hélène PARIZEAU. Professeur à l'Université Laval (Québec), elle enseigne la bioéthique à la faculté de médecine et dans les hôpitaux ainsi que l'éthique à la faculté de philosophie. Auteur de plusieurs articles, elle a dirigé des ouvrages collectifs : *Éthique et hôpital : rôles et défis des comités d'éthique clinique* (Québec, Presses de l'Univ. Laval, 1995) ; avec G. Hottois, *Les Mots de la bioéthique. Un dictionnaire encyclopédique* (Bruxelles/Montréal, De Boeck/ERPI, 1993) ; *Les Fondements de la bioéthique* (Bruxelles/Montréal, De Boeck/ERPI, 1992). **Bioéthique ; Éthique appliquée.**

Martine PÉCHARMAN. Ancienne élève de l'ENS, agrégée de philosophie, chargée de recherche au CNRS, elle achève un doctorat d'État formé de deux études distinctes de la pensée et de l'action au XVIIe s. chez Hobbes (à paraître aux PUF sous le titre *Hobbes et la raison de l'action*) et chez Pascal. Elle a publié différents travaux sur le nominalisme de Hobbes, l'anthropologie de Pascal et la doctrine logique de Port-Royal. Elle prépare, pour les éditions Vrin, une traduction du manuscrit latin de l'*Anti-White* de Hobbes. **Hobbes.**

Pierre PELLEGRIN. Directeur de recherche au CNRS, il est l'auteur de travaux sur la philosophie naturelle et la médecine antiques, ainsi que sur la philosophie politique grecque. Il a publié *La Classification des animaux chez Aristote* (Les Belles Lettres, 1982) et traduit les *Politiques* d'Aristote (GF, 1990). **Prudence.**

Jean PÉPIN. Directeur de recherche émérite au Centre national de la recherche scientifique (Paris), il a enseigné la pensée de la fin de l'Antiquité à l'École pratique des Hautes Études. Ses centres d'intérêt sont l'exégèse allégorique (*Mythe et Allégorie,* 3e éd., 1981 ; *La Tradition de l'allégorie, de Philon d'Alexandrie à Dante,* 1987), la religion cosmique (*Théologie cosmique et Théologie chrétienne,* 1964), l'histoire de la théologie dans le paganisme ancien (*Idées grecques sur l'homme et sur Dieu,* 1971) et chez les Pères (*De la philosophie ancienne à la théologie patristique,* Londres, 1986), Plotin (*Traité « Sur les nombres », Ennéade* VI 6 [34], en collaboration, 1980), Porphyre (*La Vie de Plotin,* 2 t., en collaboration, 1982 et 1992), Augustin (*Saint Augustin et la dialectique,* Villanova, Pennsylvanie, 1976 ; « Ex Platonicorum persona », *Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin,* Amsterdam, 1977). **Plotin.**

Alain PETIT. Agrégé de philosophie, enseignant à l'Université Blaise Pascal de Clermont-Ferrand, spécialiste de philosophie ancienne, ses travaux portent essentiellement sur le pythagorisme ; il a publié sur cette matière plusieurs articles et achève une édition (avec trad. et comm.) des fragments de Philolaos. Il est aussi l'auteur d'études consacrées à Héraclite, Platon et Aristote. Il a traduit le *Politique* de Platon (Hachette, 1996), et doit prochainement publier *Cicéron et la loi naturelle.* **Amitié.**

Philip PETTIT. D'origine irlandaise, il est professeur de théorie sociale et politique à la School of Social Sciences (Australian National Uni-

versity). Il est l'auteur de nombreux ouvrages et articles, dont *The Common Mind : An Essay on Psychology, Society and Politics* (New York, Oxford Univ. Press, 1993, rééd., 1996), *No Just Deserts : A Republican Theory of Criminal Justice* (avec J. Braithwaite, Oxford, Univ. Press, 1990) et *Rawls : A Theory of Justice and its Critics* (avec Ch. Kukathas, Cambridge, Polity Press, 1990). **Conséquentialisme ; Libéralisme.**

Otto PFERSMANN. Philosophe et juriste (Vienne, Autriche), chargé de cours à l'Université de Vienne (1984-1994), chargé de recherche au CNRS (1991-1994), professeur à l'Université Jean-Moulin, Lyon III (1994-1998) et depuis 1998, à l'Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne. Actuellement (2000-2002) professeur à l'Université d'Oxford. Auteur de nombreux articles, il a notamment collaboré au *Droit constitutionnel* (dir. L. Favoreu, Dalloz, 8[e] éd., 2000) et à l'ouvrage *Droits des libertés fondamentales* (dir. L. Favoreu, Dalloz, 2000). **Pénalisation.**

Emmanuel PICAVET. Maître de conférences en philosophie politique à l'Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne), il a consacré sa thèse de doctorat à l'analyse de la décision (*Choix rationnel et vie publique,* Université Paris IV, Paris-Sorbonne, 1994 (PUF, 1997) et a publié *Approches du concret. Une introduction à l'épistémologie* (Ellipses, 1995). Il mène également des recherches sur l'analyse des droits et la philosophie des droits de l'homme. **Décision.**

Julian PITT-RIVERS. Après des études à l'Université d'Oxford et l'obtention d'un doctorat en anthropologie (1953), il fut professeur invité aux Universités de Berkeley (1957) et de Chicago (1958-1969), avant d'être professeur à l'Université de Londres (1971-1977), puis directeur d'études à l'École des Hautes Études en sciences sociales (1980). Il a publié de nombreux essais et ouvrages d'anthropologie sociale, consacrés principalement à l'étude du monde méditerranéen, dont *The People of the Sierra* (1954), *The Fate of Shechem or the Politic of Sex* (1977 ; trad. fr., *Anthropologie de l'honneur,* 1983, 1997). Il a également dirigé plusieurs ouvrages collectifs dont *Honor and Shame* (*The Values of Mediterranean Society,* 1966), *Colour and Race* (1968), *The Character of Kinship* (1975), *Honour and Grace* (1992). Il est décédé en 2001. **Honneur.**

Alain PONS. À côté de ses études sur la philosophie politique et la philosophie de l'histoire au XVIII[e] s. (Vico, Montesquieu, Voltaire, l'*Encyclopédie,* Condorcet), il a consacré un certain nombre de travaux aux « traités des manières » en Italie au XVI[e] s. : traduction et présentation du *Livre du courtisan,* de Baldassare Castiglione (Gérard Lebovici, 1987/Garnier-Flammarion, 1991) et de *Galatée,* de Giovanni Della Casa (Quai Voltaire, 1988/Le Livre de Poche, 1991), « Le thème de la communication dans le *Galatée* de G. Della Casa » (*Savoir-vivre* I, éd. A. Montandon, Meyzieu, Césura Lyon Éd., 1991), « Les fondements rhétorico-philosophiques des traités de savoir-vivre italiens » (*Traités de savoir-vivre italiens,* éd. A. Montandon, Univ. de Clermont-Ferrand, 1993), « La littérature des manières au XVI[e] s. en Italie » (*Pour une histoire des traités de savoir-vivre en Europe,* éd. A. Montandon, *ibid.,* 1994). **Mœurs ; Renaissance.**

Giuliano PONTARA. Enseigne, depuis plusieurs années, la philosophie pratique à l'Université de Stockholm. Il est l'auteur de nombreux articles sur l'utilitarisme, la justice, la violence et la non-violence : *Filosofia pratica* (Milan, 1988), *Antigone o Creonte : etica e politica nell'era atomica* (Roma, 1990) et *Etica e generazioni future* (Laterza, Bari, 1995). Il a aussi édité une anthologie des œuvres de Gandhi, précédée d'une étude détaillée de sa pensée. **Gandhi ; Non-violence ; Violence.**

Jérôme PORÉE. Docteur ès lettres et sciences humaines, il enseigne la philosophie à Rennes. Ses travaux portent sur l'articulation entre la phénoménologie, l'ontologie et la morale. Il a publié notamment *La Philosophie à l'épreuve du mal, pour une phénoménologie de la souffrance* (Vrin, 1993) et *Où est le mal ? Tragique, éthique, politique* (dir. avec A. Vergnioux, L'Harmattan, 1994). **Mal, souffrance, douleur.**

Géry PROUVOST. Docteur en philosophie de l'Institut catholique de Paris et docteur en histoire des religions de la Sorbonne (Paris IV). Il a publié plusieurs ouvrages, en particulier *Catholicité de l'intelligence métaphysique : la philosophie dans la foi selon Jacques Maritain* (Pierre Téqui éd., 1991) et *Étienne Gilson-Jacques Maritain, correspondance 1923-1971* (Vrin, 1991). Collaborateur de *La Revue thomiste,* il travaille actuellement sur l'histoire des thomismes. **Maritain.**

Ruth Anna PUTNAM. Professeur de philosophie à Wellesley College, à Wellesley (Massachusetts). Parmi ses publications récentes, citons : *The Moral Life of a Pragmatist* (sur James), *Doing What One Ought to Do, Moral Images and Moral Imagination* (publ. en espagnol), *Epistemology as Hypothesis* et *Education for Democracy* (tous deux consacrés à Dewey et écrits avec H. Putnam), *The Cambridge companion to William James* (Cambridge Univ. Press, 1997). **Pragmatisme.**

France QUÉRÉ (1936-1995). Après des études de lettres classiques et de théologie, ses travaux ont d'abord porté sur les textes grecs et latins des Pères de l'Église. Elle était membre du Haut Conseil de la population et de la famille et du Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé, où elle siégeait

au titre de l'Église réformée. Elle appartenait au Groupe de recherche éthique en transplantation. Elle a publié de nombreux livres, articles et études sur des thèmes de sociologie, de théologie et d'éthique, dont *L'Éthique et la Vie* (Odile Jacob, 1991) et *La Famille* (Le Seuil, 1990). **Transplantation d'organes** (avec B. Descamps-Latscha et A.-M. Moulin).

Jean-Baptiste RAUZY. Ancien élève de l'ENS, agrégé de philosophie, actuellement pensionnaire de la Fondation Thiers, il est l'auteur d'articles et d'ouvrages sur Leibniz et prépare une étude sur la philosophie morale dans l'École du droit naturel. **Conflit et consensus.**

Philippe RAYNAUD. Ancien élève de l'ENS (Saint-Cloud), agrégé de philosophie, docteur d'État en sciences politiques, agrégé de sciences politiques, professeur de sciences politiques à l'Université de Lille II (1991-1996), il a publié : *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne* (PUF, 1987) et préfacé Benjamin Constant, *De la force du gouvernement actuel et de la nécessité de s'y rallier. Des réactions politiques. Des effets de la terreur* (Flammarion « Champs », 1988). Il dirige le *Dictionnaire de philosophie politique* (avec S. Rials, à paraître aux PUF). **Constant ; Nietzsche ; Nietzschéisme ; Théodicée ; Tocqueville ; Weber. — Membre du Comité scientifique.**

René RÉMOND. Ancien élève de l'ENS, agrégé d'histoire, docteur ès lettres, il a été maître de conférences et professeur titulaire à la Faculté des lettres de Nanterre (1964-1965), président de l'Université Paris X - Nanterre (1971-1976) et président de l'Institut d'histoire du temps présent (1979-1991). Il est président de la Fondation nationale des sciences politiques. Il est l'auteur de nombreux ouvrages, dont : *La Vie politique en France* (t. I : 1789-1848 ; t. II : 1848-1879, A. Colin, 1969), *La Règle et le Consentement* (Fayard, 1978), *Les Droites en France* (Aubier, 1982), *Notre siècle (1918-1991)* (Fayard, 1992), *Age et politique* (Economica, 1992), *La Politique n'est plus ce qu'elle était* (Calmann-Lévy / Flammarion « Champs », 1993) et *Les Catholiques et la société politique* (L'Atelier, 1995). **Politique.**

Cécile RENOUARD. Religieuse de l'Assomption, enseignante de philosophie à l'Institut de l'Assomption à Paris, elle travaille sur la philosophie libérale américaine et les normes éthiques à l'œuvre dans l'action des multinationales.

Paul RICŒUR est philosophe. Il a enseigné à l'Université de Strasbourg, de la Sorbonne, de Paris X, ainsi qu'à l'Université de Chicago et dans de nombreuses universités étrangères. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages consacrés à la philosophie morale parmi lesquels *Philosophie de la volonté* (I : *Le Volontaire et l'involontaire,* 1950 ; II : *Finitude et culpabilité,* 1960), *Du Texte à l'action* (1986), *Soi-même comme un autre* (1990), *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas* (1998), avec Jean-Pierre Changeux, *Ce qui nous fait penser : la nature et la règle* (1998), *L'Unique et le singulier* (1999), *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), *Parcours de la reconnaissance, trois études* (2004) et *Sur la traduction* (2004). Membre du Comité scientifique de ce *Dictionnaire.* **Éthique.**

Alain ROGER. Ancien élève de l'ENS de la rue d'Ulm, agrégé de philosophie, docteur d'État, il est professeur de philosophie à l'Université Blaise Pascal (Clermont-Ferrand). Il a publié des romans : *Jérusalem ! Jérusalem !* (Gallimard, 1969), *Le Misogyne* (Denoël, 1976), *Hermaphrodite* (Denoël, 1977), *Le Voyeur ivre* (Denoël, 1981), *La Travestie* (Grasset, 1987, porté à l'écran par Y. Boisset en 1988), *Rémission* (Grasset, 1990) et des essais : *Nus et Paysages. Essai sur la fonction de l'art* (Aubier, 1978), *Proust. Les plaisirs et les noms* (Denoël, 1985), *Hérésies du désir* (Seyssel, Champ-Vallon, 1986), *L'Art d'aimer, ou la fascination de la féminité* (Seyssel, Champ-Vallon, 1995). **Esthétisme ; Relations interpersonnelles.**

Olivier ROUAULT. Sous-directeur de laboratoire au Collège de France, directeur de la Mission archéologique française à Ashara-Terqa (Syrie). Il a publié entre autres *Mukannišum : l'administration et l'économie palatiales à Mari* (Archives royales de Mari, transcriptions et traductions (ARMT), t. 18, Geuthner, Paris, 1977), un *Lexique des noms divins, répertoire analytique* (Archives royales de Mari, t. 16/1, Geuthner, 1979, p. 251-268), de nombreux articles et une centaine de notices biographiques pour le *Dictionnaire des biographies,* 1, *L'Antiquité* (A. Colin « Cursus », 1992). **Mésopotamie et Égypte pharaonique.**

Anne-Marie ROVIELLO. Professeur de philosophie à l'Université libre de Bruxelles, elle a publié : *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt* (Bruxelles, Ousia, 1984), « Les intellectuels de la modernité et l'idéologie totalitaire » (*Ontologie et Politique,* vol. coll. sur H. Arendt, Tierce, 1989) et a dirigé avec M. Weyembergh le volume collectif *Hannah Arendt et la modernité* (Vrin, 1992). Elle est aussi l'auteur d'un ouvrage sur Kant (1984) et de nombreux articles sur les philosophes modernes et contemporains et sur les questions d'éthique et de philosophie politique. **Arendt.**

Michael RUSE. Professeur de philosophie et de zoologie à l'Université de Guelf (Ontario, Canada) et membre de la Royal Society du Canada. Ses travaux portent sur la théorie évolutionniste de Darwin et il prépare un ouvrage sur le concept de progrès dans la biologie évolutionniste. **Évolution.**

Baldine SAINT GIRONS. Maître de conférences de philosophie à l'Université de Paris X, agrégée de philosophie, diplômée de psychopathologie, docteur d'État et membre de l'École freudienne, elle a publié des *Esthétiques du XVIIIe s.* (Philippe Sers, 1990), une édition critique et traduction de Burke, la *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau* (Vrin, 1990) et *Fiat lux. Une philosophie du sublime* (Quai Voltaire, 1993). Elle a écrit de nombreux articles concernant la psychanalyse, la psychologie des passions, l'esthétique ou la morale dans l'*Encyclopædia Universalis* et dans *L'Apport freudien, Éléments pour une encyclopédie* (Bordas, 1993). **Psychanalyse.**

Bertrand SAINT-SERNIN. Agrégé de philosophie, docteur d'État, il a travaillé à l'OCDE et à la DGRST. Ancien recteur d'Académie, il est professeur d'histoire et philosophie des sciences à l'Université de Paris-Sorbonne (Paris IV). Il est l'auteur de : *Les Mathématiques de la décision* (PUF, 1973), *Le Décideur* (Gallimard, 1979), *L'Action politique selon Simone Weil* (Le Cerf, 1988), *Genèse et unité de l'action* (Vrin, 1989), *Parcours de l'ombre. Les trois indécidables* (Éd. des archives contemporaines, 1994) et *La Raison au XXe siècle* (Le Seuil, 1995). **Nihilisme ; Weil.**

Roland SCHAER. Agrégé de philosophie, ancien élève de l'ENS, il est directeur du développement culturel de la Bibliothèque nationale de France. Il a dirigé le service culturel du musée d'Orsay de 1985 à 1994. Il a publié *L'Invention des musées* (Gallimard « Découvertes », 1993). **Patrimoine.**

Jean-Pierre SCHALLER. Prêtre suisse, docteur en théologie (Fribourg) et en lettres (Sorbonne), il a toujours allié l'enseignement, la recherche et le ministère en divers pays. Il est consulteur au Conseil pontifical pour la pastorale des Services de la santé et assistant ecclésiastique de la Fédération des pharmaciens catholiques. Parmi ses ouvrages on peut retenir : *Direction des âmes et médecine moderne* (Salvator, 1962), *Direction spirituelle et temps modernes* (Beauchesne, 1978), *Morale et Psychosomatique* (*ibid.,* 1983), *La Mélancolie* (*ibid.,* 1988), *Débroussailler son âme* (Beauchesnes, 1994), *Pacifie ton cœur* (Beauchesne, 1999). **Direction de conscience.**

Dominique SCHNAPPER. Sociologue, elle a fait toute sa carrière à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales où elle est directeur d'études depuis 1981. Elle est à présent membre du Conseil constitutionnel. Elle a fait partie de plusieurs commissions de réflexion, dont la commission sur le droit de la nationalité, présidée par Marceau Long (1987). Ses principales publications (Gallimard) sont : *Juifs et Israélites* (1980), *L'Épreuve du chômage* (1981, 1994), *Six manières d'être européen* (éd. avec H. Mendras, 1990), *La France de l'intégration* (1991) et *La Communauté des citoyens, sur l'idée de nation* (1994, prix de l'Assemblée nationale). Citons aussi : *L'Europe des immigrés* (François Bourin, 1992), *Comprendre le racisme* (Gallimard, 2000). **Racisme.**

J. B. SCHNEEWIND. Après avoir étudié à Princeton University (1957), il est professeur de philosophie à Johns Hopkins University. Il est l'auteur de *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy* (1977) et de nombreux articles consacrés à l'histoire de la philosophie morale au XVIIe et au XVIIIe s. Il a dirigé une anthologie de deux volumes sur la philosophie morale *(Moral Philosophy from Montaigne to Kant)* et vient d'achever une étude historique de la pensée morale classique, *The Invention of Autonomy.* **Histoire de la philosophie morale.**

Eberhard SCHOCKENHOFF. Professeur de théologie morale à l'Albert-Ludwigs-Universität à Fribourg-en-Brisgau. Ses principales publications sont : *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Voraussetzungen der Tugendethik des Thomas von Aquin* (1987), *Zum Fest der Freiheit. Theologie des moralischen Handelns bei Origenes* (1990), *Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung* (1990), *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß* (1993). **Charité.**

Bart SCHULTZ. Il a dirigé l'édition des *Essays on Henry Sidgwick* (New York, Cambridge Univ. Press, 1992), l'édition informatique de *Henry Sidgwick : The Collected Works* (dans la série des *Past Masters,* Intelex Corporation, 1995). Avec B. Schneewind il est le coauteur d'une *Bibliographie de Sidgwick* (3e éd. prévue dans la *Cambridge Bibliography of English Literature*). Il enseigne au département de sciences politiques de l'Université de Chicago. Il a dirigé *The Complete Works and Select Correspondence of Henry Sidgwick* (InteLex Corporation, 2e éd. 1999) ; et est l'auteur de *Henry Sidgwick : Eye of the Universe* (Cambridge Univ. Press), 2004. **Sidgwick.**

Bernard SCHUMACHER. Il a étudié à l'Université de Fribourg (Suisse). Il a été *visiting scholar* à Notre Dame (Indiana), Washington DC et Tübingen, ainsi qu'à Madrid et Buenos Aires. Il travaille dans le Département de philosophie de l'Université de Fribourg. Il a édité plusieurs ouvrages collectifs et publié divers articles en anthropologie philosophique et en éthique. Il a publié : *Une philosophie de l'espérance. La pensée de Josef Pieper dans le contexte du débat contemporain sur l'espérance* (Fribourg, 1994, prix Vigener) ; « Deux philosophes contemporains allemands de l'espérance : Ernst Bloch et Josef Pieper », *in* B. Schumacher et E. Castro éd., *Penser l'homme et la science,* 1996, 337-369. **Espérance.**

René SÈVE. Ancien élève de l'ENS (1974), agrégé de philosophie (1976), il est directeur de recherche au CNRS (1990) et rédacteur en chef des *Archives de philosophie du droit.* Il a publié plusieurs articles d'histoire de la philosophie morale et politique. Il a édité des essais de philosophie morale et politique de Leibniz (*Le Droit et la Raison,* Vrin, 1994). Il est l'auteur de *Leibniz et l'École moderne du droit naturel* (PUF, 1989). **Leibniz.**

Lucien SFEZ. Professeur à l'Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne). Il a publié de nombreux essais et ouvrages consacrés à la communication dont *Critique de la communication* (Le Seuil, 1992), *La Politique symbolique* (PUF, 1993), *La Communication* (PUF, 1994) et *La Santé parfaite. Critique d'une nouvelle utopie* (Le Seuil, 1995). Il a également dirigé le *Dictionnaire critique de la communication* (PUF, 1993). **Communication.**

Paul E. SIGMUND. Professeur de sciences politiques à l'Université de Princeton, il a également enseigné à Harvard, Bryn Mawr, et dans différentes universités du Chili et du Ghana. Il a publié plusieurs livres, parmi lesquels *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought* (Cambridge [MA], Harvard Univ. Press, Winthrop Publ., 1971), *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics* (New York, W. W. Norton, 1988), *Liberation Theology at the Crossroads* (New York, Oxford Univ. Press, 1992), ainsi que la traduction anglaise de l'ouvrage de Nicolas de Cues, *La Concordance catholique* (Cambridge Univ. Press, 1991). **Thomisme.**

Robert L. SIMON. *Sidney Wertimer Professor* de philosophie au Hamilton College (à Clinton, New York), il est coauteur avec Norman E. Bowie de *The Individual and the Political Order* (1986), *Fair Play : Sports and Social Values* (1991) et de *Neutrality and the Academic Ethics* (1994). Ses écrits portent sur des questions d'éthique et de philosophie politique, ainsi que sur la philosophie du sport. Il a été *fellow* du Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences et du National Humanities Center. **Sport.**

Françoise SIRI analyse les mesures de lutte contre le dopage et de protection de la santé du sportif, dans le cadre d'un contrat MILDT-INSERM (Mission interministérielle de la lutte contre la drogue et la toxicomanie et Institut national de la santé et de la recherche médicale, appel d'offres 2001). Après une double formation en philosophie et en sciences cognitives, elle a orienté ses recherches vers des problèmes de société contemporains. Elle a dirigé *La fièvre du dopage, du corps du sportif à l'âme du sport* (Autrement, 2000), et publié *Dopés, victimes ou coupables ?* (Le Pommier, 2002). **Dopage** (en collaboration avec W. Lowenstein).

Danièle SIROUX. Juriste de formation et diplômée en sciences humaines cliniques, elle est ingénieur au CNRS. Elle a été chargée de mission au Comité consultatif national d'éthique de 1993 à 1996 et poursuit actuellement ses recherches dans le domaine du droit et de la bioéthique au Centre de recherche sens, éthique, société (CNRS, Paris). Elle a notamment publié : « Santé publique et libertés » (*Les Cahiers français,* 297, 2000), « La disponibilité du corps humain en droit français », in *Actes de la Journée éthique Maurice Rapin sur le corps* (Flammarion/Médecine, 1996) ainsi que plusieurs études en droit comparé parues dans *Les Cahiers du CCNE.* **Déontologie.**

John SKORUPSKI. Professeur de philosophie morale à l'Université de Saint Andrews (Écosse), il a publié de nombreux essais sur l'épistémologie, l'éthique et l'histoire de la philosophie. Il est l'auteur de *Symbol and Theory* (Cambridge, 1975), de *John Stuart Mill* (Londres, 1989), de *English Language Philosophy, 1750-1945* (Oxford, 1993), et l'éditeur de *Cambridge Companion to John Stuart Mill* (1998). **Mill.**

Michaël SMITH. *Senior fellow* (Philosophy Program à la Research School of Social Sciences, Australian National University). Avant cela il avait enseigné au Wadham College à Oxford, à l'Université de Princeton et de Monash (Australie). Il est l'auteur de *The Moral Problem* (Oxford, Blackwell, 1994) et a dirigé *Meta-ethics* (Aldershot, Dartmouth Publishing Co., 1995). **Descriptivisme.**

Alan SOBLE. Professeur de philosophie à l'Université de New Orleans, il est l'auteur de *The Structure of Love* (Yale Univ. Press, 1990), de *Pornography, Marxism, Feminism and the Future of Sexuality* (*ibid.,* 1986) et a dirigé les ouvrages collectifs *The Philosophy of Sex* (Rowman & Littlefield, 1980, 1991) et *Eros, Agape and Philia* (Paragon House, 1989), *The Philosophy of Sex and Love: An Introduction* (Paragon House, 1998), *The Philosophy of Sex: Contemporary Readings* (4e éd., MD, Rowman & Littlefield, 2002), *Sexual Investigations* (New York Univ. Press, 1996). Son prochain ouvrage, *Investigating Sex,* sera publié par New York Univ. Press, en 1997. **Sexualité.**

Tom SORELL. Chargé d'enseignement en philosophie à l'Université d'Essex (Grande-Bretagne), il a fait ses études à l'Université McGill à Montréal et à Oxford. Il est l'auteur, avec John Hendry, de l'ouvrage *Business Ethics* (Butterworth-Heinemann, 1994) et de nombreux articles, parmi lesquels « The customer is not always right » (*Journal of Business Ethics,* 1994). Il fait partie du comité de rédaction de *Business Ethics : An European Review.* **Affaires.**

Lukas K. SOSOE. Professeur d'éthique et de philosophie du droit à l'Université de Montréal, il a

publié : *Naturalismuskritik und Autonomie der Ethik* (1988) et *Philosophie du droit* (avec A. Renaut), édité *Identität : Evolution oder Differenz / Identité : évolution ou différence* (1989) et dirigé un *Petit dictionnaire d'éthique* (version française, 1991). **Crusius ; Devoir ; Thomasius ; Wolff.**

Charles SOURNIA. Chirurgien et professeur de chirurgie au Proche-Orient puis à la Faculté de médecine de Rennes (1943-1968), directeur général de la Santé (1978-1980) et professeur de santé publique (Univ. Paris-Sud, 1980-1986), il est actuellement membre de l'Académie de médecine et de l'Académie de chirurgie. Il a publié notamment : *Logique et morale du diagnostic : essai de méthodologie* (Gallimard, 1961), *Mythologies de la médecine moderne, essai sur le corps et la raison* (PUF, 1969), *Histoire et médecine* (Fayard, 1982), *Les Épidémies dans l'histoire de l'homme* (avec J. Ruffié, Flammarion, 1984) et *Deuxième histoire de la médecine et des médecins* (Larousse, 1991 ; La Découverte, 1992). **Médicale (Éthique).**

Ronald de SOUSA. Après avoir étudié à Oxford et à Princeton, il est professeur de philosophie à l'Université de Toronto. Il est l'auteur de *The Rationality of Emotion* (MIT Press, 1987) et de nombreux essais en philosophie morale. **Émotions.**

Alfred SPIRA. Médecin, professeur de santé publique à l'Université de Paris-Sud, il est directeur de l'unité 292 de l'INSERM dont les principaux thèmes de recherche portent sur les problèmes de santé publique posés par la reproduction humaine, la sexualité et le sida. **Santé publique** (en collaboration avec A. Leplège).

Jean-Fabien SPITZ. Agrégé de philosophie, il enseigne la philosophie politique à l'Université de Paris X - Nanterre. Il a publié *La Liberté politique* (PUF, 1995), il a édité et présenté *La Lettre sur la tolérance* de John Locke (Flammarion, 1992), *John Locke et les fondements de la liberté moderne* (PUF, 2001) et il est l'auteur de nombreux articles de philosophie morale et politique. **Machiavel.**

Hillel STEINER. Professeur de philosophie politique au Department Government et directeur de la School of Philosophical Studies (Univ. de Manchester). Il a écrit de nombreux articles sur la liberté, les droits et la morale et a récemment publié *An Essay on Rights* (Oxford, Blackwell, 1994), « Persons of lesser value : moral argument and the *Final Solution* » (*Journal of Applied Philosophy,* 1995) et « Duty-free zones » (*Aristotelian Society Proceedings,* 1996). **Libertarianisme.**

Christine TAPPOLET. Après des études à l'Université de Genève et à l'Université de Londres, elle est depuis 1997 professeur au Département de philosophie de l'Université de Montréal. Elle est l'auteur de plusieurs articles sur les valeurs, les émotions et plus généralement en méta-éthique, ainsi que d'un livre : *Émotions et valeurs* (PUF, 2000). **Dilemmes moraux ; Épistémologie ; Pitié.**

Dominique TERRÉ, philosophe, chercheur au CNRS a publié *Les Sirènes de l'irrationnel* (Albin Michel, 1991) et *Les Dérives de l'argumentation scientifique* (PUF, 1998). Elle est l'auteur de nombreux articles tant en philosophie des sciences qu'en philosophie du droit. **Finance.**

Jean-Paul TERRENOIRE. Directeur de recherche honoraire au CNRS, il étudie les diverses éthiques professionnelles et notamment celles des sciences sociales. sciences humaines. Il a notamment publié : « Pour une sociologie de l'éthique », *Revue française de sociologie* (XIX, 1978, avec F.-A. Isambert et P. Ladrière), « Approche théorique du champ éthique », *Année sociologique* (30, 1979-1980) et « Sociologie de l'éthique professionnelle », *Sociétés contemporaines* (7, 1991). **Sciences sociales.**

Irène THÉRY. Directeur d'études à l'EHESS, elle a codirigé avec Ch. Biet : *La Famille, la loi, l'État, de la Révolution au Code civil* (Imprimerie nationale / Centre Georges-Pompidou, 1989) et avec M.-T. Meulders-Klein : *Les Recompositions familiales aujourd'hui* (Nathan « Essais et recherche », 1993) et *Quels repères pour les familles recomposées ?* (LGDJ, 1995). Elle est également l'auteur de *Le Démariage* (Odile Jacob, 1993) et « Vie privée et monde commun » (*Le Débat,* mai 1995). **Enfant.**

Laurent THÉVENOT. Directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales et membre du Groupe de sociologie politique et morale (EHESS-CNRS), il étudie les différentes modalités de coordination des actions tant économiques que sociales et la place qu'y occupent justifications, jugements et preuves. Sur ces questions il a publié, avec L. Boltanski). Au terme d'un travail comparatif sur les jugements légitimes en France et aux États-Unis, il a dirigé avec Michèle Lamont : *Rethinking Comparative Cultural Sociology. Repertoires of Evaluation in France and the United States* (Cambridge Univ. Press, 2000). Ses recherches se prolongent actuellement sur la pluralité des régimes d'engagement dans la vie ensemble, du proche au public. **Justification.**

Laurent THIROUIN. Ancien élève de l'ENS, maître de conférences à l'Université d'Avignon, il est auteur d'un ouvrage sur *Le Hasard et les règles : le modèle du jeu dans la pensée de Pascal* (Vrin, 1991) et prépare une édition des *Essais de morale* de Pierre Nicole ainsi qu'un dossier sur la querelle de la moralité du théâtre, autour du *Traité de la comédie* de Nicole. **Jansénisme.**

Tzvetan TODOROV. Né en Bulgarie, résidant depuis 1963 en France, il est directeur de recher-

ches au CNRS et l'auteur d'une vingtaine d'ouvrages sur la littérature et la société, parmi lesquels *Nous et les Autres* (1989), *Les Morales de l'histoire* (1991) et *La Vie commune* (1995), *Mémoires du mal. Tentation du bien* (2000). **Situations extrêmes.**

Jean-Pierre (Eugène) TORRELL. Entré dans l'ordre dominicain en 1952, ordonné prêtre en 1957, il est docteur en théologie (Le Saulchoir, 1961), professeur de théologie fondamentale et d'ecclésiologie au Studium dominicain de Toulouse (1961-1971), docteur en philosophie et membre de la Commission léonine pour l'édition critique des œuvres de Thomas d'Aquin (Grottaferrata, Italie, 1973-1981). Depuis 1981, il est professeur ordinaire de théologie dogmatique à l'Université de Fribourg (Suisse). Il est l'auteur de *Recherches sur la théorie de la prophétie au Moyen Âge (XIIe-XIVe s.). Études et textes* (« Dokimion » 13, Fribourg, Éd. Univ., 1992), *Pierre le Vénérable, les merveilles de Dieu (De miraculis)* (trad. et prés. par J.-P. Torrell et D. Bouthillier, « Vestigia » 9, Paris/Fribourg, Le Cerf / Éd. Univ., 1992), *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre* (« Vestigia » 13, 1993) et *La Théologie catholique* (PUF « Que sais-je ? », n° 1269, 1994), *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre* (1993, 2e éd. revue et augmentée d'une mise à jour critique et bibliographique, Paris/Fribourg, Le Cerf/Éd. Univ., 2002) et *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel* (1996, 2e éd. revue et augmentée d'une Postface, Paris/Fribourg, Le Cerf/Éd. Univ., 2002). **Thomas d'Aquin.**

Nadia URBINATI. Après l'obtention de son doctorat à l'Université de Bologne et à l'Institut universitaire européen de Florence, elle est devenue *assistant professor* à l'Université de Columbia (New York) au département des sciences politiques. Elle a édité l'ouvrage de Carlo Rosselli, *Liberal Socialism* (Princeton Univ. Press, 1994) et a publié *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana,* Roma, Donzelli, 1997. Elle a écrit de nombreux articles sur la pensée libérale et socialiste. **Socialisme.**

Michel VAN DE KERCHOVE. Juriste et philosophe de formation, il est recteur des Facultés universitaires Saint-Louis à Bruxelles où il est également titulaire de cours d'introduction au droit civil, au droit pénal et à la criminologie, ainsi qu'à la théorie générale du droit. Outre de nombreux articles et la direction de plusieurs ouvrages, il a notamment publié *Le Droit sans peines. Aspects de la dépénalisation en Belgique et aux États-Unis* (1987), ainsi que, avec F. Ost, *Bonnes mœurs, discours pénal et rationalité juridique* (1981), *Jalons pour une théorie critique du droit* (1987), *Le Système juridique entre ordre et désordre* (1988), *Entre la lettre et l'esprit. Les directives d'interprétation en droit* (1989), *Le Droit ou les paradoxes du jeu* (1992) et, avec F. Tulkens, *Introduction au droit pénal. Aspects juridiques et criminologiques* (1991, 2e éd., 1993). **Pénale (Éthique).**

Donald VAN DE VEER. Il est l'auteur de « Coercive restraint of offensive action » (*Philosophy and Public Affairs,* vol. 8, n° 2, hiver 1978), de divers articles sur la coercition, le consentement et l'autonomie morale, et de l'ouvrage *Paternalistic Intervention : the Moral Bounds on Benevolence* (Princeton, Univ. Press, 1986). Il a également, entre autres, coédité les volumes *And Justice for All* (Totowa [NJ], Rowman & Littlefield, 1982) et *Aids : Ethics and Public Policy* (Wadsworth Publ. Co., 1986). Il a publié, avec Christine Pierce, *The Environmental Ethics and Policy Books* (Wadsworth Publ. Co, 1996). **Pornographie.**

Philippe VAN PARIJS. Docteur en philosophie (Oxford) et en sciences sociales (Louvain), il enseigne aux départements de sciences économiques et de philosophie de l'Université catholique de Louvain où il est responsable de la chaire Hoover d'éthique économique et sociale. Il est notamment l'auteur de *Le Modèle économique et ses rivaux* (Droz, 1990), *Qu'est-ce qu'une société juste ?* (Le Seuil, 1991), *Marxism Recycled* (Cambridge Univ. Press, 1993), *Real Freedom for All* (Oxford Univ. Press, 1995), *Sauver la solidarité* (Le Cerf, 1995), et , avec Ch. Arnsperger, *Éthique économique et sociale* (Paris, La Découverte, 2000). Il a dirigé *La Pensée écologiste* (De Boeck, 1991, avec F. De Roose), *Arguing for Basic Income* (Verso, 1992) et *Ni ghetto ni tour d'ivoire. L'éthique économique et sociale aujourd'hui* (Academia, 1993). **Économie. — Membre du Comité scientifique.**

Salvatore VECA. Professeur de philosophie politique à l'Université de Pavie et président de la Fondazione Giangiacomo Feltrinelli de Milan. Il a publié notamment *La società giusta* (1982), *Etica e politica* (1989), *Cittadinanza* (1990) et *Questioni di giustizia* (1991). **Démocratie.**

Jean-Louis VIEILLARD-BARON. Normalien, agrégé en 1968, docteur d'État. Professeur à l'Université de Tours (1978-1989), il est professeur à l'Université de Poitiers. Il a publié, entre autres ouvrages : *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)* (Beauchesne, 1979), *L'Illusion historique et l'espérance céleste* (Berg International, 1981), *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne* (Vrin, 1988) et *Bergson* (PUF « Que sais-je ? », 1991). Il a dirigé plusieurs ouvrages collectifs, dont *Introduction à la philosophie de la religion* (avec F. Kaplan, Le Cerf, 1989) et *De saint Thomas à Hegel* (PUF « Travaux du CRDHM », 1994),

Philosophie de l'Esprit (Blondel, Lavelle, G. Marcel) (Olms, 1999) et *La Philosophie française* (A. Colin, 2000). Il a traduit en français Fichte, Hegel et Georg Simmel. **Spiritualisme français.**

Jean-Michel VIENNE. Professeur à l'Université de Nantes, il a publié divers travaux sur l'empirisme classique anglais et notamment : *Expérience et raison, les fondements de la morale selon Locke* (Vrin, 1991, prix Gireaudeau de l'Académie des sciences morales et politiques), « Locke et l'intentionnalité : le problème de Molyneux » (*Archives de philosophie,* 55, 4, 1992, p. 661-684), « Méthode mathématique et science morale chez Locke » (*Philosophie,* n° 37, févr. 1993, p. 20-38) et « Locke on real essence and internal constitution » (*Proceedings of the Aristotelian Society,* Londres, XCIII, 2, 1993, p. 139-153). Il prépare une analyse de la pensée de Locke et, en collaboration avec M. Malherbe, une nouvelle traduction de l'*Essay* de Locke (à paraître chez Vrin). **Locke.**

Stélios VIRVIDAKIS. Professeur assistant d'épistémologie et de philosophie morale au département d'histoire et de philosophie des sciences de l'Université d'Athènes, il a obtenu son doctorat à l'Université de Princeton en 1984 *(Transcendental Arguments, Transcendental Idealism and Scepticism).* Il a enseigné au Collège américain de Grèce, à l'Université de Crète et celle de Thessalonique. Il a publié de nombreux articles concernant la méta-éthique, dont « Variétés du réalisme en philosophie morale » (*Philosophie,* 22, 1989) et « A metaethical approach to Plato and Aristotle » (*Philosophical Inquiry,* 11, 1989, ainsi que *La Robustesse du Bien,* Nîmes, Jacqueline Chambon, 1996). **Connaissance morale.**

Franco VOLPI. Professeur de philosophie à l'Université de Padoue (Italie) et à celle de Witten/Herdecke (Allemagne), professeur invité en plusieurs universités européennes et américaines, il s'intéresse à la tradition de la philosophie pratique. Il a publié *Heidegger e Brentano* (Padoue, Cedam, 1976), « La rinascita della filosofia pratica in Germania » (*Filosofia pratica e scienza politica,* Albano, Francisci, 1980), *Heidegger e Aristotele* (Padoue, Daphne, 1984), *Lexicon der philosophischen Werke* (Stuttgart, éd. Kröner, 1988), *Storia della filosofia* (vol. III, Rome/Bari, Laterza, 1991, avec E. Berti), *Il nichilismo* (*ibid.,* 1996). Il dirige chez Adelphi (Milan) l'édition italienne des œuvres de Heidegger – dont il a traduit *Nietzsche, Wegmarken, Der Satz vom Grund, Seminare* – et de Schopenhauer (dont on a repris en France son édition de *L'Art d'avoir toujours raison,* Saulxures, Circé, 1990). **Philosophie pratique.**

David WIGGINS. Professeur aux Universités de Londres et d'Oxford, il est l'auteur de plusieurs ouvrages dont *Sameness to Substance* (1980 ; nouvelle édition en 2001) et de *Needs, Value & Trules* (1re éd. 1998).

Jean-Paul WILLAIME. Directeur d'étude à l'École pratique des Hautes Études, section des sciences religieuses (Sorbonne, Paris) : « Histoire et sociologie des protestantismes », directeur du Centre Société, droit et religion en Europe (CNRS, Strasbourg), il a notamment publié : *La Précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain* (Genève, Labor & Fides, 1986), « État, éthique et religion » (*Cahiers internationaux de sociologie,* vol. LXXXVIII, 1990, p. 189-213), « Le protestantisme libéral en Allemagne de l'après-guerre à nos jours » (*in* A. Dierkens éd., *Le Libéralisme religieux,* Bruxelles, Éd. de l'Univ. de Bruxelles, 1992, p. 51-64), « Le fondamentalisme protestant nord-américain » (*Les Cahiers rationalistes,* mai 1994, n° 486, p. 219-228) et *Sociologie des religions* (PUF, 1995). **Protestantisme.**

Bernard WILLIAMS. *White's Professor* de philosophie morale à l'Université d'Oxford (de 1990 à 1996) et *Monroe Deutsch Professor* de philosophie à l'Université de Californie à Berkeley et Fellow de All Souls College (Oxford), il a publié de nombreux essais et ouvrages de philosophie morale, parmi lesquels : *Descartes : the Project of Pure Enquiry* (1978), *Morality* (1972), *Problems of the Self* (1973), *Moral Luck* (1981) (l'intégralité de *Morality* et plusieurs essais de ces deux derniers ouvrages ainsi que d'autres essais ont été réunis par l'auteur dans un recueil original publié en français : *La Fortune morale. Moralité et autres essais,* 1994), *L'Éthique et les limites de la philosophie* (1990), *Honte et Nécessité* (1993), *Making Sense of Humanity* (1995) et « Truth in Ethics », *in* B. Hooker éd, *Truth in Ethics* (Blackwell, 1996). Un recueil d'hommages lui a été consacré : *World Mind & Value* (1998). **Vertus et vices.**

Jean-Claude WOLF. Docteur (Univ. de Berne), professeur d'éthique et de philosophie politique de l'Université de Fribourg (Suisse), il a publié : *Verhütung oder Vergeltung ? Einführung in ethische Straftheorien* (Fribourg-en-Brisgau / Munich, Alber, 1992), *Kommentar zu Mills « Utilitarismus »* (thèse, *ibid.,* 1992), *Tierethik. Neue Perspektiven für Menschen und Tiere* (Fribourg, Paulusverlag, 1992), *Utilitarismus, Pragmatismus und kollektive Verantwortung. Studien zur theologischen Ethik* (Fribourg, Universitätsverlag, 1993, et Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1993) ainsi que *Freiheit - Analyse, Bewertung* (Vienne, Passagen, 1995). **Hédonisme.**

Francis WOLFF. Professeur de philosophie à l'ENS, il est l'auteur de divers ouvrages et articles portant généralement sur la philosophie

ancienne, notamment *Socrate* (PUF, 1985), *Aristote et la politique* (PUF, 1991) et « Être disciple de Socrate » (*in* G. Romeyer-Dherbey dir., *Études sur Socrate et les socratiques,* 1997), *Dire Le Monde* (1998). **Socrate.**

David B. WONG. Professeur de philosophie à la Brandeis University (États-Unis), il a publié de nombreux essais en théorie éthique, philosophie chinoise et philosophie européenne moderne, dont : *Moral Relativity* (Univ. of California Press, 1984), « Leibniz's theory of relations » (*Philosophical Review,* 89, 1980), « On flourishing and finding one's identity in community » (*Midwest Studies in Philosophy,* 13, 1988), « Three kinds of incommensurability » (*Relativism : Interpretation and Confrontation,* éd. M. Krausz, Univ. of Notre Dame Press, 1989), « Coping with moral conflict and ambiguity » (*Ethics,* 102, 1992), « On care and justice in the family » (*Contemporary Philosophy,* 15, 1993) et « Psychological realism and moral theory » (*Nomos,* 37, 1994). **Relativisme moral.**

Frédéric WORMS. Ancien élève de l'ENS, agrégé de philosophie, il est actuellement répétiteur de philosophie à l'ENS. Docteur en philosophie en 1995, il a publié sur Bergson plusieurs articles, dont : « Les trois dimensions de la question de l'espace dans l'œuvre de Bergson » (*Epokhê,* n° 4, 1994), « Le rire et sa relation au mot d'esprit, notes sur la lecture de Bergson et Freud » (*Freud et le Rire,* éd. Szafran et Nysenholc, Métailié, 1994), « Le paralogisme du parallélisme, *Le Cerveau et la pensée de Bergson* (1904) et sa portée philosophique » (*Cahiers philosophiques,* sept. 1995). **Bergson.**

Gérard WORMSER. Agrégé de philosophie, ancien élève de l'ENS de Saint-Cloud, maître de conférences à l'IEP de Paris, il mène une recherche sur la phénoménologie de la morale et l'argumentation en sciences sociales. Il a publié plusieurs essais dont : « Une nation philosophique, sur la philosophie allemande » (*À quoi pensent les philosophes ?,* Autrement, 1988), « Notes sur un essai de Montaigne » et « Foi perceptive et interrogation », sur Maurice Merleau-Ponty (*L'Éducation, approches philosophiques,* PUF, 1990). Il est aussi l'auteur de *Le Pouvoir et ses ombres* (H. Vincent et G. Wormser dir., CNDP, 1995). **Sartre.**

Patrick WOTLING. Ancien élève de l'ENS, agrégé et docteur en philosophie, il est maître de conférences à l'Université de Paris IV. Spécialiste de la pensée de Nietzsche, il a publié une étude sur *Nietzsche et le problème de la civilisation* (PUF, 1995). **Sentiments ; Vitalisme.**

Jean-Jacques WUNENBURGER. Professeur de philosophie à l'Université de Bourgogne, responsable de la formation doctorale « Philosophies de l'existence, imaginaire et rationalité », il a surtout publié des travaux sur les rapports de la rationalité avec les représentations symboliques et, en particulier, *Questions d'éthique* (PUF, 1993), avec J. Gayon *Bachelard dans le monde* (PUF, 2000) et avec C. Berner *Mythe et philosophie : les traditions bibliques* (PUF, 2002). **Fins.**

Theodore ZELDIN. *Fellow* du St Antony's College (Oxford) et de la British Academy, il est l'auteur de *An Intimate History of Humanity* (1994), *Happiness* (1988), *The French* (1983), *History of French Passions. Ambition and Love, Intellect and Pride, Taste and Corruption, Politics and Anger, Anxiety and Hypocrisy* (1973), *Émile Ollivier and the Liberal Empire* (1963), *The Political System of Napoleon III* (1958), etc. Il est aussi l'un des fondateurs et coprésident de l'Oxford Food Symposium. **Hospitalité et politesse.**

Liste des traducteurs

DE L'ANGLAIS

Nadine AKOURY : S*Affaires ; **Confiance ; Consentement ; Dignité ; Ghazâlî ; Guerre et paix ; Hospitalité et politesse ; Ordinateur ; Professionnelle (Éthique) ; Sexualité ; Tolérance ; Williams**
Thierry BLIN : S*Relativisme moral ; **Scheler**
Monique CANTO-SPERBER : S*Légitime défense
Jean-Pierre CLERO : S*Bentham ; **Mill ; Sidgwick**
Fabien CAYLA : S*Bien et mal ; **Libre arbitre et déterminisme**
Richard CREVIER : **Foucault ; Militaire (Éthique)**
Catherine CULLEN : S*Esclavage ; **Idéalistes anglais**
Christine EYCHENNES et Jean LUCCIONI : **Descriptivisme ; Moore ; Vertus et vices**
Guy FLANDRE : **Consentement**
Jean-Yves GOFFI : **Environnement**
Jérôme IMARD : **Anarchisme ; Envie ; Érasme ; MacIntyre ; Pornographie**
Emmanuel LABRANDE : **Évolution ; Perfectionnisme**
Jacqueline LAGRÉE : **Augustin**
Sandra LAUGIER : **Pragmatisme ; Wittgenstein**
Sophie MARNAT : **Auto-illusion ; Chine ; Communautarisme ; Conséquentialisme ; Contractualisme ; Désir ; Identité morale ; Libéralisme ; Libertarianisme ; Loyauté ; Psychologie morale ; Rawls ; Sport ; Suicide ; Vertu**
Ruwen OGIEN : **Méta-éthique ; Réalisme moral**
Fabrice PATAUT : **Impératifs ; Subjectivisme moral**
Françoise ROBERT et Jean LUCCIONI : **Butler**
Pierre RUSCH : **Double effet ; Loi naturelle ; Théologie morale ; Thomisme**
Marie-Noëlle RYAN : **Éducation morale ; Égoïsme ; Féministe (Éthique) ; Hare ; Histoire de la philosophie morale**
Michèle SAUVALLE : **Terrorisme**

DE L'ALLEMAND

Olivier MANNONI : **Charité ; Communauté ; Population ; Reconnaissance**

DE L'ITALIEN

Évelyne BUISSIÈRE : **Socialisme**
Joël GAYRAUD : **Démocratie ; Philosophie pratique**
Marylène RAIOLA : **Gandhi ; Non-violence ; Violence**

L'ensemble des traductions de l'anglais a été révisé par **Sophie MARNAT**.

Index des concepts grecs



Index des Doctrines, Écoles et courants de pensée

Index Nominum

cosmologie aristotélicienne, trois fois excommunié pour avoir soutenu l'infinitude de l'univers, la multiplicité des mondes et la transcendance de Dieu, 1548-1600 : Renaissance

Brunschvicg Léon, philosophe français, représentant de l'idéalisme postkantien, associé aux débuts de la *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1869-1944 : Spiritualisme français

Buchanan James : Contractualisme

Buffon Georges Louis Leclerc, comte de, naturaliste français, 1707-1788 : Eugénisme ; Nature ; Vie et mort

Buisson Ferdinand, pédagogue et homme politique (radical-socialiste) français, 1841-1932 : Laïcité ; Solidarité

Bullinger Heinrich, théologien et homme politique allemand, premier pasteur de l'Église réformée de Zurich, 1504-1575 : Calvin

Burckhardt Jacob, historien de l'art suisse d'expression allemande, collègue et correspondant de Nietzsche, 1818-1897 : Mill

Burke Edmund, homme politique (parti des whigs), orateur, essayiste et pamphlétaire britannique d'origine irlandaise, 1729-1797 : Communauté ; Constant ; Droit ; Droits ; Loi ; Société ; Traditionalisme

Burnet Gilbert, évêque anglican, XVIIIe s. : Sens moral

Butler Joseph, moraliste anglais, philosophe de la religion et défenseur du christianisme, 1692-1752 : Auto-illusion ; Bonheur ; Butler ; Connaissance morale ; Égoïsme ; Hobbes ; Identité morale ; Sidgwick ; Smith ; Théologie morale

Cabanis Pierre-Jean-Georges, médecin et homme d'État français, membre de la Société d'Auteuil, représentant de l'Idéologie « physiologique », 1757-1808 : Eugénisme ; Travail

Cabet Étienne, avocat français, membre de la Charbonnerie, instigateur avec Owen d'un projet de communauté d'Icariens au Texas, 1788-1856 : Fourier

Caird Edward, philosophe anglais, propagateur de Kant en Angleterre, 1835-1908 : Idéalistes anglais

Cajétan Thomas (Thommaso de Vio, *dit*), théologien dominicain et philosophe italien, défenseur de l'autorité du pape contre Luther, 1469-1534 : Augustinisme ; Maritain

Callahan Daniel : Avortement ; Bioéthique

Callan Eamonn : Pitié

Calliclès : Platon

Callicott John Baird : Animaux

Calvin Jean, théologien français, réformateur de l'Église d'Occident, 1509-1564 : Augustinisme ; Calvin ; Casuistique ; Érasme ; Grâce ; Libertins érudits ; Mal, finitude, temporalité ; Protestantisme ; Stoïcisme jusqu'au XVIIe s. ; Théologie morale ; Thomisme

Campanella Tommaso, dominicain et philosophe italien, défenseur d'une république théocratique, 1568-1639 : Renaissance

Camus Albert, essayiste, romancier et auteur dramatique français, 1913-1960 : Mal, finitude, temporalité ; Nihilisme ; Sport ; Vie humaine

Camus Jean-Pierre, prélat français sacré évêque par François de Sales, auteur de romans d'édification, 1584-1652 : Genres littéraires ; Quiétisme

Canavan Francis : Liberté d'expression

Cano Francisco Melchor, théologien dominicain et philosophe espagnol, primat d'Espagne, 1509-1560 : Casuistique ; Suárez

Caramuel y Lobkowitz Juan (Jean de Lobkovitz), cistercien espagnol d'ascendance tchèque, évêque de Vigevano, auteur d'une *Theologia moralis,* 1606-1682 : Casuistique

Cardan Jérôme (Gerolamo Cardano), médecin, mathématicien et philosophe italien de langue latine, commentateur de Ptolémée, emprisonné (1570) pour avoir appliqué l'astrologie au christianisme, 1501-1576 : Libertins érudits

Carlyle Thomas, penseur de l'histoire britannique d'origine écossaise, 1795-1881 : Courage ; Traditionalisme

Carnap Rudolf, logicien et philosophe allemand émigré aux États-Unis d'Amérique (1935), fondateur du Cercle de Vienne, 1891-1970 : Blâme et approbation

Carnéade de Cyrène, sceptique grec, modèle d'éloquence et admirateur de Chrysippe, fondateur de la Nouvelle Académie, 214/213 - 129/128 av. J.-C ; : Antiquité ; Grotius ; Intérêt ; Scepticisme jusqu'au XVIIIe s.

Carnegie Andrew, industriel et philanthrope américain, 1835-1919 : Évolution

Carrel Alexis, chirurgien et physiologiste français, 1873-1944 : Eugénisme

Carruthers Peter : Animaux

Cassien → Jean Cassien

Cassiodore (Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus Senator), homme d'État latin inspiré par l'idéal platonicien du souverain, historiographe, auteur didactique à l'attention des moines de son monastère de Vivarium consacré à l'étude et à la copie des manuscrits, représentant de la transition entre la culture profane et la *lectio diuina,* ~ 485-apr. 580 : Moyen Âge ; Philosophie pratique

Cassirer Ernst, philosophe allemand, dernier représentant du néo-kantisme de l'École de Marbourg, 1874-1945 : Droits

Castañeda Hector-Néri : Normes et valeurs

Castel Charles-Irénée, penseur politique et moraliste français, critique du gouvernement monarchique, abbé de Saint-Pierre, 1658-1743 : Guerre et paix ; Non-violence

Castiglione Baldassare, nonce apostolique et poète italien, théoricien du « bon courtisan » comme éducateur du « bon prince », 1478-1529 : Éducation morale ; Renaissance

Caton d'Utique (Marcus Porcius Cato), homme politique et stoïcien romain, défenseur de la République, 93-46 av. J.-C. : Pardon

Index Rerum

Liste des abréviations

bio.	biologie	ling.	linguistique	psycho.	psychologie
éco.	économie	litt.	littérature	rel.	religion
esth.	esthétique	méd.	médecine	soc.	sociologie
eth.	ethnologie	philo.	philosophie	théol.	théologie
héb.	hébreux	pol.	politique		
jur.	juridique	psycha.	psychanalyse		